中國學術名著提要

宗教卷

復旦大學出版社

B920
C565

宗教卷

陳士強　主編

復旦大学出版社

中国学术名著提要

周谷城　主編

中國學術名著提要・宗教卷
宗教卷編委會
復旦大學出版社出版
（上海國權路五七九號）
南京理工大學激光照排公司照排
新華書店上海發行所發行　上海第二教育學院印刷廠印刷
開本：八五〇×一一六八　三十二開
印張：三十八・三七五　字數：九九二千字
一九九七年四月第一版　一九九七年四月第一次印刷
ISBN 7—309—01683—1/B・73
定價：伍拾肆圓　印數：一—五〇〇〇

內容提要

本書爲中國歷代宗教類學術名著的提要。全書分爲五大類：佛教編、道教編、基督教編、伊斯蘭教編、其他，共收錄古代至現代的相關名著三百零五部(篇)。其中有各教重要的有影響的叢書、類書、史傳、文集、論著、注疏、游記、地志、譜錄、雜紀、辭書、目錄等，內容叙及各教的教理、修持、歷史、流派、人物、事件、規制、儀式、經典、術語、寺觀教堂、聖地古迹，以及朝廷的宗教法敕、各教之間的相互關係、中外宗教文化的交流等。爲中國佛教史、道教史、基督教和天主教史、伊斯蘭教史的研究，提供了大量的有價值的資料。

出版說明

中國學術名著是中國文化的璀璨瑰寶，它博大精深，源遠流長，是中國人民學識和智慧的結晶。爲了弘揚祖國文化，給炎黃子孫和外國友人學習並研究中華典籍提供方便，我們組織專家編纂了《中國學術名著提要》這套大型叢書。

本叢書共收錄商周至現代（截止一九四九年）的著名學術著作（篇）約三千種，分爲文學、藝術、語言文字、歷史、哲學、宗教、經學、經濟、政治法律、教育、科技等卷。每一卷又分細類。解說的內容包括：書名（異名、略稱），正文，版本（擇舉有影響的常見的版本），作者（姓名、字號、生卒年、籍貫、主要經歷和學說、著述、生平史料），寫作經過及成書年代，內容大意（總說、序跋、章節篇目、要點特色），學術影響，研究情況等。待各卷出齊以後，還將作合成增補工作，使之成爲一部類似於《四庫全書總目提要》的大型工具書。

復旦大學出版社

一九九二年十月

《中國學術名著提要》編委會

主　編：周谷城

編　委（以姓氏筆畫為序）：

朱維錚　吳德潤　胡裕樹　姜義華　徐餘麟

高若海　葉孝信　葉世昌　章培恒　陳士强

張瑞璠　蔣孔陽　潘富恩

執行編委：

吳德潤

宗教卷編委會

主　　編：陳士强

副 主 編：王雷泉　郭建慶

主要撰稿人（以姓氏筆畫為序）：

丁常雲　王雷泉　田文戴　朱　鋒　來可泓
李俊霞　宋道發　何康怡　周夢江　姚南强
夏金華　徐以驊　郭建慶　郭曉東　陳士强
陳　兵　陳耀庭　賀聖迪　張牛泉　曾　奕
葉露華　鄭偉宏　鄧子美　劉仲宇　劉華麗
盧聖强　聶士全　羅晉輝　顧衛民　月　澄
印　根　克　蓮　空　影　定　慧　常　靜
聖　緣　遠　航　寬　淨　慧　雲　慧　蓮
慧　證　德　育　濟　明

責任編輯：沈法良

責任校對：馬金寶

前　言

宗教，是社會意識形態的一個重要組成部份，也是一種歷史現象和文化現象。翻開千百年以來流傳於世的中國古代典籍，人們會不約而同地發現：中國古代的宗教（尤其是佛教、道教），與古代文化的各個領域，如哲學、文學、史學、教育、倫理、心理、語言、邏輯、數學、物理、化學、醫學、天文、地理、曆算、風俗、建築、雕塑、繪畫、音樂等等，有着千絲萬縷的聯繫。從這個意義上說，若不了解宗教，也就無法了解中國的歷史文化。與其他學科的學術名著一樣，宗教類學術名著同樣是中國古代文化的一大寶藏。

本書分爲五大類，共收錄古代至現代的宗教類名著三百零五部（內含單篇）。（一）佛教編。始東晉道安的《人本欲生經注》，終現代印順的《佛法概論》，凡一百六十三部。（二）道教編。始先秦佚名的《山海經》，終現代王明的《黃庭經考》，凡一百十五部。（三）基督教編。始明代徐光啓的《增訂徐文定公文集》，終現代吳耀宗的《沒有人看見過上帝》，凡十三部。（四）伊斯蘭教編。始元代吳鑒的《清涼寺記》，終現代白壽彝的《中國伊斯蘭史存稿》，凡十一部。（五）其他。始近代王治心的《中國宗教思想史大綱》，終現代丁山的《中國古代宗教與神話考》，凡三部。就體裁而言，綜羅了佛教、道教、基督教和天主教、伊斯蘭教等各教重要的有影響的叢書、類書、史傳、文集、論著、注疏、游記、地志、譜錄、雜紀、辭典、目錄等等；就內容而言，叙及各教的教理、修持、歷史、流派、人物、事件、規制、儀式、經典、術語、寺觀教堂、聖地古迹，以及朝廷的宗教法敕、各

教之間的相互關係、中外文化交流等。其中有不少著作屬《大藏經》以外的佛書(藏外佛書)、《道藏》以外的道書，和因傳本稀少而知之者寥寥的基督教(包括天主教)、伊斯蘭教名著。

本書主編陳士强，副主編王雷泉、郭建慶。參加編寫的有復旦大學、上海大學文學院、上海社科院、上海教育學院、上海宗教界(佛教協會等)以及其他高校、研究所從事各宗教研究的專家四十三人(詳見宗教卷編委會名單和每篇提要之末的署名)。最後由陳士强統稿並編目。從撰稿至編定，前後歷時三年。

編　者

一九九五年十二月五日

目　錄

前　言……（一）

佛教編

人本欲生經注……（東晉）道　安（三）
沙門不敬王者論……（東晉）慧　遠（四）
大乘大義章……（後秦）鳩摩羅什（八）
肇論……（後秦）僧　肇（一二）
注維摩詰經……（後秦）僧　肇（一七）
佛國記……（東晉）法　顯（二〇）
大般涅槃經集解……（梁）寶亮等（二五）
弘明集……（梁）僧　祐（二八）
出三藏記集……（梁）僧　祐（三八）
釋迦譜……（梁）僧　祐（四六）
經律異相……（梁）寶　唱（五二）
比丘尼傳……（梁）寶　唱（五六）
高僧傳……（梁）慧　皎（六二）
大乘止觀法門……（陳）慧　思（六九）
往生論注……（北魏）曇　鸞（七二）
洛陽伽藍記……（北魏）楊衒之（七五）
大乘義章……（隋）慧　遠（八一）
法華經文句……（隋）智　顗（八六）
法華經玄義……（隋）智　顗（九〇）
金光明經文句……（隋）智　顗（九五）
金光明經玄義……（隋）智　顗（九七）
摩訶止觀……（隋）智　顗（一〇〇）
三階佛法……（隋）信　行（一一一）
歷代三寶紀……（隋）費長房（一一五）

國清百錄……（隋）灌頂（一一九）
中論疏……（隋）吉藏（一二二）
法華玄論……（隋）吉藏（一二四）
大乘玄論……（隋）吉藏（一二六）
三論玄義……（隋）吉藏（一二七）
四分律疏……（唐）法礪（一三〇）
辯正論……（唐）法琳（一三二）
安樂集……（唐）道綽（一三四）
淨土論……（唐）迦才（一三八）
大唐西域記……（唐）玄奘（一三九）
一切經音義……（唐）玄應（一四五）
因明入正理論疏……（唐）窺基（一四九）
異部宗輪論述記……（唐）窺基（一五四）
成唯識論述記……（唐）窺基（一五六）
成唯識論掌中樞要……（唐）窺基（一五八）
大乘法苑義林章……（唐）窺基（一六〇）
集沙門不應拜俗等事……（唐）彥悰（一六三）
大唐大慈恩寺三藏法師傳……（唐）慧立、彥悰（一六八）
集古今佛道論衡……（唐）道宣（一七四）
廣弘明集……（唐）道宣（一七七）
四分律刪繁補闕行事鈔……（唐）道宣（一七九）
四分律含注戒本……（唐）道宣（一八二）
四分律刪補隨機羯磨疏……（唐）道宣（一八四）
釋迦方志……（唐）道宣（一八五）
釋迦氏譜……（唐）道宣（一八七）
大唐內典錄……（唐）道宣（一九〇）
續高僧傳……（唐）道宣（一九五）
古今譯經圖紀……（唐）靖邁（二〇四）
俱舍論記……（唐）普光（二〇八）
俱舍論疏……（唐）法寶（二一〇）
因明正理門論述記……（唐）神泰（二一二）

因明入正理論疏……〔唐〕文軌（二一五）
華嚴經內章門等雜孔目章……〔唐〕智儼（二一八）
法苑珠林……〔唐〕道世（二二一）
古清涼傳……〔唐〕慧祥（二三一）
觀無量壽佛經疏……〔唐〕善導（二三四）
四分律開宗記……〔唐〕懷素（二三七）
大唐西域求法高僧傳……〔唐〕義淨（二三八）
南海寄歸內法傳……〔唐〕義淨（二四三）
華嚴經金師子章……〔唐〕法藏（二四八）
華嚴一乘教義分齊章……〔唐〕法藏（二五二）
大乘起信論義記……〔唐〕法藏（二五六）
華嚴經探玄記……〔唐〕法藏（二五八）
華嚴經傳記……〔唐〕法藏（二六一）
壇經……〔唐〕慧能（二六五）
禪宗永嘉集……〔唐〕玄覺（二六九）
成唯識論了義燈……〔唐〕慧沼（二七三）
成唯識論演秘……〔唐〕智周（二七四）
大日經疏……〔唐〕善無畏、一行（二七六）
開元釋教錄……〔唐〕智昇（二八〇）
金剛錍論……〔唐〕湛然（二八八）
北山錄……〔唐〕神清（二九〇）
一切經音義……〔唐〕慧琳（二九四）
華嚴經疏鈔……〔唐〕澄觀（三〇〇）
原人論……〔唐〕宗密（三〇六）
禪源諸詮集都序……〔唐〕宗密（三〇八）
傳法心要……〔唐〕希運（三一一）
祖堂集……〔五代〕靜、筠（三一四）
釋氏六帖……〔五代〕義楚（三二二）
宗鏡錄……〔五代〕延壽（三二八）
續一切經音義……〔遼〕希麟（三三一）
龍龕手鏡……〔遼〕行均（三三五）
宋高僧傳……〔北宋〕贊寧（三三九）

大宋僧史略……〔北宋〕贊寧（三四七）
景德傳燈錄……〔北宋〕道原（三五九）
釋氏要覽……〔北宋〕道誠（三六二）
輔教篇……〔北宋〕契嵩（三六八）
廣清涼傳……〔北宋〕延一（三七〇）
廬山記……〔北宋〕陳舜俞（三七五）
林間錄……〔北宋〕惠洪（三七八）
碧巖錄……〔北宋〕克勤（三八二）
古尊宿語錄……〔南宋〕賾藏主（三八六）
翻譯名義集……〔南宋〕法雲（三八八）
樂邦文類……〔南宋〕曉宗（三九二）
五燈會元……〔南宋〕普濟（三九五）
佛祖統紀……〔南宋〕志磐（三九八）
正理藏論……〔元〕薩班・貢噶堅贊（四〇六）
至元法寶勘同總錄……〔元〕慶吉祥等（四〇九）
辯僞錄……〔元〕邁（四一五）
佛教史大寶藏論……〔元〕布頓（四一九）
敕修百丈清規……〔元〕德輝（四二四）
佛祖歷代通載……〔元〕念常（四二八）
廬山蓮宗寶鑒……〔元〕普度（四三二）
釋氏稽古略……〔元〕覺岸（四三四）
補陀洛迦山傳……〔元〕盛熙明（四三八）
山庵雜錄……〔明〕無慍（四四一）
菩提道次第廣論……〔明〕宗喀巴（四四五）
密宗道次第廣論……〔明〕宗喀巴（四五〇）
因明七論入門……〔明〕宗喀巴（四五五）
大明三藏法數……〔明〕一如等（四五八）
釋量論釋……〔明〕根敦珠巴（四六一）
指月錄……〔明〕瞿汝稷（四六五）
西方合論……〔明〕袁宏道（四六九）
禪關策進……〔明〕袾宏（四七三）
概古錄……〔明〕圓澄（四七五）

大明高僧傳……〔明〕如惺（四七八）
補續高僧傳……〔明〕明河（四八一）
閱藏知津……〔明〕智旭（四八八）
禪門鍛煉說……〔清〕戒顯（五〇一）
居士傳……〔清〕彭紹升（五〇四）
淨土聖賢錄……〔清〕彭希涑（五〇九）
因明學名義略集……〔清〕龍柔等（五一五）
土觀宗派源流……〔清〕土觀（五一七）
量學……〔清〕工珠・元丹嘉措（五二五）
因明學啓蒙……〔清〕普覺・強巴（五二七）
楊仁山居士遺著……〔近代〕楊文會（五三三）
佛學研究十八篇……〔近代〕梁啟超（五三七）
五無論……〔近代〕章炳麟（五四〇）
虎禪師論佛雜文……〔近代〕楊度（五四三）
諦閑遺述語錄……〔近代〕諦閑（五四六）
新續高僧傳四集……〔近代〕喻謙（五五一）
法相辭典……〔近代〕朱芾煌（五五六）
陳那以前中觀派和瑜伽派之因明……〔近代〕許地山（五五八）
印光法師文鈔……〔近代〕印光（五六一）
唯識抉擇談……〔近代〕歐陽漸（五六五）
藏要……〔近代〕歐陽漸、呂澂（五七一）
歐陽竟無先生內外學……〔近代〕歐陽漸（五八二）
真現實論……〔近代〕太虛（五九一）
法相唯識學……〔近代〕太虛（五九四）
中國佛學……〔近代〕太虛（五九八）
續比丘尼傳……〔近代〕震華（六〇二）
瑜伽師地論科句披尋記彙編……〔近代〕韓清淨（六〇五）
佛學大辭典……〔現代〕丁福保（六〇八）
首楞嚴經講義……〔現代〕圓瑛（六一二）
中國佛教史……〔現代〕蔣維喬（六一五）

中國佛教史……〔現代〕黃懺華（六一八）
名山游訪記……〔現代〕高鶴年（六二一）
佛學概論……〔現代〕王恩洋（六二三）
漢魏兩晉南北朝佛教史……〔現代〕湯用彤（六二七）
因明大疏刪注……〔現代〕熊十力（六三二）
佛家名相通釋……〔現代〕熊十力（六三七）
中國佛教史籍概論……〔現代〕陳垣（六四〇）
釋氏疑年錄……〔現代〕陳垣（六四四）
密教通關……〔現代〕持松（六四八）
因明學……〔現代〕陳望道（六五九）
因明大疏蠡測……〔現代〕陳大齊（六六二）
西藏佛學原論……〔現代〕呂澂（六六八）
因明綱要……〔現代〕呂澂（六七一）
佛法概論……〔現代〕印順（六七四）

道教編

山海經……〔六七九〕
鬻子……〔六八三〕
子華子……〔六八六〕
穆天子傳……〔六八九〕
鬼谷子……〔六九二〕
鶡冠子……〔六九六〕
三十六水法……〔七〇〇〕
別國洞冥記……〔東漢〕郭憲（七〇三）
周易參同契……〔東漢〕魏伯陽（七〇五）
太平經……〔七〇八〕
出金礦圖錄……〔東漢〕狐剛子（七一四）
老子想爾注……〔東漢〕張賁（七一七）
西昇經……〔七一九〕

十洲記……（七二一）
五嶽真形圖……（七二四）
太上黃庭內景玉經……（西晉）魏華存（七二六）
度人經……（七二九）
太上靈寶五符序……（七三一）
抱朴子內篇……（東晉）葛洪（七三四）
漢武帝內傳……（七四〇）
太上黃庭外景玉經……（七四三）
紫陽真人內傳……（東晉）華嶠（七四四）
老君音誦戒經……（北魏）寇謙之（七四六）
養性延命錄……（梁）陶弘景（七四八）
真誥……（梁）陶弘景（七五二）
真靈位業圖……（梁）陶弘景（七五五）
華陽陶隱居集……（梁）陶弘景（七五七）
洞玄靈寶三洞奉道科戒營始……（七六〇）
黃帝陰符經……（七六三）
劉子……（北齊）劉晝（七六五）
無上祕要……（北周）武帝敕纂（七七一）
太清石壁記……（隋）蘇元朗（七七六）
黃帝九鼎神丹經訣……（七七八）
金鎮流珠引……（唐）李淳風（七八一）
龍虎還丹訣……（唐）金陵子（七八七）
道教義樞……（唐）孟安排（七九一）
三洞珠囊……（唐）王懸河（七九三）
宗玄先生玄綱論……（唐）吳筠（七九六）
元陽子五假論……（唐）元陽子（七九九）
金碧五相類參同契……（八〇一）
枕中記……（唐）孫思邈（八〇四）
孫真人備急千金要方……（唐）孫思邈（八〇七）
玄珠錄……（唐）王玄覽（八一二）
坐忘論……（唐）司馬承禎（八一五）
服氣精義論……（唐）司馬承禎（八一八）

天隱子……（唐）司馬承禎（八二一）
洞靈真經……（唐）王士元（八二三）
黃帝陰符經疏……（唐）李　筌（八二七）
鍾呂傳道集……（唐）施肩吾（八三三）
太上老君說常清靜妙經……（八四〇）
太平經鈔……（唐）閭丘方遠（八四一）
太平經聖君祕旨……（八四五）
四氣攝生圖……（八四七）
無能子……（唐）無能子（八五一）
道體論……（八五四）
洞天福地嶽瀆名山記……（五代）杜光庭（八五六）
道德真經廣聖義……（五代）杜光庭（八五八）
歷代崇道記……（五代）杜光庭（八六一）
化書……（五代）譚　峭（八六三）
雲笈七籤……（北宋）張君房（八六六）
易數鈎隱圖……（北宋）劉　牧（八七二）
皇極經世……（北宋）邵　雍（八七六）
道德真經藏室纂微篇……（北宋）陳景元（八八一）
悟真篇……（北宋）張伯端（八八四）
三十代天師虛靖真君語錄……（北宋）張繼先（八八九）
太上感應篇……（八九三）
華陽陶隱居內傳……（北宋）賈　嵩（八九六）
修鍊大丹要旨……（八九八）
造化指南……（九〇〇）
庚道集……（南宋）蒙　軒（九〇二）
三洞羣仙錄……（南宋）陳葆光（九〇五）
丹房須知……（南宋）吳　悞（九〇八）
諸家神品丹法……（南宋）孟要甫（九〇九）
金華衝碧丹經秘旨……（南宋）白玉蟾等（九一一）
道德寶章……（南宋）白玉蟾（九一三）
悟玄篇……（南宋）余洞真（九一五）

重陽全真集……〔金〕王　嘉（九一七）
西嶽華山志……〔金〕王處一（九二〇）
存神固氣論……（九二二）
磻溪集……〔元〕丘處機（九二四）
長春真人西遊記……〔元〕李志常（九二七）
修真十書……（九三一）
易外別傳……〔元〕俞　琰（九三五）
甘水仙源錄……〔元〕李道謙（九三九）
歷世真仙體道通鑒……〔元〕趙道一（九四二）
谷神篇……〔元〕林　轅（九四四）
太華希夷志……〔元〕張　輅（九五一）
茅山志……〔元〕張天雨（九五三）
天台山志……（九五六）
棗籥子……（九五八）
漢天師世家……〔明〕張正常（九六一）
隨機應化錄……〔明〕賈道玄（九六三）
峴泉集……〔明〕張宇初（九六六）
太極葛仙公傳……〔明〕朱　綽（九七二）
雨暘氣候親機……〔明〕宣龍子（九七四）
方壺外史……〔明〕陸西星（九七八）
南華真經副墨……〔明〕陸西星（九八四）
道藏目錄詳注……〔明〕白雲霽（九八八）
龍門心法……〔清〕王常月（九九〇）
茅山全志……〔清〕笪蟾光（九九八）
羅浮山志會編……〔清〕宋廣業（一〇〇二）
龍虎山志……〔清〕婁近垣（一〇〇八）
道書十二種……〔清〕劉一明（一〇一六）
濟一子道書十七種……〔清〕傅金銓（一〇二二）
重印玄妙觀志……〔清〕顧　沅（一〇二九）
道竅談……〔清〕李西月（一〇三二）
逍遙萬壽宮志……〔清〕金桂馨等（一〇三四）
白雲觀志……〔日本〕小柳司氣太（一〇三九）

道教史……〔近代〕許地山（一〇四四）
中國道教史……〔近代〕傅勤家（一〇四六）
孫不二女丹詩注……〔現代〕陳撄寧（一〇五〇）
黃庭經講義……〔現代〕陳撄寧（一〇五二）
南宋初河北新道教考……〔現代〕陳垣（一〇五四）
道藏源流考……〔現代〕陳國符（一〇五六）
黃庭經考……〔現代〕王明（一〇六〇）

基督教編

增訂徐文定公文集……〔明〕徐光啓（一〇六五）
天主教傳行中國考……〔近代〕肖若瑟（一〇六八）
中國基督教史綱……〔近代〕王治心（一〇七二）
基督教與中國文化……〔近代〕胡雷川（一〇七六）
明清間耶穌會士譯著提要……〔近代〕徐宗澤（一〇七九）
中國天主教傳教史概論……〔近代〕徐宗澤（一〇八九）
基督教思想史……〔近代〕彭彼得（一〇九五）
基督教與文學……〔近代〕朱維之（一〇九九）
元也里可溫教考……〔現代〕陳垣（一一〇三）
方豪文錄……〔現代〕方豪（一一〇六）
基督教進解……〔現代〕趙紫宸（一一〇九）
耶穌傳……〔現代〕趙紫宸（一一一）
沒有人看見過上帝……〔現代〕吳耀宗（一一三）

伊斯蘭教編

清涼寺記……〔元〕吳鑒（一一二）
希真正答……〔清〕王岱與（一一三）
天方典禮……〔清〕劉智（一一七）
天方性理……〔清〕劉智（一一三）

天方至聖實錄……〔清〕劉智（一一三八）
朝覲途記……〔清〕馬德新（一一四一）
中國回教史研究……〔近代〕金吉堂（一一四五）
中國回教史鑒……〔近代〕馬以愚（一一五四）
伊斯蘭教概論……〔近代〕馬鄂翼（一一六二）
回回教人中國史略……〔現代〕陳垣（一一六九）
中國伊斯蘭史存稿……〔現代〕白壽彝（一一七三）

其他

中國宗教思想史大綱……〔近代〕王治心（一一八三）
宗教心理學……〔近代〕夔德表（一一九〇）
中國古代宗教與神話考……〔現代〕丁山（一一九五）

佛

教

編

人本欲生經注

〔東晉〕道　安

《人本欲生經注》，一卷。東晉道安撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本等。

道安（三一四——三八五），俗姓衛。常山扶柳（今河北冀縣）人。年十二出家，後爲佛圖澄弟子。曾在襄陽傳法十五年，年年講《放光般若經》。前秦時，受苻堅禮遇，常以政事相詢。住城内五重寺傳法，受學弟子達數千之衆。他還主持譯經，曾協助僧伽提婆、曇摩難提、僧伽跋澄等翻譯《阿含經》及說一切有部的論書等。首次編纂了漢譯佛經目錄《綜理衆經目錄》（已佚）。主張僧人廢除世俗姓氏而以「釋」爲姓，遂永爲後世定式。又制「僧尼軌範」，對講經、食住及平日法務活動作出規定，且先後兩次分散徒衆，傳法四方，對佛教發展有很大的影響。生平對般若學研究最力，著有《人本欲生經注》、《實相義》、《性空論》、《光贊折中解》、《光贊抄解》等。事蹟見《高僧傳》卷五、《出三藏記集》卷十五等。

《人本欲生經》（《長阿含經》卷十《大緣方便經》的異譯）是一部宣說十二因緣等義的小乘經。而《人本欲生經注》則是道安爲此經所作的注疏。本書的卷首有道安作的《序》。《序》中說：「斯經似安世高譯，爲晉言也。言古文悉，義妙理婉，睹其幽堂之美，闕庭之富者或寡矣。安每覽其文，欲疲不能，所樂而現者，三觀之

妙也，所思而在者，想滅之辭也。敢以餘暇爲之撮注，其義同而文別者，無所加訓焉。」

全書對十二因緣（痴或稱無明、行、識、名色、六人、觸、受、愛、取、有、生、老死）作了深入地解釋，闡述了有情衆生的生存（有）是從識的活動開始，識的活動成爲生活經驗（行），然後累積形成識的內容。而識的活動又是通過眼、耳、鼻、舌、身、意（六人）這些感覺器官接觸認識的對象（名色）而實現的。凡夫以痴（無明）爲內相，以渴愛爲外相，取一切爲我，形成我執（取），於是便有了人間無常之苦。而且在十二支中，前一支爲後一支生起之因，前者若滅，後者亦滅，具有相依性，也就是經中所說的那樣：「此有故彼有，此生故彼生；……此無故彼無，此滅故彼滅。」（《人本欲生經》）佛因已滅痴及渴愛，所以人間苦亦滅。因此，雖然「人在生死，莫不浪滯於三世，飄蓁於九止，稠繆八縛者也」（《人本欲生經序》），只要「照於十二因緣而成四諦」（同上），以禪智而趨於「滅定」，最終即能獲得解脫。

本書是中國佛教最早的經注之一，它有助於理解佛教的十二因緣學說。（夏金華）

沙門不敬王者論

〔東晉〕慧　遠

《沙門不敬王者論》，一篇。東晉慧遠撰。約成於東晉元興三年（四〇四）。收入梁代僧祐編的《弘明

集》卷五。通行本有：《大正藏》（第五十一冊）本等。

慧遠（三三四——四一六），俗姓賈，雁門樓煩（今山西崞縣東）人。家世儒學，少時「博綜六經，尤善莊老」，二十一歲在太行恒山聽道安講《般若經》，慨嘆「儒道九流皆糠秕」，乃偕弟慧持一起剃髮出家，年二十四，便登講席，時引《莊子》一書以說明佛教之實相義，使惑者曉然，頗得道安器重，許其講經中不廢俗書。東晉興寧三年（三六五），隨道安南下游學，襄陽爲苻堅破後，遵師命率衆南下荊州，中途留住廬山，不復再行。卜居廬山三十餘年，「影不出山，跡不入俗」，專志修道弘法，成爲當時中外佛教徒衆望所歸的佛教領袖。繼道安《僧尼軌範》，擴充製定了《社寺節度》、《外寺僧節度》、《比丘尼節度》等教團規制。元興元年（四〇二），與劉遺民等一百二十三人，在廬山東林寺建立蓮社，共期往生西方淨土。被後世尊爲淨土宗初祖。當時，長安和廬山爲中國南北兩大佛學重鎮。鳩摩羅什被迎請至長安後，慧遠主動致書問候，鼓動門下弟子北上請益。並調解長安僧團事務，迎請爲鳩摩羅什一系摒斥的佛陀跋陀羅到廬山講學，譯出《達摩多羅禪經》。慧遠兼弘大小乘佛學，派弟子法淨、法領等到西域取經，迎請西域沙門僧伽提婆譯出《阿毗曇心論》和《三法度論》，請曇摩流支譯出《十誦律》。著作見存的尚有：《三報論》、《明報應論》、《沙門祖服論》、《廬山出修行方便經統序》、《阿毗曇心序》、《三法度經序》、《念佛三昧集序》等。事蹟見《高僧傳》卷六、《東林十八高賢傳》等。

《沙門不敬王者論》是一篇全面闡述政教關係、維護佛教和出家僧人獨立地位的論文。東晉元興元年（四〇二），太尉桓玄以震主之威，重申六十餘年前庾冰沙門敬王之議。在《與僚屬沙汰衆僧教》中，規定除暢說義理、奉戒無虧、山居養志的三種沙門外，餘皆罷道還俗，「唯廬山道德所居，不在搜簡之例。」慧遠先後撰

《與桓太尉論料簡沙門書》、《與桓太尉書》，承認當時「佛教陵遲，穢雜日久」的現狀，沙汰僧尼具有正本清源的作用，「今飾僞取容者，自絕於假通之路；信道懷真者，無復負俗之嫌。」但恐地方俗官把握不住法令而導致「濫及善人」的後果，建議對禪思人微、諷味遺典、興建福業的三種僧人給以保護。尚書令桓謙、中書令王謐亦答書桓玄，表示反對。元興二年（四〇三）九月，桓玄曾迫令廬山以外之沙門還俗。十二月三日，桓玄篡位，下詔許沙門不敬王者。元興三年（四〇四），劉裕等起兵討桓玄，桓玄西逃，五月被殺。大約在此年（一說此文撰於四〇三年），慧遠總結東晉兩次沙門敬王之諍，「深懼大法之將淪，感前事之不忘」，乃撰此論。在這次事件中，慧遠力挽狂瀾，外抗强權，內爭僧格，使傳入中國不久的佛教，克服了一次「無上道服毀於塵俗，亮到之心屈乎人事」的危機（自序）。

論文凡有五章：

一、在家。謂在家佛教信徒，是遵循世俗禮教的「順化之民」，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮。而且，他們的禮敬有着遠比社會其他成員深厚的宗教內涵：「禮敬有本，遂因之而成教」，即祇有追溯到三世因果的「冥應」，方能使屬於世俗政治和倫理範疇的禮敬，得到人民自覺而持久的保證。「故以罪懲爲刑罰，使懼而後慎；以天堂爲懲賞，使悅而後動」。而且，這還僅僅是順通凡夫「厚身存生」之情的方便權說。然在宗教思想上，佛教的這種權宜之說超過了儒教的水平。故佛教的社會作用是「助王化於治道」。

二、出家。謂佛教化世導俗的活力在於從「以情欲爲苑囿」的世俗社會，超越到「廣開天人之路」，進而超越到「遠通三乘之津」。出家修道的沙門就是實踐這種理想的「方外之賓」，不應爲世俗禮教所限制而妨礙其對宗教目標的探求。「凡在出家，皆遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜

高尚其跡。」若能如此，「雖不處王侯之位，固已協契皇極，在宥生民矣。是故內乖天屬之重而不違其孝，外闕奉主之恭而不失其敬也。」

三、求宗不順化。謂衆生因爲情欲牽縛而流動於三界以致受苦無窮，而佛教追求泥洹（又譯「涅槃」）的終極目標（「宗」），不應以現世的生存去束縛神識的發展，不應以世俗的倫理情感和教化禮節去拖累生命的提昇。故「反本求宗者不以生累其神，超落塵封者不以情累其生。不以情累其生，則其生可滅；不以生累其神，則其神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」因此，沙門雖抗禮萬乘，高尚其事，不順從世俗的禮儀制度，世俗社會卻因沙門的修道，「而沾其惠者也」。

四、體極不兼應。謂作爲方內之教的儒教與作爲方外之道的佛教，在其根本宗極上不能同日而語。以耳目爲關鍵的經驗主義立場，使儒教無法探究六合之外的超越界，慧遠指出對六合之外的死亡和鬼神世界存而不論，這是儒教的局限，但並未取消這超越界的存在，「分至則止其智之所不知，而不關其外者也」。所以，若以滿足社會對「獨絕之教、不變之宗」的探求上，儒佛二教的高下優劣，即判然分明。然而，超越的佛教與世俗的王權和儒教沒有根本的冲突，恰爲殊途而同歸。「道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同」。於是，世間的君王，成爲佛菩薩的應化示現；高居廟堂的儒教，納人方便度衆的權教系列，「是故自乖而求其合，則知理會之必同；自合而求其乖，則悟體極之多方。」

五、形盡神不滅。謂「神」（識神）是「精微而爲靈者」，根據一定的條件而與形體結合成一期生命，「感物而動，假數而行」。在世俗一般人看來，形離則神散，如木朽則火寂。而佛教把生命的存在貫通過去、現在、未來三世，精神能夠從一個生命體轉移到下一個生命體，同樣以薪火喻形神，「火之傳於薪，猶神之傳於薪；

火之傳異薪，猶神之傳異薪。前薪非後薪，則知指窮而術妙，前形非後形，則悟情數之感深。」本章從形神關係論證因果報應、生命輪迴的「冥應」，强化了佛教對於道德自律和社會教化的作用，進一步説明了「求宗不順化」、「體極不兼應」的道理。既然佛教在哲學上高出儒教一籌，就没有必要根據儒教的規範，要出家沙門遵遁世俗的禮制而跪拜王者。

東晉時代的二次沙門敬王之諍，反映了儒教重建、强化政教合一體制的努力。這樣的爭論在後世亦時常發生，如何處理政教關係以及同國家權力結合在一起的儒教之關係，始終是關乎佛教在中國興衰存亡的大事。慧遠在本文中闡明的「内外之道可合而明」的原則，維護了佛教的主體地位，確立了儒佛「出處誠異，終期則同」的權實關係，成爲中國佛教徒處理佛儒道三教關係的基礎，開啓了儒以治世，佛以治心的協調發展道路。這篇著作在中國宗教史上，乃至世界宗教史上，都佔有重要的地位。（王雷泉）

大乘大義章

〔後秦〕鳩摩羅什

《大乘大義章》，又稱《鳩摩羅什法師大義》、《大乘義章》、《法問大義》、《問大乘中深義十八科》，三卷。東晉慧遠問，後秦鳩摩羅什答。一九三〇年，中國佛教歷史博物館重刊，題名《遠什大乘要義問答》。通行本

有：《大正藏》(第四十五册)本等。

鳩摩羅什(三四四——四一三)，天竺人，生於龜茲(今新疆疏勒)國。與真諦、玄奘、義淨，並稱爲中國四大譯經家。七歲從母出家，游學天竺，遍參名宿。初學小乘一切有部，後棄而獨尊龍樹系中觀學，被龜茲王奉爲國師。東晉太元九年(三八四)，前秦國主苻堅聞其德，遣呂光破龜茲取師。以秦亂苻堅被殺，次年呂光僭號於涼州，羅什乃困居涼州十七年。至後秦姚興攻破呂氏，始得於東晉隆安五年(四〇一)迎至長安。姚興禮爲國師，奉之如神，請居逍遙園翻譯西域經論。著述不多，曾爲姚興著《實相論》(已佚)。所譯經典，據《出三藏記集》，有三十五部二九四卷，據《開元釋教錄》，則多達七十四部三八四卷。羅什通曉多國語言，譯文流暢簡潔，相當準確地傳播了大乘般若系經典和以龍樹爲代表的中觀派論典。所譯《般若經》、《維摩經》、《法華經》、《阿彌陀經》、《坐禪三昧經》、《十誦律》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《十住毗婆娑論》等，對中國天台、三論、淨土、禪宗等宗派的形成皆有重大影響。事蹟見《高僧傳》卷二、《晉書・藝術傳》等。

慧遠聞鳩摩羅什入關，通書申好。羅什答書，稱慧遠兼具福、戒、博聞、辯才、深智五材，並遭偈一章。其後法識自北來，言羅什欲返本國，慧遠當即作書，並報偈一章勸勉曰：「本端竟何從，起滅有無際。一微涉動境，成此頹山勢。惑相更相乘，觸理更生滯。因緣雖無主，開途非一世。時無悟宗匠，誰將握玄契？末問尚悠悠，相與期暮歲。」並略問數十事，請爲批釋。羅什一一作答，現存十八章，即《大乘大義章》。卷上收《初問答真法身》、《次重問答法身》、《次問答法身像類》、《次問答法身壽量》、《次問答三十二相》、《次問答受決》等六事，卷中收《次問答法身感應》、《次問答法身佛盡本習》、《次問答造色法》、《次問答羅漢受決》、《次問答觀

佛三昧》、《次問答四相》、《次問答如法性真際》等七事，卷下收《次問答實法有》、《次問答分破空》、《次問答後識追憶前識》、《次問答住壽》等五事。

據僧祐《出三藏記集》卷十二所載劉宋陸澄《法論目錄》第一帙，及隋代費長房所編《歷代三寶記》卷七慧遠條之記載，可知隋代以前，已將慧遠和鳩摩羅什往來問答之文疏編纂成書，亦爲三卷十八章形式，唯其條目內容與今略有出入。今本將《法論目錄》中的《問遍學》、《重問遍學》合爲一章，而未收《問法身非色》。又，《問答受決》、《問答造色法》，亦不見於《法論目錄》。

鳩摩羅什在本土中直接闡明對於大乘佛教教義及信仰之理念，並將龍樹、提婆一系之中觀佛教思想介紹至中國，促成般若等大乘經典之翻譯與研究。書中反覆論述有關佛、菩薩法身之問題，顯示此爲慧遠及當時佛教界所共同矚目之焦點。雙方討論的問題大體集中在三個方面：

一、關於成佛的終極存在「法身」。佛教各部皆認爲，佛的生身雖然僅在歷史上存在八十年，但佛宣講的教理和經典作爲「法身」，則是永存的，依然是佛教徒的信仰對象。慧遠發問：若佛於法身中爲菩薩說法，則說法者和聽法者皆有四大五根存在，由此產生法身是否托四大而成「色身」的問題。若法身無色，則作爲成佛主體的「神」、「我」，亦無從依止。他對法身的理解有三重含義：「一謂法身實相無來無去；二謂法身同化，無四大五根，如水月鏡像之類；三謂法性生身，是真法身，能久住於世。」慧遠所追求的是「法性生身」，即「真法身」，它是解脫塵世而神通無際的「真我」，與凡夫之「假我」的區別，不過「以精麤爲階差耳！」因此，慧遠是以神不滅爲當然前提，把「法身」當作「神」的純然存在狀態。鳩摩羅什認爲，從實相看，生身、法身都是「隨俗分別」，畢竟不出言說範圍，故「法身可以假名說，不可以取相求」。

二、由對法身的討論，則進一步涉及世界的本質和真相，此即「實相」、「法性」。《般若經》曾云：「有佛無佛，性住如故。」指法性作爲諸佛所契證的世界眞實，不管有佛無佛出世，都如如存在。慧遠把法性歸結爲一種肯定的、實在的東西，他的《法性論》（已佚，此據元康《筆論疏》引）有一個重要的命題：「法性是法眞性」。故他在此發問：「法性常住爲無耶？爲有耶？」或是異乎「有無」的「不有不無」？鳩摩羅什一般是從認識論角度理解實相，視其爲把握「諸法性空」的觀念和認識；而法性，則指對諸法「本性」的認識。故他解釋爲：「諸法實相者，假爲如、法性、實際。」三者本爲一體，若從觀法的深淺而言，「如」謂始見其實，轉深謂之「性」，盡其邊謂之「實際」。有時，他也將實相指涉諸法未經主觀認識過濾的本然狀態，指法性爲事物客觀固有的屬性。但不管實相、法性是一種眞實的認識，還是客觀的存在，它祇有在破除世俗認識的基礎上，通過現觀而加以直覺的把握。因此，它不是用世俗語言可以肯定或否定的東西。

三、慧遠在法身、法性、實相上的認識，皆可歸結到他對「實法」的看法。慧遠立論的出發點是「因緣之生，生於實法」，所以分「有」爲「因緣有」和「實法有」兩類，並以「實法」作爲「因緣法」得以形成的依據。鳩摩羅什則强調：「佛隨衆生所解，於一義中分三品說道，」根據衆生認識的差異而有不同的說法。因此，爲破「我執」，故說出地水火風「四大」和合而成人身；如果執著四大爲實，則用色香味觸「四塵」破除；若從更深刻的認識看，此極微的四塵亦「無決定相，但有假名」。故鳩摩羅什批評慧遠對名相的執著說：「法無定相，不可戲論；然求其定相。來難之旨，以同戲論。」

慧遠以一「博綜六經，尤善莊老」的中國傳統知識分子，雖承魏晉般若學之緒，因吸收小乘《阿毗曇心論》的實有論觀點，反而强化了中國本有的神不滅論思想。因此，對於佛教緣起性空的理解，與長期浸淫在

典型大乘佛教環境中的鳩摩羅什，產生很大差異。在慧遠寂後的第二年（四一七）譯出的《大般泥洹經》，有「泥洹不滅，佛有真我，一切衆生皆有佛性」的經文。鳩摩羅什的弟子僧叡認爲，如果羅什得聞此經，「便當如白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。」（《喻疑》，《出三藏記集》卷五）可見鳩摩羅什對「神」、「我」不滅的批判，在中國佛教界幾乎不發生什麼作用。《大乘大義章》相當集中地保存了這兩種佛教體系、兩種文化形態相互交涉的痕迹。

對本書的研究，有湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》、呂澂《中國佛學源流略講》等書中的有關章節，及杜繼文《〈大乘大義章〉析略》（《世界宗教研究》一九九四年第二期）等。

（王雷泉）

肇論

〔後秦〕僧肇

《肇論》，一卷。後秦僧肇著。現存本爲南朝梁陳時人彙編成集，題爲《肇論》，表明爲僧肇所著。通行本有：《大正藏》（第四十五册）本等。

僧肇（三八四——四一四），俗姓張，京兆（今陝西西安）人。家貧，以抄書爲業，得以歷觀經史。志好玄微，尤崇信老莊，及讀《維摩詰經》，「始知所歸」。遂出家，以擅般若學名震關輔。師事譯經高僧鳩摩羅什（三

四四——四二三），曾先後在姑藏（今甘肅武威）和長安的譯場助譯，爲「什門四聖」（僧肇、僧睿、道融、道生）之一，鳩摩羅什稱譽爲門下「解空第一」。卒時年僅三十一歲，著述不多，其學融《莊》、《老》、《維摩》、《般若》爲一爐，以極優美簡潔文字，闡述般若性空之學。著作尚有《維摩詰經注》及《長阿含經序》、《百論序》、《維摩詰經序》等少量幾篇經序。另有《寶藏論》一篇，唐人題爲僧肇作，據近代學者考證，疑爲僞作。事蹟見《高僧傳》卷七。

《肇論》爲僧肇佛學論文的彙編。全書首加總序，題曰《宗本義》，釋本無、實相、法性、性空、緣會五名一義之旨。闡述祇有把「性空」視爲「諸法實相」，方爲般若正觀。因此篇文體類似名相解釋，與其他諸篇的論式風格殊異，故近代也有人認爲係後人所作。編排序列爲《物不遷論》第一、《不真空論》第二、《般若無知論》第三、《涅槃無名論》第四，與實際撰述年代不符。今按《高僧傳》所列次序介紹。

《般若無知論》，爲僧肇協助鳩摩羅什重新譯出大品《般若經》之後所寫的論文，鳩摩羅什閱後贊曰：「吾解不謝子，辭當相挹。」此論把妙契法身的聖智「般若」與常人的認識「知」加以區別，以糾正對般若「紛然雜陳」的錯誤理解。全論分十一段，前二段是全論的總綱，用真俗二諦的方法，闡述了智與知的關係，在遣相蕩執之後，最後達到「無知無不知」的全體大用。後九段是設九個問難，一一加以解釋。論文首先辨別「聖智」與「惑知」，作爲「聖智」的般若，是完全把握「真諦」（實相）的直觀，它所排斥的祇是「惑取之知」，即對理性認識的片面執著。通過對「知」之局限性的否定，透顯出絕對、全面、無限的能觀之智與所觀之境。一般的「知」是一種「取相」活動，有所取就有所不取，而絕對的「真諦」是不能用「取相」活動加以分割、限定的。因此，能照的般若是無分別的（無知），所照的真諦也必須是無分別之相（無相）。去掉世俗認識「知」對外物的

執著，就是「虛其心」，將虛靈之心對一切事物作玄遠的觀照，就是「實其照」。由此達到「無知，故無所不知」的境界。亦即所謂「智有窮幽之鑒，而無知焉；神有應會之用，而無慮焉。神無慮，故能獨王於世表；智無知，故能玄照於事外。智雖事外，未始無事；神雖世表，終日域中。」

本論傳到南方，得到慧遠、劉遺民等當時佛教大學者的贊賞，對其中有些劉遺民不明白的問題，僧肇寫了著名的《答劉遺民書》，其中提到不能光從語言的表面去理解他論文的實質，「夫言跡之興，異途之所由興也。而言有所不言，跡有所不跡。是以善言言者，求言不能言；善跡跡者，尋跡所不能跡。」語言不可能把某種理論的深奧玄妙處完全表達出來，故要求「通心君子有以相期於文外」，領會其言外之意。

《物不遷論》，寫於《般若無知論》之後，在涉及宗教認識與世俗認識的關係時，「談真則逆俗，順俗則違真」。故取「近而不可知」的「物性」問題，聊以「動靜之際」，即通過討論事物、時間、運動等問題，進一步闡述般若的空觀理論。論文開始，就以「昔物不至今」這一命題可得出動與靜兩種主張爲例，表明世俗認識所用語言的悖論性質。同一事物之所以得出「動」、「靜」兩種結論，關鍵在於「觀察者」本身。持「物動論」者，將「我」看作是一個恒常體，故把今昔不同的事物連結起來，得出動的結論。持「物靜論」者，將「我」看作不是恒常體，每一刻都有「我」同一「物」相對應，則得出靜的結論。在這裏，時間、以及在時間中運動的事物，都是語言文字的運用，與「真實本身」並不相應。真實本身不能用還不遷來說，故消解這種語言悖論，祇能用「正言若反」的方法，也就是說「若勸而靜，似去而留」、「言去不必去，閑人之常想；稱住不必住，釋人之所謂往耳。」因此，寫作本論的目的不在於說「物不遷」本身，而是在真俗不二的方法論下指出「即動而求靜」，完整提法應該是「不釋動以求靜，故雖靜而不離動。」

《不真空論》，同樣貫穿着真俗不二的般若中觀精神，標榜「即萬物之自虛」。「不真」指假名，文中一再提到：「諸法假號不真」，「故知萬物非真，假號久矣」。萬物從假名看來是不真，執著假名構畫出來的諸法自性當然是空。但是，現象與本質不能分離，祇能在虛妄不真的現象中當下領悟到實相。當時研究般若學的有「六家七宗」之別，即本無宗、即色宗、識含宗、幻化宗、心無宗、緣會宗，以及本無宗的支派本無異宗。僧肇認爲以往的般若學派都不能正確地理解般若中觀思想，在主體與客體、本質與現象、無與有上，都陷人了「偏而不即」的理論混亂，故對以下三家主要的派別展開了批判。因此，本論可以看作一篇佛教傳人中國以來評判般若學說的簡明哲學史。

（一）批評心無宗。心無宗的代表人物是支愍度、竺法蘊和道恒等人，其主旨在於把「空」理解爲「無心於萬物」，祇是對於物不起執心，保持心神安寧清靜，但並沒有從境的方面去論證外部事物之「空（虛）」。故僧肇認爲：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」

（二）批評即色宗。即色宗的代表人物是支遁，「即色」兩字因其所著《即色游玄論》而得名。認爲「色」是人們認識到的名相概念，並非事物本身，「即色者，明色不自色，故雖色而非色也。」這就是「即色本空」。但般若中觀並不僅限於主體上的「空」，因爲色本身就是空，「夫言色者，但當色即色，豈待色色而後爲色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。」既然色獨立於人的認識之外，並非「色色而後爲色」（由於人們認爲它爲色，這纔成爲色），那就是說「當色即色」，色就是空，反過來也是一樣，空就是色。否則就把空與色割裂了。

（三）批評本無宗。「『本無』者，情尚於無多，觸言以賓無。故『非有』，有即無；『非無』，無亦無。」本無這一派的代表人物是道安及其同學竺法汰，偏重在「無」，因此，凡有言說，都是用以解「無」。「非有」是無，「非

無」也是無。認爲「無在萬化之前，空爲衆形之始。夫人之所滯，滯在末有。若宅心本無，則異想便息。」（見唐吉藏《中論疏·因緣品》引）這樣，「無」就從事物中獨立出來，成爲萬殊現象之後的本體。僧肇認爲，般若的精神是非有非無，空與假有統一不二。故「本無宗」的錯誤是：「此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？」

《涅槃無名論》，寫於鳩摩羅什寂後，論有十番答難，分爲九折十演，折者爲問難，演者爲答釋。初番演曰開宗，第二番折曰核體，演曰位體；第三番折曰徵出，演曰超境；第四番折曰搜玄，演曰妙存；第五番折曰難差，演曰辯差；第六番折曰責異，演曰會異；第七番折曰詰漸，演曰明漸；第八番折曰譏動，演曰動寂；第九番折曰窮源，演曰通古；第十番折曰考得，演曰玄得。全篇皆明有餘涅槃、無餘涅槃及大小乘不有、不無、無智、無得之義。論成之後，連同《秦秦王表》上姚興曰：「夫衆生所以久流轉生死者，皆由著欲故也。若欲止於心，即無復於生死。既無生死，潛神玄默，與虛空合其德，是名涅槃矣。」近人從體載、文筆、史實和思想諸方面分析，亦有認爲此篇不像爲僧肇所寫者。

僧肇用中國化的語言，基本忠實地表述了印度的般若中觀學，以「真俗不二」爲主線，闡述主體與客體、理性與直覺、世間與出世間的關係，提出「不釋動以求靜」、「即萬物之自虛」、「無知而無不知」等命題，對以前的格義佛教和六家七宗等般若學派作了批判性的總結，相當準確地發揮了般若性空學說。文筆優美，哲理深邃，智旭在《閱藏知津》中列爲中土「宗經論」中第一，近人譽爲「中華哲學文字最有價值之著作」（湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》）。

有關本書的注疏和研究著作有：陳代慧達《肇論疏》三卷、唐代元康《肇論疏》三卷、宋代遵式《肇論疏

科》一卷和《注肇論疏》六卷、宋代淨源《肇論中吳集解》三卷、《肇論集解食模鈔》二卷、宋代文才《肇論新疏》三卷和《肇論新疏游刃》三卷、明代德清《肇論略注》六卷，日本京都大學《肇論研究》等，現有今人徐梵澄《肇論》英譯本問世。（王雷泉）

注維摩詰經

〔後秦〕僧　肇

《注維摩詰經》，十卷，後秦僧肇撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本。《維摩詰經》（又名《維摩經》）是一部大乘經。主要內容是說，毗耶離（吠舍離）城富有的居士維摩詰，他深通大乘佛法，與文殊師利等人共同談論佛法，義理深奧，妙語橫生。宣揚達到解脫不一定要經過嚴格的出家修行生活，關鍵在於自身修養工夫如何，如果能做到「示有資生而恒觀無常，實無所貪；示有妻妾婇女，而常遠離五欲淤泥」，即爲「通達佛道」，是爲真正的「菩薩行」。

《維摩詰經》原先已有四譯：一、後漢嚴佛調譯，名《古維摩經》。二、三國吳支謙譯，名《維摩詰說不思議法門經》。三、西晉竺法護譯，名《維摩詰所說法門經》。四、西晉竺叔蘭譯，名《毗摩羅詰經》。僧肇出家前所讀的即是支謙和竺法護、竺叔蘭的譯本。後來多讀之下，他感到譯文的不足，並在經注的《自序》中說：「每

尋翫茲典，以爲棲神之宅，而恨支、竺（指支謙和竺法護、竺叔蘭）所出，理滯於文。常恐玄宗墜於譯人，北天之運，運通有在也。」（《注維摩詰經序》）

有鑒於此，僧肇遂於姚秦弘始八年（四〇六）與沙門一千二百人等在長安大寺請鳩摩羅什重譯此經。其間，僧俗虔誠，「一言三復，陶冶精求，名存聖意」，譯事極爲認真，終於使譯文做到文約而旨遠。僧肇根據羅什的旨意，結合「所聞」，注釋此經，並流行於世。

《注維摩詰經》是《維摩詰經》的注釋。全書分爲十卷：

卷一：有《自序》，解釋經題和此經初品《佛國品》。

卷二：釋第二品《方便品》、第三品《弟子品》前半部份。

卷三：釋《弟子品》後半部份。

卷四：釋第四品《菩薩品》。

卷五：釋第五品《文殊師利問疾品》。

卷六：釋第六品《不思議品》和第七品《觀衆生品》。

卷七：釋第八品《佛道品》。

卷八：釋第九品《入不二法門品》和第十品《香積佛品》。

卷九：釋第十一品《菩薩行品》和第十二品《阿閦佛品》。

卷十：釋第十三品《法供養品》和第十四品《囑累品》。

僧肇在《自序》中概括地論述了《維摩詰經》的主要內容。他說：「此經所明，統萬行則以權智爲主，樹德

本則以六度爲根，濟蒙惑則以慈悲爲首，語宗極則以不二爲言。凡此衆說，皆不思議之本也。至若借座燈王，請飯香土，手接大千，室包乾象，不思議之迹也。……非本無以垂迹，非迹無以顯本。本迹雖殊，而不思議一也。」《注維摩詰經》的注釋特點有下列幾點：

一、每句經文的釋文之首均冠以「某某曰」，如「肇（僧肇）曰」、「什（鳩摩羅什）曰」、「生（竺道生）曰」等，以表明此注釋的人是誰，決不掠人之美。

二、僧肇是擅長般若學的高手，因而「性空」之義在注釋中時有顯露。他認爲，「諸法本性自空，何假智空然後空耶？」而「智空」不過是「下空」，唯有「法空」才是「上空」（《注維摩詰經》卷五）。如果說「空」，那麼連「空相」本身也是「空」的，若「空相不空」，則「空」也成了「有」。

三、《老子》、《莊子》是僧肇原先研究過的，所以在本書中也留下了許多舊有思想的痕迹。比如說：「欲言其有，有不自生；欲言其無，緣會即形。會形非謂無，非無非謂有」（卷一），「有言於無言，未若無言於無言」（卷八），「欲言有耶，無相無名；欲言無耶，備應萬形」（卷九），即是比較明顯的例子。

《注維摩詰經》是第一部《維摩經》的注疏。以後隋代慧遠的《維摩經義論》、天台宗智顗的《維摩經玄疏》、《維摩經文疏》、吉藏《維摩經游意》、《維摩經略疏》和《維摩經廣疏》等，均受到該注不同程度的影響。

（夏金華）

佛國記

〔東晉〕法顯

《佛國記》，又名《天竺國記》、《歷遊天竺記傳》、《佛遊天竺記》、《佛遊天竺本記》、《法顯傳》、《法顯記》、《法顯行傳》、《釋法顯行傳》、《釋法顯遊天竺記》、《高僧法顯傳》、《昔道人法顯從長安西至天竺傳》、《法明遊天竺記》、《釋法明遊天竺記》、《三十國記》等，一卷（《隋書》卷三十三《經籍志·史部·雜傳類》作二卷）。東晉法顯撰，成書於義熙十年（四一四）。版本衆多，通行本有：一、南宋紹興二年（一一三二）湖州思溪圓覺禪院本，有一九五五年文學古籍刊行社影印本；二、汲古閣本，有一九二二年上海博古齋影印本；三、《五朝小說大觀》本；四、《四庫全書》及其影印本；五、《增訂漢魏叢書》本，有乾隆本、紅杏山房本、三餘堂本、大通書局石印本；六、《學津討源》本；七、《龍溪精舍全書》本；一九八六年上海古籍出版社版章巽校注本。

法顯（約三三八或三四二——四二三），十六國平陽郡平陽（治今山西臨汾西南）人。俗姓龔。三歲時，其父因前所生三子並齠齔而亡，害怕禍及第四子，乃度法顯爲沙彌（俗稱「小和尚」）。十歲，父亡，叔父逼以還俗，法顯以「欲遠塵離俗，故人道耳」相拒。曾與同學數十人割稻田中，遭饑民搶劫，法顯以因果報應說退之，乃爲衆僧嘆服。年二十，因志行顯明，恪守儀軌，受比丘戒，爲正式僧人。深感漢地經籍稀少，譯本多誤，

立志前往西土求經。後秦弘始元年，即東晉隆安三年（三九九），與慧景、道整、慧應、慧嵬等十一僧，自長安出發，前往天竺（印度）尋訪經律。度沙漠，越葱嶺，翻雪山，順着人骨前行，歷三十餘國而至天竺。遊北天竺，修行王舍城、迦施國。入中天竺，學習梵語梵文，得《摩訶僧祇律》、《薩婆多律抄》、《雜阿毗曇心》、《綖經》、《方等泥洹》等典籍。南下渡海，於師子國得《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含》、《雜藏》等漢地所無佛書。一日，法顯見中國所產白團扇，悽然思歸。搭乘海舶東歸，歷盡風浪，於義熙十年（四一四）隨風飄至青州長廣郡牢山（今山東嶗山）南岸。青州太守李嶷請法顯駐留弘法，法顯因帶回經律尚未譯出，辭別。南下至建康（今江蘇南京）道場寺，與天竺禪師覺賢合作，譯有《六卷泥洹》、《摩訶僧祇律》、《方等泥洹》、《綖經》、《雜阿毗曇心》等經論六部二十四卷。其間應慧遠之請，曾於義熙十二年，來至廬山。後至荊州，卒於新寺，是年八十二歲（一作八十六歲）。著有《佛國記》。生平事蹟見《佛國記》、梁僧祐《出三藏記集》卷十五《法顯傳》、慧皎《高僧傳》卷三《法顯傳》。

法顯西行取經及浮海東歸，記載沿途活動、見聞與感想。歸國后，「欲令賢者同其聞見」，整理所見，而成是書。

《佛國記》是中國僧人西行求法及東歸祖國的旅行記。全書對於所經歷三十國的山川風光、物資經濟、社會風貌、歷史文化、禮佛奉教、政治活動均有扼要記載，是中國與印度、巴基斯坦、斯里蘭卡等國海陸交往的最早詳細記錄。

全書由七個部份內容組成：一、立志求經。二、自長安至度葱嶺。三、遊北天竺、西天竺。四、中天竺、東天竺記遊。五、師子國遊記。六、浮海東還及譯經。七、結語。書後有慧遠跋。

本書於陳述遊學訪經生涯的同時，還抒發其真摯複雜的心情。他與道整初到拘薩羅國舍衛城南之祇洹精舍，忽而「念昔世尊住此二十五年，自傷生在邊地，共諸同志遊歷諸國，而或有還者，或有無常者，今日乃起佛空處，愴然心悲。」此種樂極而悲的心情，在遊王舍新城時也有所流露：法顯於新城中買香、華、油、燈，由二舊比丘送法顯上耆闍崛山。華、香供養，然燈續明。慨然悲傷，收淚而言：「佛昔於此住，說《首楞嚴》。法顯生不值佛，但見遺迹處所而已。」這種感情自然與思及同伴中途而死有關。「在度小雪山時，山北陰中遇寒風暴起，人皆噤戰。慧景一人不堪復進，口出白沫，語法顯云：『我亦不復活，便可時去，勿得俱死。』於是遂終。法顯撫之悲號：『本圖不果，命也奈何！』復自力前，得過嶺。」歷盡生死，來至佛國，自卑而稱漢地爲邊地，但心中卻時時眷戀故國。「法顯去漢地積年，所與交接悉異域人，山川草木，舉目無舊，又同行分披，或留或亡，顧影唯己，心常懷悲。忽於此玉像邊見商人以晉地一白絹扇供養，不覺悽然，淚下滿目。」

書中記敘佛教在我國西域和印度的盛行情況。鄯善「國王奉法。可有四千餘僧，悉小乘學。諸國俗人及沙門盡行天竺法，但有精麤。從此西行，所經諸國類皆如是。」「嶺東六國諸王，所有上價寶物，多作供養，人用者少。」印度諸國也處處信佛崇佛，如罽饒夷城，凡「佛於此中說法、經行、坐起，盡起塔。」還記載了與信奉佛教相關的習俗。于闐「人民星居，家家門前皆起小塔，最小者可高二丈許。」印度境內的中天竺，「舉國人民悉不殺生，不飲酒，不食葱蒜，唯除旃荼羅。旃荼羅名爲惡人，與人別居，若入城市則擊木以自異，人則識而避之，不相唐。」由此而影響社會經濟，「國中不養豬、雞，不賣生口，市無屠、酤及沽酒者。」又多記佛的傳說，如「出祇洹東門，北行七十步，道西，佛昔共九十六種外道論議，國王、大臣、居士、人民皆雲集而聽。時外道女名旃柘摩那起嫉妬心，及懷衣著腹前，似若妊身，於衆會中謗佛以非法。於是，天帝釋即化作白鼠，齧其

腰帶斷，所懷衣墮地，地即劈裂，生入地獄。」

《佛國記》在地理上頗有成就，記載所經歷地區的地形、土壤、氣候、生物，有時還與中國相比較。

法顯記載甘肅、新疆一帶的沙漠說：「沙漠中多有惡鬼熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸，遍望極目，欲求度處則莫知所擬，唯以死人枯骨爲標志耳。」又說：「自敦煌度沙河，行十七日計可千五百里，得至鄯善國（今新疆諾羌），則地崎嶇薄瘠。」

又記西陲帕米爾高原區的地理環境：「嶋又國（今新疆什庫爾干），其地山寒，不生餘穀，唯熟麥耳。衆僧受歲已，其晨輒霜。……自葱嶺已前，草木果實皆異，唯竹及安石榴、甘蔗三物，與漢地同。」自此西行一月，「得度葱嶺。嶺冬夏有雪。又有毒龍，若失其意，則吐毒風、雨雪、飛砂、走石。遇此難者，萬無一全。」

接着描述印度河地區的地形及交通、氣候。說在北天竺陀歷（今克什米爾西北部印度河北岸達地斯坦之達麗爾）「順嶺西南行十五日。其道艱阻，崖岸嶮絶。其山唯石，壁立千仞，臨之目眩，欲進則投足無所。下有水，名新頭河（今印度河）。昔人有鑿石通路，施傍梯者，凡度七百。度梯已，躡懸絙過河。河兩岸相去減八十步。」到西印度後，法顯筆下的塞費德科山脈山峰是：「雪山冬夏積雪。山地陰中遇寒風暴起，人皆噤戰。」從跋那國（今巴基斯坦北部之邦努）「東行三日，復度新頭河，兩岸皆平原。」

繼而敘說中天竺、南天竺地區。中天竺一帶，「寒暑調和，無霜雪。」又說「自渡新頭河，到南天竺，迄於南海（今馬拿爾灣），四五萬里皆平坦，無大山川，正有河水。」所記地區，即今德干高原，西高東低平均海拔約六百米。其南北距離二千數百公里。高原上的鷄足山（今佛陀伽耶東南東二十哩之婁播山）「劈山下人，人處不容人，下人極遠有傍孔，伽葉全身在此中住。」並說「此山榛木茂盛，又多師（獅）子、虎、狼，不可妄行」。

又記師子國（斯里蘭卡）地理狀況。法顯自多摩梨帝國的都城（今印度西孟加拉邦坦姆拉克附近）乘「載商人大舶，汎海西南行，得冬秋信風，晝夜十四日，到師子國」。「其國本在洲上，東西五十由延，南北三十由延。」周圍有百餘小島。氣候和適，無冬夏之異，草木常茂，田種隨人，無所時節。物產多出珍寶珠璣。

從師子國東歸，法顯記載海上交通。他說航行全憑信風。信風即季風。一般「可五十日便到廣州」。法顯歸國時，因「更值大風」，誤期數月而至青州長廣郡牢山。海上航行，但見「大海彌漫無邊，不識東西，唯望日月星宿而進。若陰雨時，爲逐風去，亦無準。」海中情狀是「深無底」，「當夜闇時，但見大浪相搏，晃然火色，黿鼉水性怪異之屬。」海面下有礁石，法顯稱爲伏石，船舶一旦爲其所撞觸，「則無活路」。

《佛國記》是我國現存最早的僧人長途遊記。它除個別處有誤之外，正確地反映當時自然與人文因素在地域上的分佈情況，是研究歷史自然學和古西域及印度諸國歷史、宗教的寶貴資料。所記白龍堆沙漠概貌、高山冰川地形特徵、印度河流域及印度高原概況，都是值得一提的地學成果。所敘度沙漠、越險嶺、遊南亞、涉重洋，所表現的窮幽歷險精神，也是堪爲樣板的田野考察精神。它對中國邊疆地理和域外地理的發展，都有所貢獻。北魏酈道元撰《水經注》，有二十餘處引用《佛國記》。其影響還遠及於國外，日本早就有人閱讀研究，十九世紀時在英法等國先後出版譯本。

關於《佛國記》的研究著作有：近人丁謙《晉釋法顯佛國記地理考證》、今人岑仲勉《佛遊天竺記考釋》、賀昌群《古代西域交通與法顯南海巡禮》、章巽《法顯傳校注》、日人足立喜六《考證法顯傳》、《法顯傳——中亞、印度、南海紀行的研究》等。（賀聖迪）

大般涅槃經集解

〔梁〕寶　亮等

《大般涅槃經集解》，又名《大般涅槃經義疏》、《大般涅槃疏》、《涅槃經集解》，七十一卷。梁代寶亮等撰，成於梁天監八年（五〇九）。通行本有：《大正藏》本等。

寶亮（四四四——五〇九），俗姓徐。祖籍東莞（今山東莒縣），因避晉亂移居東萊弦縣（今山東掖縣）。寶亮十二歲出家，從青州道明學習經論，博通睿解。受具足戒後，南至京邑，住中興寺，專心致於禪思。其時，齊竟陵文宣王聞其道行，親造其寓所，請爲法匠。不久，住於靈味寺，盛宣《涅槃》、《法華》、《成實》、《無量壽》、《維摩詰》、《首楞嚴》、《遺教》、《彌勒下生》、《勝鬘》、《優婆塞戒》等經論，席間辯鋒縱橫而無所滯，問者皆能盡其所問。寶亮還常與寶光交游，曾施予納衣。梁天監八年五月，奉武帝之勅，與道生等十餘人撰集《大般涅槃經集解》。書成後，不久即圓寂於靈味寺。文宣王曾讓人繪寶亮之像，供奉於普弘寺。弟子有僧旻、法雲、僧遷等。事蹟見《高僧傳》卷八等。

《大般涅槃經》是一部大乘經，有北本和南本之別。北本《大般涅槃經》爲四十卷十三品，由北涼曇無讖譯出。主要講述佛身常在、一切衆生皆有佛性、一闡提成佛等大乘佛教思想；南本《大般涅槃經》爲三十六卷

二十五品，是南朝劉宋慧觀、慧嚴、謝靈運等人對照法顯所譯的六卷《泥洹經》，對北本《大般涅槃經》進行潤色修訂而成的。《大般涅槃經集解》（以下簡稱《集解》）即是一部集錄諸家有關《南本涅槃經》思想學說的經疏。

《集解》卷一首載道生、僧亮、法瑤、曇濟、僧宗、寶亮、智秀、法智、法安、曇準十位僧人和梁武帝所撰之《序》十一篇。其中梁武帝之《序》說：「非言無以寄言，言即無言之累；累言則可以息言，言息則諸見競起，所以如來乘本願以託生，現慈力以應化，離文字以設教，忘心相以通道，欲使珉玉異價，涇渭分流。制六師而正四倒，反八邪而歸一味，折世智之角，杜異人之口，導求珠之心，開觀象之目；救燒灼於火宅，拯沉溺於浪海。故法雨降而爝種更榮，慧日昇而長夜夢曉，發迦葉之悱憤，吐真實之誠言。雖復二施等於前，五大陳於後，三十四問參差異辯，方便勸引，各隨意答，舉要論經，不出兩途，佛性開其本有之源，涅槃明其歸極之宗。非因非果，不起不作，義高萬善，事絕百非，空空不能測其真際，玄玄不能窮其妙門，自非德均平等，心合無生，金牆玉室，豈易人哉！有青州沙門釋寶亮者，氣調爽擢，神用俊舉，少貞苦節，長安法忍，耆年愈篤，齔齒不衰，流通先覺，學孳如也。後進晚生，莫不依仰。以天監八年五月八日勅亮撰《大涅槃義疏》，以九月二十日訖，光表微言，贊揚正道，連環既解，疑網雲除，條流明悉，可得略言。朕從容暇日將欲覽焉，聊書數行，以爲記剏云爾。」

《集解》一書採用隨處揭舉諸家撰者之解說，用以闡釋經文的方法。諸家之中，以上述十家爲最著名。此以《集解》所引諸家有關涅槃佛性說爲例，說明本書的特點。

道生主張「佛性本有」之說，例如：「苟能涉求，便反迷歸極。歸極得本，而似始起。始則必終，常之以昧。

若尋其趣，乃是我始會之，非照今有。有不在今，則是莫先爲大。既云大矣，所以爲常。常必滅累，復曰般泥洹也。」（《集解》卷二）

另一位僧人法瑤，則認爲理是正因佛性。他說：「衆生有成佛之理。理由慈惻，爲女人也。成佛之理，於我未有用，譬貧也。」（卷十八）

又說：「佛性之理，終爲心用。雖復暫爲煩惱所隱。」「受教之徒，聞見佛性，方生信解。身中乃有此之勝理，生奇特想也。」（同上）

涅槃名師僧宗也贊成法瑤的觀點，執「理」爲佛性。《集解》引用他的話有：「佛性是理，不斷此也。」（卷十四）「性理不殊，正以隱顯爲異。」（卷十九）「佛性之理，萬化之表，生死之外。」（卷四十七）

同時，僧宗還倡導神明即正因佛性說。如《集解》所引：「正因者即神明。緣因者即萬善。」（卷十七）「言此神明，是佛正因。」（卷六十六）

此一思想，本書作者實亮也深爲認同。他說：「而今教之興，乃在開神明之妙體也。」「神明妙體即謂佛性。佛性之體者，妙質恒而不動，用常改而不毀。無名無相，百非不辨。」（卷一）

這種思想觀點影響很大，不僅僧人風而從之，甚至連梁武帝也引此撰寫《立神明成佛性義記》來闡明神明不滅的觀點。總之，《集解》除引用卜家注疏外，還兼及曇讖、曇愛、道慧、慧朗、敬遺、法蓮、慧令等人的思想學說，內容十分豐富、深刻。

《大涅槃經》是大乘佛教中的重要經典，《集解》是現存涅槃經注疏中之最古者，對於研究整理南北朝時期佛教思想資料具有重要價值。（夏金華）

弘明集

〔梁〕僧祐

《弘明集》，十四卷。梁僧祐編，成於天監六年（五〇七）至天監十三年（五一四）之間。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

僧祐（四四五——五一八），俗姓俞，彭城下邳（今江蘇睢寧西北）人，幼年入建初寺禮拜時，奉僧範爲師。十四歲到定林寺出家投法達門下。法達大師「戒德精嚴，法門棟樑」（見《高僧傳·僧祐》）。受戒以後，師事律宗巨匠法穎。此後，他隨侍法穎，盡心鑽研戒律二十多年，終於精通律藏，而聞名於世。齊建元四年（四八二）法穎大師圓寂（逝世）後，他受齊竟陵王蕭子良之請，爲其講授律學，聽衆七、八百人。又奉齊武帝敕，往三吳（今湖州、蘇州、紹興）去試簡僧衆，並講《十誦律》，弘傳戒法。入梁後，更受朝廷崇敬，經常「乘輿入內殿，爲六宮受戒」。著作尚有：《釋迦譜》五卷、《出三藏記集》十五卷（以上見存）、《世界記》五卷、《薩婆多部相承傳》五卷、《法苑集》十四卷、《十誦義記》十卷、《法集雜記傳銘》七卷（以上已佚）。其中以《出三藏記集》與《弘明集》影響最大。生平事蹟見梁慧皎《高僧傳》卷十一。

《弘明集》是一部現存最早的佛教文集，也是研究東漢至梁代儒釋道三教關係的重要思想資料。全書共

收錄文論書表等一百八十四篇，以佛教有關護法性質的文章爲主，兼收論敵的作品。其中，東漢一篇，東晉四十七篇，劉宋三十九篇，南齊十五篇，梁代七十二篇、姚秦十篇。作者一百二十二人，其中絕大多數爲王臣士子，沙門僅十八人（不包括作者）。所述的內容包括：泛釋世人對佛教的非議，專駁道教的詰難，論釋因果形神，敘述佛教與朝廷間的交涉（尤其是關於沙門是否應當跪拜王者的爭論），討論佛教儀規，抽繹佛法大義，檄討外道異說及影響身心的「魔障」等。

各卷情況如下：

卷一：論著兩篇。

卷首有僧祐作的序言，敘述了編寫此文的目的——「撰古今之明篇，總道俗之雅論，其有刻意剪邪建言衛法」。並釋題目：「夫道以人弘，教以文明，弘道明教，故謂之《弘明集》」。

所收的論著中，《牟子理惑論》（原名《治惑》），漢牟子作。本文共分三十七章，以問答形式解釋當時世人學子對佛教的懷疑、譏毀。開篇簡介了牟子的事蹟，接着回答了仲法初傳史事及佛教禮制、解釋了沙門違法問題，佛教義理與儒、道的異同，闡述了佛教的因果報應、神不滅及夏夷問題。

《正誣論》，未詳作者。針對《老子化胡經》的觀點，及一般人所注意的吉凶壽夭災祥等問題，作者引用三代賢君的出生和他們的言論、歷史典故，爲佛教辯誣。

卷二：論著一篇。

《明佛論》（又名《神不滅論》），劉宋宗炳作。作者對晉宋之際所爭辯的神滅問題，提出自己看法，主張神不滅說。內中述說了神不滅的理由及形神關係。認爲「世事善惡，皆心神所爲」。並引儒、道經典闡明佛理。

卷三：書啓五篇，論著一篇。

《喻道論》，晉孫綽作。作者對當時爭論的本末（後世爲體用）問題，提出佛教的主張。並對儒、佛關係提出明確論斷，文曰「佛即周孔，周孔即佛，蓋內外名之耳」，「周孔救時弊，佛教明其本耳，共爲首尾，其致不殊」。

《與宗居士書》等書啓五篇，皆屬何承天與宗炳之間就《白黑論》展開的論辯。爭論的焦點是：孔釋之異同，佛教的輪迴報應，三世因果問題。何承天贊同慧琳的觀點（《白黑論》在論證儒釋異同時，雖主張兩家殊途同歸，但意在抑佛揚儒），而宗炳反對其說，在《答何衡陽書》中對《白黑論》進行了有力的駁斥。

卷四：書啓五篇，論著一篇。

《達性論》，劉宋何承天作。文中主張人死神滅，無有三世，並對佛教的神不滅論及因果報應思想進行了批駁。

《釋達性論》等書啓五篇，劉宋顏延之與何承天之間就《達性論》展開的論辯。論辯焦點是神滅、因果報應等問題。

卷五：論著七篇，書啓四篇。

《更生論》，東晉羅含（字君章）作。作者主張「群生代謝，萬物都有更生。神質（形）離合，雖變而不失其舊」。因此，他在文中提出「神之與質，偶有離合」，「今生之生，即爲昔生」等「更生」的理論。

《與羅君章書》等書啓兩篇，是劉宋孫盛與羅含之間就《更生論》展開的論辯。孫盛不同意羅含的觀點，致書羅含，提出「形既粉散，知（神）亦如之，粉錯混淆，化爲異物。他物各失其舊，非復昔日」的反更生說法。

羅含回信予以反駁。

《神不滅論》，劉宋鄭鮮之（又名道子）作。文中引薪火之喻論證神不滅。

《新論形神》，東晉桓譚（字君山）作。文中反對「長生不死」的神仙之說，以燭火喻形神，斷言精神不能離開人的形體而獨立存在。人由生到死，如四時代謝。

《沙門不敬王者論》（並序），東晉慧遠作。針對庾冰、桓玄的「沙門敬王」說（僧人在面見帝王時，應跪拜，而不應合掌致禮），提出沙門不應敬王的主張，文分五節以述之。主張出家人應按出家人的儀規行事，在家人應按在家人的禮節行事，不能强制出家人依遵在家人的禮節。「在家奉法，則是順化之民，情未變俗，跡同方內，故有天屬之愛，奉主之禮」，而「出家修道，乃方外之賓，跡絕於物，遯世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遯世則宜高尚其跡」、「內秉天屬之重，而不違其孝，外闕奉主之恭，而不失其敬」。這是沙門不應敬王的主要觀點和理由。

《沙門袒服論》，東晉慧遠作。主要論說沙門袒服的原委。

《難袒服論》等書啓二篇，是東晉何鎮南與慧遠之間就「沙門袒服」問題展開的論辯。何鎮南認爲，沙門有袒與先王所言相違，「故老明兵凶處右，禮以喪制不左」。慧遠回信說明，沙門與世人的追求和愛好本來就不同，所以禮制儀規亦不一樣。

《明報應論》，慧遠作。以問答形式論述了形神關係及因果報應問題。並說明了衆生輪迴於生死，而未能解脫的原因是由於無明、貪愛。

《三報論》，慧遠作。作者針對俗人疑善惡無現驗證，論述了佛教的報應說有三種類型：現報（當生受

報）、生報（當生作業，來生受報）、後報（需經許多生才受報）。

卷六：論著三篇，書啓五篇。

《釋駁論》（並序），東晉道恒作。晉義熙年間，江左有袁、何二人，諷刺時政，依韓非的《五蠹》之篇，發「五橫」之說，將沙門列爲「五橫」之一。作者針對此說，引儒喻佛，給予了駁斥。

《正二教論》，劉宋明僧紹作。文中對道士顧歡的《夷夏論》所謂「全形守祀」是「繼善之學」（道教），「毀貌易形」是「絕惡之學」（佛教），「道教適於中夏，佛教適用於西戎，不可以中夏之性，效西戎之法」等觀點，從「教有方圓」、「寂感道通，在物必暢，佛以一音，隨類受悟」、「夷夏未殊，而俗之所異」等方面加以駁斥。

《門律》（又名《門論》），南齊張融作。他認爲佛、道相通，本質相同，只是出生地不同而已，周顒不該專尊佛而輕慢於道。

《難張長史門論》（並問答）等書啓三篇，是張融與周顒之間就《門律》展開的論辯。周顒反對《門律》的觀點，並對其中「致本則同」中何謂「本」提出疑問。認爲佛、道本質、宗旨不同，「道教以二篇爲主，佛教以般若爲宗。二篇所貴，義極虛無，般若所觀，照窮法性」。

《與顧道士書折夷夏論》等書啓兩篇，是劉宋謝鎮之寫給顧道士的兩封信。主要是反駁《夷夏論》的觀點的。第一封信中說：「三才（天、地、人）所統，豈分夷夏？」「七寶，人之所愛，故華、夷同貴；恭敬，人之所厚（喜歡），故九服（九等地區，泛指藩屬）攸敦。」主張人的性情禮儀，天下都是一樣的，無夷、夏之別。在第二封信中，作者說明佛、道之異，在於佛教圓滿，道教俗化，道教只達到盡美，未達盡善，佛教才是盡善盡美的教說。

卷七：論著四篇。

《難顧道士夷夏論》（並書），劉宋朱昭之作。作者在論中批評顧歡，不該作《夷夏論》，挑起紛爭。並逐條分析，以反問法駁斥顧歡之論。

《諮顧道士夷夏論》（並書），劉宋朱廣之作。文中從佛、道二教的分歧駁《夷夏論》。

《駁顧道士夷夏論》，劉宋慧通作。作者以歷史史實駁顧道士的長生不死之說。說：「舜有蒼梧之墳，禹有會稽之陵，周公有改葬之篇，仲尼有兩楹之墓，曾參有啓足之辭，顏回有不幸之嘆」。從道教與道家的區別入手，引典故、諺語對《夷夏論》進行了諷刺。認爲道教的經典只有《老子》五千言是真實可靠的，其餘非真籍。

《戎華論折顧道士夷夏論》，劉宋僧敏作。作者認爲，佛教的作用，在於自身建設，並具體敘列出佛、道二教的區別。

卷八：論著三篇。

《辯惑論》（並序），南齊玄光作。作者列數道教有「五逆」、「六極」之罪。

《滅惑論》，梁劉勰作。作者針對道士托名張融作的《三破論》中關於佛教「入國破國，入家破家，入身破身」的說法，予以破斥。

《釋三破論》，南齊僧順作。全論共分十九條，對《三破論》中的問難，逐條解釋。主張佛教入國有助王化；入家增添六睦之美，入身可幫助解脫入身的累贅。「佛家以三界爲火宅，老氏以形骸爲糞土」。

卷九：論著三篇，書啓一篇，義記並序注一篇。

《立神明成佛義記》(並沈績序注)，梁武帝作，沈績注。主要闡明成佛以心爲正因的道理。文曰：「心爲正因，終成佛果」，「心爲用本，本一而用殊，殊用自有興廢，一本之性不移」。

《難神滅論》(並序)，梁蕭琛作。作者以「靈質分途」、「神與形離」、「形傷神不害」立論，駁斥范縝《神滅論》中「形有則神存，形謝則神滅」、「形稱其質、神言其用，形之與神，不得相異」的觀點。

《難神滅論》(並啓詔)，梁曹思文作。作者就《神滅論》中「人死神滅」的形神關係，提出生者則「合而爲用」即形神合爲一體，死者則「形亡神逝」即形亡而神不亡。

《答曹舍人》(並啓詔)，梁范縝作。他反駁曹思文的《難神滅論》，堅持自己神滅主張。

《重難神滅論》，曹思文作。重駁范縝的神滅理論。曹思文的兩篇問難，皆未駁到范縝神滅論的要害。所以他在給梁武帝的奏章中曰「思文情識愚淺，無以折其鋒鋭」。

卷十：詔書一篇，書啓六十三篇。

《敕答臣下神滅論》，梁武帝作。他斥責范縝的《神滅論》爲「違經背親」。

《釋法雲與王公朝貴書」(並公王朝貴六十二人答書)，釋法雲等六十三人作。大致內容都是反對范縝的神滅理論，其中多有附和梁武帝觀點的。

卷十一：書啓二十七篇。

《答宋文皇帝讚佛教事》，劉宋何尚之作。文中叙述了宋文帝贊揚仲教之事，如：「若使率土之賓皆純此化，則吾坐致太平」。總之贊揚佛教有助于化。

《與高明二法師難佛不見形書》等書啓七篇，是劉宋李淼與道高、道明二法之間論辯「佛教示現，感應之

事」。李淼認爲，佛陀既有無量方便法門，「何以不見真形於世」，因不見形而不信佛。二法師回信以「如來應物有三」解說之。

《與孔中丞書》等書啓四篇，南齊蕭子良與孔雅珪之間論辯的書信。內容涉及佛教的本末問題。論心源一本。

《與恒標二公勸罷道書》等書啓七篇，是後秦主姚興勸道恒、道標二法師還俗參政，而兩法師決意辭世從道，不受爵祿，並婉言辭謝的往來書信。最後姚興致書鳩摩羅什、僧遷、僧䂮，欲通過他們勸恒、標二師還俗參政，僧䂮回書，說明參政不一定非還俗，「袈裟之中亦有弘益」。

《與慧遠法師書》等書啓二篇，是桓玄與慧遠之間的往來書信。桓玄認爲，「今世道士(指僧尼)外毀儀容而心過俗人」。慧遠反駁其說，認爲「今世道人，爲使幽冥有枉，故當不謝於俗人，外似不盡，內若斷金」。

《辭劉刺史舉秀才書》等書啓六篇，齊僧嚴與劉君白之間的書信。劉君白勸僧嚴還俗從官，僧嚴謝絕。卷十二；書啓表詔四十篇。卷首有僧祐作的序。

所收書啓表詔中，《與釋道要書》等書啓三篇，東晉習鑿齒等作。其中，一篇爲習鑿齒請道安弘法書，餘二篇是張新安與譙王之間關於孔釋之教的論辯。譙王認爲，儒理亦備，無需佛教，張新安認爲孔教不全，未及世間報應(三世因果)與出世法理。

《與沙門論踞食書》等書表八篇，劉宋鄭道子、范泰、慧義等作。主要論辯沙門踞食問題。范泰在三篇上表中强調「聖人因事制戒，隨俗變法」，故在給慧義信中勸沙門捨佛理就儒理，說「一國偏法，非天下通制」、

「外國之律非定法也」，慧義等回信反駁，認爲佛之戒律，不能妄改「不可改偏從方，求不異之和」。

《奏沙門不應盡敬》等表詔合等篇，東晉尚書令何充等與庾冰之間關於「沙門敬王」的爭辯之作。何充在三篇上表中奏請晉成帝，主張沙門不應敬（指跪拜）王，而庾冰代晉成帝下詔，令沙門敬王。

《與八座論沙門敬事書》等書啓十一篇，係晉太尉桓玄與桓謙、中令王謐之間關於沙門敬王的爭辯之作。桓玄逐條發難，王謐就桓玄的發難逐條反駁。

《與慧遠法師書》等書啓並詔八篇，桓玄等作。三篇書啓是桓玄與慧遠之間問答。針對桓玄的問難，慧遠以處俗弘教與出家修道之別以解答桓玄的疑難。桓玄被慧遠的高深佛理及德行所折伏，下詔「許沙門不敬王事」。

《與僚屬沙汰僧衆教》等書啓並詔四篇，桓玄、慧遠等作。桓玄見一些披着僧人的外衣，混入佛門的一些不法之徒，外表似僧人卻暗行俗事，要求沙汰僧尼。慧遠爲純清佛門，回信表示感激，認爲料簡沙門的範圍可以擴大，但凡合乎戒律，長年修道，年長者可以不在料簡之例。所以桓玄在下詔沙汰僧尼時說「唯廬山道德所居，不在搜簡之例」。又支道林寫信於桓玄，爲沙門求名籍，道盛奉請齊武帝檢試僧事，使佛門更純。此四篇皆屬護教的書文。

卷十三：文三篇。

《奉法要》，晉郗超作。簡要闡發佛教的基本教義、教規。如三歸、五戒、六齋、十善、五蓋、六情等。

《庭誥一章》，劉宋顏延之作。指出佛、道之別在於，道教重在煉形，佛教重在治心。

《日燭》，王該作。闡述了生死之源，標明善惡報應。

卷十四：文三篇，論著一篇。

《檄太山文》，竺道爽作。爲佛徒批評道徒之文，內中批判泰山道士殺生祭鬼等邪行：「假東嶽之道，託山居之靈，因游魂之枉詐，惑俗人之愚情，彫匠神典，僞立神形」、「外有害生之毒氣，內則百鬼之流行」。

《檄魔文》，釋智靜作。論佛法御世，破外道邪說。

《破魔露布文》，釋寶林作。敘述了佛陀住世，以戒刀、禪弓、慧劍，摧毀三毒（貪、瞋、癡）、七慢、十惡等種種魔窟，以師子之吼（喻佛說法），刺以苦空之音。最後濯八解（八解脫戒成就八種功德，即爲八功德水）之清池，遊說持之廣苑，居慈悲之殿，道王三界，德被十方。

《弘明論》（又名《弘明集後序》），僧祐作。這是對全書內容的總結和評說。作者重申撰文的目的是「爲法御侮」，並對當時世人對佛教的疑難——六疑，進行了逐條反駁。闡明了本書的主要宗旨——破斥異端，保護佛教。

《弘明集》是一部佛教的珍貴文集，它兼收了信佛與排佛兩種不同觀點的文章，保存了佛教傳入中國的最初數百年間，所發生的一些重大的理論抗爭和事件的原始資料，故問世以來，深受僧俗二衆，朝臣、學子的關注，成爲中國佛教史，特別是中國佛教思想史的重要文獻。是研究中國佛教，尤其是佛教與儒道關係的必不可少的資料。《四庫全書總目提要》稱它是「六代遺編，流傳最古，梁以前名流著作，今無專集行世者，頗賴以存」。（聖　緣）

出三藏記集

〔梁〕僧　祐

《出三藏記集》，又名《出三藏集記》、《三藏集記》、《出三藏記》，簡稱《僧祐錄》、《祐錄》，十五卷。梁僧祐撰，約成於天監九年（五一〇）至天監十三年（五一四）之間。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《出三藏記集》是梁以前衆多的佛經目錄中唯一流傳至今的著作。原書沒有收典總數，據隋費長房《歷代三寶紀》卷十五的統計，本書共收佛典「二千一百六十二部四千二百二十八卷」。

全書大致可分爲四部份：

一、撰緣起（卷一）。記叙天竺（印度）結集經律論「三藏」的經過，以及漢地傳譯佛典的初況，尤其是對一些佛教名詞術語所作的前後不同的翻譯。包括：集三藏緣起（出《大智度論》）、《十誦律》五百羅漢出三藏記、《菩薩處胎經》出八藏記、胡漢譯經音義（又作「文字音義」）同異記、前後出經異記。凡五項。

二、詮名錄（卷二至卷五）。叙列東漢至梁代翻譯佛經和述作的名稱、卷數、譯撰者、譯時、同異、存佚、真僞等情況。卷二：新集經論錄（又作《新集撰出經律論記錄》）、新集異出經錄（又作《新集條解異出經錄》）、

新集表序四部律錄（有目無文，疑與卷三《新集律來漢地四部序錄》相差無幾），凡三錄。卷三：新集安公占異經錄；新集安公涼土異經錄；新集安公關中異經錄；新集律分爲五部記錄（出《毗婆沙》）；新集律分爲十八部記錄；新集律來漢地四部序（又作「記」）錄，凡七錄。卷四：新集續撰失譯雜經錄，凡一錄。卷五：新集抄經錄；新集安公疑經錄；新集疑經僞撰雜錄（又作《新集疑經錄》）；新集安公注經及雜經志錄；小乘迷學竺法度造異儀記；長安叡（慧叡）法師《喻疑論》，凡四錄二文。

三、總經序（卷六至卷十一）。集錄漢地僧俗爲漢譯佛典作的前序及後記一百二十篇。卷六：未詳作者《四十二章經序》、康僧會《安般守意經序》、道安《陰持入經序》、《人本欲生經序》、康僧會《法鏡經序》等十篇。卷七：道安《道行經序》、《合放光・光讚略解》、支敏度《合首楞嚴經後記》、未詳作者（當爲支謙）《法句經序》等二十篇。卷八：支道林《大小品對比要抄序》、慧觀《法華宗要序》、僧叡《思益經序》、僧肇《維摩詰經序》、道朗《大涅槃經序》等十九篇。卷九：僧祐《菩薩善戒・菩薩地持二經記》、未詳作者《四阿鋡抄序》、慧遠《廬山出修行方便禪經統序》、法慈《勝鬘經序》、劉虬《無量義經序》等二十四篇。卷十：嚴佛調《沙彌十慧章句序》、道標《舍利弗阿毗曇序》、未詳作者《僧伽羅刹經序》、慧遠《三法度經序》等二十一篇。卷十一：僧叡《中論序》、僧肇《百論序》、僧叡《十二門論序》、周顒《成實論抄序》等十六篇。卷十二：宋明帝敕中書侍郎陸澄撰《法論目錄序》、齊太宰竟陵文宣王《法集錄序》、僧祐《法集總目錄序》等十篇。

四、述列傳（卷十三至卷十五）。收錄後漢至南齊的僧人（以譯經僧爲主，兼及義解僧和求法僧）傳記三十二篇。卷十三：安世高、支讖、康僧會、朱士行、支謙、竺法護傳等十二篇。卷十四：鳩摩羅什、佛陀耶舍、曇無讖、求那跋陀羅傳等十篇。卷十五：道安、慧遠、道生、法顯、智猛傳等十篇。

上述四部份中，真正屬於佛經目錄（又稱「衆經目錄」）的，是「詮名錄」中除《小乘迷學竺法度造異儀記》和《喻疑論》二文以外的十五錄（內闕《新集表序四部律錄》），始卷二的《新集經論錄》，終卷五的《新集安公注經及雜經志錄》。至於「撰緣起」、「總經序」和「述列傳」三部份，則主要是譯經緣起的介紹、經序和人物略傳，從體裁來講，并不是目錄。

先是東晉道安在襄陽校閱衆經，釐正訂考，編撰了佛經目錄學的名作《綜理衆經目錄》（簡稱《道安錄》、《安錄》）一卷。全書共立七錄：經論錄、失譯經錄、涼土異經錄、關中異經錄、古異經錄、疑經錄、注經及雜經志錄。後世佛經目錄的一些分類原則和門目就是在這部著作中首次提出來的。僧祐曾評價說：「爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」（卷二《新集經論錄》）據《歷代三寶紀》卷十五記載，《安錄》在隋初就已經失傳。但它在梁代尚見行於世。《出三藏記集》就是在《安錄》編錄的基礎上調整和增補而成的，是《安錄》體例的紹嗣者和基本內容的保存者。

《出三藏記集》「詮名錄」中的十五錄，按其來源來說，可以分爲二大類：一類是根據《安錄》原有的錄目編的，一類是僧祐新置的。

屬於根據《安錄》原有錄目編的，凡有七錄，即卷二的《新集經論錄》和卷三、卷五帶有「新集安公」四字的六錄。由於《新集經論錄》中的大部份內容是僧祐增入的，所以在錄名上不書「安公」二字，而其他六錄則基本上是《安錄》原文的再輯。雖然其中不無變易，如分別各錄的不同情況，或重寫一錄之首的小序，或改進原來的書寫程式，或新添一些案語和注解，或補入少量經目，但從總體上來說，仍保留了《安錄》的原貌，所以僧祐特地在錄名上標以「新集安公」的字樣，以示區別。

一、新集經論錄（卷二）。相當於後世佛經目錄中的「代錄」，即以朝代爲序，按人編列的譯經目錄。收錄了東漢明帝世至梁武帝天監三年（五〇四）之間各個譯師的譯典名目。錄首有僧祐小序。正文按下列方式編錄：先將某個譯師翻譯的經典一一列出，上列經名卷數，下注異名、不同的分卷、譯時、譯地、存闕等情況，然後予以小結，說明這些經典是誰翻譯的，合作者又是誰，以及出經的簡單經過。如：

「《樓炭經》六卷（別錄所載，《安錄》先闕——原註）

《大方等如來藏經》一卷（舊錄云《佛藏方等經》——原註）

《法句本末經》四卷（一名《法句喻經》，或六卷，或云《法句譬經》——原註）

《福田經》一卷（或云《諸德福田經》——原註）

右四部凡十二卷，晉惠、懷（帝）時，沙門法炬譯出。其《法句喻》、《福田》二經，炬與沙門法立共譯出。」（卷二）

據僧祐在卷文中自述，此錄中的安世高、支讖、支曜、嚴佛調（包括安玄）、康孟詳、支謙、康僧會、朱士行、竺法護、聶承遠、曇摩羅察（即「竺法護」，道安、僧祐誤認爲是兩人）、竺叔蘭、法炬（包括法立）的譯典，爲《安錄》原載。其中竺法護的譯典，《安錄》原載一百五十部，僧祐從《別錄》所載中發現，《阿差末經》四卷、《無極寶經》一卷、《阿述達經》一卷、《等目菩薩經》二卷，凡四部，也爲竺法護所譯，因而補成一百五十四部（如果加上掛在「曇摩羅察」名下的「《須真天子經》二卷」，則應是一百五十五部）。除此之外，所有人的譯典，包括列在全錄之初的《四十二章經》，以及列在全錄之末的《十二因緣經》、《須達長者經》均爲僧祐新集編入。

二、新集安公古異經錄（卷三）。「古異經者，蓋先出之遺文也。」主要是指從早先翻譯的佛經中，或摘取

一經中的某一品某一事，或撮略帶有衆經彙編性質的大部（或稱「大本」）佛經，如《阿含經》中的某一小經，而形成的那一類經典，也包括未詳譯者（「失譯」）的佛典的傳抄本。大體上相當於後世佛經目錄中說的「別生經」（漢譯佛經的派生經），有些也被視爲「失譯經」。錄首有僧祐小序。《安錄》中的《古異經錄》原收九十二部經，每經一卷，始《道地經中要語章》，終《四姓長者難經》（又名《四姓長者經》）。僧祐將它們全部移入此錄，末續《折佛經》一卷，沒有計入全錄收錄總數。

根據僧祐在此錄及《新集安公失譯經錄》小序中提供的綫索，《安錄》原先的編次是：「有經有譯名則繼錄上卷，無譯名則條日於下」，因此，繼《經論錄》之後，原是《失譯經錄》、《涼土異經錄》、《關中異經錄》，然後才是《古異經錄》。「安公覩其古異，編之於末，祐推其歲遠，列之於首。雖則失源而舊譯見矣。」將《古異經錄》提到前面來，是僧祐對《安錄》編次的一大更改。

三、新集安公失譯經錄（卷三）。專收失落譯者姓名的那一類經典。錄首有僧祐小序。正文按有經本傳世者在前，無經本傳世者（「闕本」）在後的順序編排。《安錄》原收一百三十四部經，始《修行本起經》，終《和達經》。然而，《安錄》中的這一錄，譯典不出全名，只撮取兩字爲題，不列卷數，經名與小注僅以有無「朱點」相區別，一旦朱點淡滅，兩者相接，無從辨認；而且有不少經典是異名同本，重複的（見錄序）。因此，僧祐化了很大的精力對此進行刪整。將排在《修行本起經》至《和達經》之間的一些異名同本的經典去掉，新核定爲一百三十一部經，又重標了經名、卷數及小注，最後續入原先編在《安錄·注經及雜經志錄》中的《鉢呿沙經》等十一部，才編成了這一錄。

四、新集安公涼土異經錄（卷三）。「異經」的性質大致與「占異經」相同，只是「異經」中被後世佛經目錄

當作「失譯經」的更多一些，而「古異經」從流傳的年代來說要較「異經」更早一些。此錄收錄涼土一帶流傳的異經，無序。所輯基本上是「安錄」的原文，部卷及編次不變，只有一些經名下附注的「今有此經」等語，或許是僧祐所添。

五、新集安公闕中異經錄（卷三）。此錄收錄闕中一帶流傳的異經，無序。所輯基本上也是《安錄》的原文。

六、新集安公疑經錄（卷五）。「疑經」，是指從經典的內容及語言來判別，義理乖背，文偈淺鄙，不像是佛經的那一類經典。它與「僞經」一詞往往是相通的，因而僧祐又曾將列入此錄的二十六部經稱爲「僞經」，後世佛經目錄也有將「疑經」和「僞經」合爲一類，統稱「疑僞經」的。但如果細分的話，則「疑經」是指有疑問的佛經，而「僞經」則是指證據充分、完全可以認定的假佛經。實際上，它們都是依傍真經、假題發揮的作品，從性質上來說，屬於著述，而不是譯籍。此錄也是《安錄》原文，錄首保留了道安小序。但序文中並沒有僧祐在《新集疑經僞撰雜錄》小序中提到的「又指慧達道人以爲深戒」一語，以此推測，此序已經僧祐刪節。

七、新集安公注經及雜經志錄（卷五）。「注經」，是指對佛經所作的注疏。「雜經」是指未詳譯者、一時又無法歸類（其中大多數是「別生經」）的那一類經典。《安錄》原在「注經」部份中，收錄他自己撰作的《光讚折中解》、《抄解》、《放光般若折疑準》、《折疑略》、《起盡解》、《道行經集異注》、大小《十二門經注》、《密迹金剛經・持心梵天經甄解》、《賢劫八萬四千席無極經解》、《十法句義》、《義指注》、《九十八結解》、《三十二相解》等十九部注解類著作，附《三界諸天錄》、《綜理衆經目錄》、《答沙汰難》、《答法將難》、《西域志》五部，總計二十四部二十七卷。在「雜經」部份中，收錄《鉢呿沙經》等十一部十二卷。僧祐保留了《安錄》的原序以及「注

經」部份的原文，而將「雜經」部份中的十一部經全部移於卷三《新集安公失譯經錄》之末，把它們當作「失譯經」，取而代之的是齊梁疑經。其中有：相傳是齊末太學博士江泌的女兒、比丘尼僧法（或稱「僧法尼」）九歲至十六歲之間誦出的《寶頂經》、《淨土經》、《妙音師子吼經》、《序七世經》，梁郢州頭陀道人妙光造作的《薩婆若陀眷屬莊嚴經》，「近世所集，未詳年代人名」的《法苑經》、《抄爲法捨身經》等二十四部。因此，《祐錄》的這一錄，雖然名稱仍然是《注經及雜經志錄》，但它的實際內容卻是「注經及疑經志錄」。

屬於《出三藏記集》新置的，凡有八錄。這中間，既有性質與《安錄》相同的錄目，也有《安錄》中沒有的錄目。

前者有二錄：卷四《新集續撰失譯雜經錄》。收錄未詳譯者或傳抄者的失譯經和別生經，按有經本傳世者（「有本」）在先，無經本傳世者（「闕本」）在後的次第編排。性質與《安錄》中的《失譯經錄》、《涼土異經錄》、《關中異經錄》、《古異經錄》相同，卷五《新集疑經僞撰雜錄》。收錄《比丘應供法行經》、《灌頂經》（宋孝武帝時慧簡撰）、《提謂波利經》（曇靖撰）、《寶車經》（曇辯撰、道侍改治）、《菩薩福藏法化三昧經》（齊武帝時道備，又名「道歡」撰）、《衆經要攬法偈二十一首》（梁天監二年道歡撰）等二十部，性質與《安錄》中的《疑經錄》相同。

後者有六錄：卷二《新集異出經錄》。收錄有譯人可考（與「失譯」相對）的、同一部佛經的不同譯本，相當於後世佛經目錄說的「同本異譯、「異譯」、「重翻」，卷二《新集表序四部律錄》、卷三《新集律分爲五部記錄》、《新集律分爲十八部記錄》、《新集律來漢地四部序錄》。這四錄分別記叙了釋迦牟尼涅槃（舊譯「泥洹」）以後，弟子優波離誦出律典（戒律類經典），印度佛教律學分爲五部、十八部，以及傳來漢地的薩婆多部《十

誦律》、曇無德部《四分律》、大衆部《婆麁富羅律》(又名《僧祇律》)、化地部《彌沙塞律》(又名《五分律》)的情況。僧祐是律師，故特設三錄，對律學的源流、部派、以及它們在漢地的流佈詳加叙述。後世佛經目錄一般在「代錄」或在「小乘律」中加以叙述，不單獨列出，卷五《新集抄經錄》。「抄經」原指抄撮佛典義要而成的那一類經典，性質也屬於漢譯佛典的派生經(「別生經」)。但大多數「別生經」還保留原有的經品結構，而此錄收載的齊竟陵王蕭子良《抄華嚴經》等，「或棋散衆品，或爪剖正文，既使聖言離本，復令學者逐末」，故後世佛經目錄常常把它們當作「疑僞經」。

《出三藏記集》中的「撰緣起」、「總經序」和「叙列傳」三部份，收載了一大批經記、經序和僧傳，雖說這些項目與佛經目錄的體例並不融洽，卻爲後代留下了大量珍希的佛教資料，因而深受人們的青睞。特別是那些經序和出經後記，有經旨大意的評介，出經始末的記叙，不同譯本的考比，作者心得體會的闡發，以及其他種種史實的載錄，文富辭約，事鈎衆經，對於譯典和整個譯經史的研究，意義尤爲重大。如：「《譬喻經》者，皆是如來隨時方便四說之辭，敷演弘教訓誘之要。牽物引類，轉相證據，互明善惡罪福報應。皆可寤心，免彼三途。如今所聞，億未載一，而前後所寫，互多重複。今復撰集，事取一篇，以爲十卷。比次首尾，皆令條列。趣使易了，於心無疑。」(卷九，康法邃《譬喻經序》)「僧伽羅刹者，須賴國人也。佛去世後七百年生此國，出家學道，遊教諸邦，至揵陀越土甄陀，罽賓王師焉。高明絕世，多所述作。此土《修行經》、《大道地經》，其所集也。又著此經(指《僧伽羅刹經》)，憲章世尊，自始成道，迄於淪虛。行無巨細，必因事而演。遊化夏坐，莫不曲備。雖《普曜》、《本行》、《度世》諸經載佛起居，至諸(一作「謂」)爲密。今攬斯經，所寤(一作「悟」)多矣。」(卷十，末詳作者《僧伽羅刹經序》)

另外，《出三藏記集》在卷一的《前後出經異記》中，叙列了翻譯年代較早的佛經（「舊經」）和翻譯年代稍近的佛經（「新經」）在一些名詞概念上的不同譯法。如舊經中的「衆祐」，新經譯爲「世尊」，舊經「扶薩」（或譯「開士」），新經「菩薩」，舊經「無著果」，新經「阿羅漢」，舊經「摩納」，新經「長者」，舊經「濡首」，新經「文殊」，舊經「五衆」，新經「五陰」，舊經「背捨」，新經「解脫」，舊經「直行」，新經「正道」，舊經「除饉、除饉女」，新經「比丘、比丘尼」等。這對於閱讀梁以前的漢譯佛經不無裨益。至於《出三藏記集》中的僧傳，則是梁代賚唱撰《名僧傳》、慧皎撰《高僧傳》的資料來源之一。凡此種種，決定了本書在佛經目錄學上享有十分重要的地位。（陳士強）

釋迦譜

〔梁〕僧祐

《釋迦譜》，五卷。梁僧祐撰。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。其中麗藏、頻伽藏、大正藏作「五卷」，宋、元、明、清藏作「十卷」。五卷本最初見錄於僧祐撰作的另一部著作《出三藏記集》卷十二，但隋代的《法經錄》、《長房錄》、《彥琮錄》和唐代的《靜泰錄》等均誤錄爲「四卷」，到唐智昇的《開元錄》才重新改爲「五卷」。十卷本產生於隋末唐

初，道宣在《內典錄》卷四中說，「更有十卷本，余親讀之。」是爲它的最初著錄。以後這兩種廣略稍異的本子便一並流傳。

《釋迦譜》是一部用類聚數十種大小乘佛典的原文，間附僧祐案語的方式編就的釋迦牟尼傳記。全書分爲三十四篇，前九篇稱爲「譜」，後二十五篇稱爲「記」。五卷本的分法是：

卷一，九篇：

一、釋迦始祖刼初剎利相承姓緣譜。說：「刼初，天地欲成，大水彌滿，風吹結構，以成世界。」諸天中有「光音天」福行命盡，化生爲人。因人「衆共生世，故名衆生」。「衆生」各封田宅，以分疆畔，自藏己米，盜他田穀。由於沒人裁決，於是「議立一平等主，善護人民，賞善罰惡，各共減割以供給之。時彼衆中有一人，形質長大，容貌端正，甚有威德，請以爲主。於是始有『民主』之名。」「民主」，又稱「大人」、「王」、「地主」，因爲他「以法取租，是故名爲剎利（即「剎帝利」）。」「民主」（即「王」）凡有二十三代，最後一代名「善思」。自善思王以下，又有十族轉輪聖王。釋迦牟尼的祖先是十族中的懿摩王。父子相傳的世系是：懿摩——烏婆羅——沼婆羅——尼求羅——師子頰——淨飯王——釋迦牟尼——羅睺羅。

二、釋迦賢刼初姓瞿曇緣譜。說「昔阿僧祇刼時，有菩薩（泛指有德行的人）爲國王，其父母早喪，讓國與弟，捨行求道。」因從婆羅門學道，故改受師姓「瞿曇」。「淨飯（王）遠祖乃瞿曇之後身，以其前世居甘蔗園，故稱甘蔗之苗裔也。」

三、釋迦六世祖始姓釋迦氏緣譜。說懿摩王的四個兒子被王擯黜出國，徙居雪山北的直樹林中，後來他們依靠自己的力量，建立了强國。懿摩王因他們「能自存立」，稱他們爲「釋子」、「釋種」（「釋」即「釋迦」，

「能」的意思）。

四、釋迦降生釋種成佛緣譜。說釋迦牟尼降生、成長、出家、成佛的始末經過。

五、釋迦在七佛末種姓衆數同異譜。依小乘經而說，過去九十一劫時有毗婆尸佛，過去三十一劫時，有尸棄佛、毗舍婆佛，此賢劫中，有拘樓孫佛、拘那含佛、迦葉佛和釋迦牟尼佛，合稱「七佛」。

六、釋迦同三千佛緣譜。依大乘經而說，過去世莊嚴劫、現在世賢劫和未來世星宿劫各有千佛，合稱「三千佛」。釋迦牟尼是賢劫千佛中第四個成佛的。

七、釋迦內外族姓名譜。說師子頰有淨飯、白飯、斛飯、甘露飯四子。淨飯王有釋迦牟尼、難陀二子，白飯王有阿難、調達（即「提婆達多」）二子，斛飯王有摩訶男、阿那律二子，甘露飯王有婆婆、跋提二子。釋迦牟尼有瞿夷、耶惟檀、野鹿三位夫人，其中瞿夷夫人生羅睺羅。

八、釋迦弟子姓釋緣譜。說，四河入海，俱名爲海，四姓出家，同姓爲「釋」。

九、釋迦四部名聞弟子譜。按比丘（出家的男子）、比丘尼（出家的女子）、優婆塞（在家奉佛的男子）、優婆夷（在家奉佛的女子）四部，敘列直接聽聞釋迦牟尼說教的主要弟子的名單。

卷二，九篇：

一、釋迦從弟調達出家緣記。

二、釋迦從弟阿那律、跋提出家記。

三、釋迦從弟孫陀羅難陀出家緣記。

四、釋迦子羅雲出家緣記。上四篇分別記述調達、阿那律、跋提、孫陀羅難陀（即「難陀」）、羅雲（即「羅睺

羅」）五人的出家經過。五卷本僅存篇名，內容闕失。十卷本有本文。

五、釋迦姨母大愛道出家記。說釋迦（釋迦牟尼的略稱）在傳教之初，不同意接納女人爲僧團成員。他回到故鄉迦維羅衛（即「迦毗羅衛」）國時，養育他成人的姨母大愛道請求出家，初未許，後經弟子阿難勸說，方才同意。釋迦爲此事對阿難說：「若使女人不出家者，外道異學、一切賢者當以四事種種供養，解髮佈地，請令蹈之，如事日月，如事天神。我之正法當千年興盛。以度女故，至五百歲而漸衰微。所以者何？女有五處不能得作。何謂五？一不得作如來（即「佛」），二不得作轉輪聖王，三不得作第二切利天王，四不得作第六天魔王，五不得作第七梵天王。」

六、釋迦父淨飯王泥洹記。記淨飯王去世前後的故事。

七、釋迦母摩耶夫人記。記釋迦在忉利天，與生他七日便去世的母親摩耶夫人相見，並爲她說法的故事。

八、釋迦姨母大愛道泥洹記。記大愛道去世前後的故事。

九、釋種滅宿業緣記。記釋迦在世時，拘薩羅國（又名舍衛國）琉璃王（波斯匿王之子）起兵征伐迦毗羅衛國，焚毀都城，殺絕釋迦族的經過。佛爲此事告弟子目連：「業熟受報，不可免也。」

卷二，八篇：

一、釋迦竹園精舍緣記。記摩竭（即摩揭陀國）王瓶沙（又稱「頻婆娑羅」）將王舍城的迦蘭陀竹園施與釋迦的經過。

二、釋迦祇洹精舍緣記。記舍衛國波斯匿王的大臣須達（號「給孤獨」），以黃金佈地，向太子祇陀購得舍

衛城外一處園地，祇陀又捐贈樹木，共立精舍（即寺院）施與釋迦的經過。

三、釋迦發爪塔緣記。記釋迦將自己的頭發和指甲送與須達，須達造塔供養的故事。

四、釋迦天上四塔記。記忉利天城的東南西北，各有佛髮塔、佛衣塔、佛鉢塔、佛牙塔的故事。

五、優填王造釋迦旃檀像記。記釋迦在世時，拘睒彌國優填王用牛頭旃檀，製作五尺佛像的故事。

六、波斯匿王造釋迦金像記。記波斯匿王用紫磨金造五尺佛像的故事。

七、阿育王弟出家造石像記。記阿育王弟善容出家，阿育王爲他造丈六石像的故事。

八、釋迦留影在石室記。記釋迦留影石窟，以受龍王供養的故事。

卷四，四篇：

一、釋迦雙樹般涅槃記。詳敘釋迦在拘尸那（又稱「拘尸那迦」）城阿夷羅跋提河邊娑羅雙樹間逝世前後的情景。

二、釋迦八國分舍利記。記拘尸國、波波國、遮羅國、羅摩伽國、毗留提國、迦維衛國、毗舍離國、摩竭國八國共分佛舍利（遺體火化後留下的佛骨）起塔供養的故事。

三、釋迦天上龍宮舍利寶塔記。說諸天、龍王也起塔供養舍利。

四、釋迦龍宮佛髭塔記。說龍王又起塔供養佛髭（鬍鬚）。

卷五，四篇：

一、阿育王造八萬四千塔記。詳敘阿育王造塔的經過。

二、釋迦獲八萬四千塔宿緣記。說釋迦生前已預言數百年後，將有阿育王造塔之事。

三、釋迦法滅盡緣記。說釋迦預言他涅槃(即逝世)後一千年，佛法將滅。

四、釋迦法滅盡相記。描述佛法將滅時，沙門飲酒炙肉，殺生貪味，婬泆濁亂，不修戒律等頹敗情景。

《釋迦譜》十卷本也分成三十四篇，篇名與五卷本同。兩種版本在內容上的主要差異在於：在五卷本中，《釋迦降生釋種成佛緣譜》只有一章，而十卷本增補了《因果經》、《普曜經》、《大善權經》、《瑞應本起經》、《雜寶藏經》等大量經文，將它擴充爲五章。從而形成了十卷本對釋迦牟尼自降生到成道的生活經歷，記載特別詳細、篇幅特別多的特點。爲此，十卷本將《釋迦始祖劫初刹利相承姓緣譜第一》至《釋迦降生釋種成佛緣譜第四之二》、之三、之四、之五，分別編爲第二、三、四、五卷；將《釋迦在七佛末種姓衆數同異譜第五》至《釋迦從弟孫陀羅難陀出家緣記第十二》，編爲第六卷，將《釋迦子羅雲出家緣記第十三》至《釋迦滅宿業緣記第十八》，編爲第七卷，十卷本的最後三卷，即第八、九、十卷，分別與五卷本的最後三卷，即第三、四、五卷相等。

雖然從考據學的觀點看來，十卷本的這種增益，乃是唐初僧人所爲，並不符合《釋迦譜》成書時的面貌。但由於《釋迦譜》本身是一部帶有類抄性質的著作，它的目的是有系統地提供有關釋迦牟尼生平事蹟的史料，它的內容是通過摘抄《長阿含經》、《增一阿含經》、《樓炭經》、《曇無德律》、《十二遊經》、《佛所行讚》、《彌沙塞律》、《瑞應本起經》、《大智度論》、《普曜經》、《大華嚴經》、《修行本起經》、《觀佛三昧經》、《藥王藥上觀經》、《大般涅槃經》等佛典中的相關記敘，剪裁編排來實現的。所以，增加釋迦牟尼自降生到成道的資料，對於研究者來說，倒不無參考價值。

（陳士強）

經律異相

〔梁〕寶　唱

《經律異相》，五十卷。梁寶唱等集，成於天監十五年（五一六）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

寶唱（生卒年不詳），俗姓岑，吳郡（治所在今江蘇蘇州）人。少以勤田爲業，傭書自學。年十八，投僧祐律師出家，啓稟經律，有聲宗嗣。又從處士顧道曠、呂僧智等，習聽經史老莊，略通大義。初住莊嚴寺，齊建武二年（四九五）出都專講。後因世亂，東游閩越。梁天監四年（五〇五），敕爲新安寺主。曾參與僧伽婆羅譯經。著作尚有：《衆經飯供聖僧法》五卷、《衆經目錄》四卷、《衆經護國鬼神名錄》三卷、《衆經諸佛名》三卷、《衆經擁護國土諸龍王名錄》三卷、《衆經懺悔滅罪方法》三卷、《續法論》七十餘卷、《法集》一百四十卷、《出要律儀》二卷（以上均佚）、《名僧傳》三十卷（今存它的節抄本《名僧傳抄》一卷）、《比丘尼傳》四卷、《翻梵語》十卷（以上今存）等。生平事蹟見隋費長房《歷代三寶紀》卷十、唐道宣《續高僧傳》卷一、《大唐內典錄》卷十、智昇《開元釋數錄》卷六等。

《經律異相》是一部採錄漢譯經、律、論中的佛教故實，分類排纂，以供研讀的現存最古的大型佛教類

書，也是一部重要的佛教故事總集。全書以天、地、佛、菩薩、僧、國王、國王夫人、太子、國王女、長者、優婆塞、優婆夷、外道仙人、梵志、婆羅門、居士、賈客、庶人、鬼神、畜生、地獄爲序，分爲三十九部。每部下面又分子類和細項。層層剖分，最細的分類自「部」算起達四級（如天部、地部）。共收佛教「四聖」（佛、菩薩、緣覺、聲聞）、「六凡」（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）和「境」（境界、處所）、「行」（修行）、「果」（修行所獲的果報）方面的故事（統稱子目）七百六十五則。每則事類之末均注有出自某經某卷的出處，有些行文中間有考校諸經所云異同或釋梵名的夾注。由於所分的三十九部中，有些部的性質相近，相當於某一大部下的小部，故大而統之，可依次歸納爲十二大類，根據習慣，乃稱十二部。

一、天地部（卷一至卷三）。輯錄佛教對空間、時間、自然現象、地理區域的看法和有關事例，凡七十四則。下分二部：天部、地部。

二、佛部（卷四至卷七）。輯錄有關佛的因緣故事，凡六十一則。下分四部：應始終佛部、應身益物佛部、現涅槃後事佛部、諸釋部（又稱「外緣佛部」）。

三、菩薩部（卷八至卷十一）。輯錄有關菩薩的因緣故事，凡四十七則。下分三部：自行菩薩部、外化菩薩部、隨機現身菩薩部。

四、僧部（卷十一至卷二十二）。輯錄修菩薩道（以菩薩爲修行目標）和修聲聞道（以羅漢爲修行目標）的僧尼的因緣故事，凡一百九十四則。下分七部：出家菩薩部、聲聞無學僧部、聲聞不測淺深僧部、聲聞學人僧部、聲聞現行惡行僧部、聲聞無學沙彌僧部、聲聞無學尼僧部。

五、國王部（卷二十四至卷三十四）。輯錄修菩薩道和修聲聞道的國王、國王夫人、太子、國王女的因緣

故事，凡一百零八則。下分七部：轉輪聖王諸國王部、行菩薩道諸國王部、行聲聞道諸國王部、諸國王夫人部、行菩薩道諸國太子部、學聲聞道諸國太子部、諸國王女部。

六、長者部（卷三十五、卷三十六）。輯錄長者的因緣故事，凡三十四則。下分二部：得道長者部、雜行長者部。

七、優婆塞優婆夷部（卷三十七、卷三十八）。輯錄在家奉持佛教「五戒」（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）的男女佛教徒（男子稱「優婆塞」，女子稱「優婆夷」）的因緣故事，凡二十三則。下分二部：優婆塞部、優婆夷部。

八、外道仙人部（卷三十九至卷四十一）。輯錄佛教以外的其他修行者（佛教稱之爲「外道」）的因緣故事，凡四十四則。下分三部：外道仙人部、梵志部、婆羅門部。

九、居士賈客庶人部（卷四十二至卷四十五）。輯錄在家的佛弟子（「居士」）、商人（「賈客」）、平民百姓（「庶人」）的因緣故事，凡七十六則。下分四部：居士部、賈客部、男庶人部、女庶人部。

十、鬼神部（卷四十六）。輯錄「天龍八部」中的阿修羅（醜相好戰之神）、乾闥婆（樂神）、緊那羅（歌神）和其他鬼神的因緣故事，凡二十二則。

十一、畜生部（卷四十七、卷四十八）。輯錄獸、禽、蟲的因緣故事，凡六十六則。下分三部：雜獸畜生部、禽畜生部、蟲畜生部。

十二、地獄部（卷四十九、卷五十）。輯錄作爲佛教「六道輪迴」最底下一道的地獄世界的各種故事，凡十則。

《經律異相》的主要特點是：一般不採錄名相（名詞術語）紛繁、內容艱澀的純理論的論述，只採錄有一定故事情節的敘事性的佛典原文。這些故事大致可分爲三類：

第一類：爲說明佛教信仰對象和佛教教理而編集的神話、寓言和譬喻。這在書中的數量最多。如書中輯錄了許多佛、菩薩的本生故事，這些故事突出地頌揚了佛、菩薩在布施、持戒、忍辱、精進、禪定和智慧方面的德行，特別是以慈悲之心，自行化他，利樂有情（人和一切生命體）的自我犧牲精神。如說佛的前身（佛教主張輪迴轉世之說）爲薩婆達王割肉貿鷹以救鴿命（見卷十），爲日月明王以眼施盲者（同上），爲王太子刺身出血以療病人（同上）；爲鹿王身代懷妊母鹿供廚受死（卷十一），爲貧人自投大海以充魚食（同上），爲大光明王將頭施與婆羅門（卷二十五）；爲薩和檀王以身施婆羅門作奴（同上）；爲忍辱太子爲父殺身（卷三十一）；爲智止太子以血肉施病比丘（同上）；爲須闍提太子割肉供父母命（同上），等等。

第二類：以真實人物爲依托敷述的歷史傳說或寓言故事。如書中記敘的釋迦牟尼、大愛道、羅睺羅、憍陳如、迦葉、舍利弗、目連、須菩提、迦旃延、阿那律、優波離、阿難、摩揭陀國的頻婆娑羅王、迦蘭陀長者、憍薩羅國的波斯匿王、須達多長者等，都是原始佛教的重要人物。這類故事中間，既有佛教各界信衆精進修行的善人善事，也有俗人或背棄佛陀言教的僧尼在貪欲、瞋恚、愚痴（佛教稱爲「三毒」）方面反映出來的惡人惡事。

第三類：自古以來就在印度各地流傳，從不同的側面反映印度各階層人物的善惡是非、智愚情趣和日常生活的民間故事。如「比丘夜不相識各言是鬼」（卷十九）、「夫婦約不先語見偷取物夫能不言」（卷四十四）、「二蛇首尾兩諍從尾則亡」（卷四十八），等等。

《經律異相》收載的這些佛教故事，構思奇特，文采茂美，含蓄深邃，曾在我國古代廣泛流傳。有的成爲小說、傳奇、話本、戲曲的重要素材，有的演化爲家喻户曉的民間故事和文學典故，是我國古典文學中的瑰寶。

本書的資料主要出自「經」和「律」這兩類翻譯著作，數量約有二百種。除此之外，還採錄了屬於「論」的《大智度論》、《大毗婆沙論》，和屬於漢地佛教撰集的《釋迦譜》、《諸經中要事》。其中，輯存了許多當時見行而後世散落絶傳的佚經，如：《善信磨祝經》（又名《善信摩足經》、《善信經》，疑是姚秦鳩摩羅什譯的《善信摩訶神咒經》）、《三乘名數經》（疑是東晉道安所輯「涼土異經」中的《三乘經》）、《衆生末然三界經》（西晉法矩譯）、《貧女爲國王夫人經》（西晉竺法護譯）、《藍達王經》（吳支謙譯）、《請般特比丘經》（劉宋求那跋陀羅譯）、《阿質國王經》（支謙譯）、《問地獄經》（疑是後漢康巨譯的《問地獄事經》）。儘管書中摘錄的僅是經本的片段，而不是全部，但這些片段對於推知全經大意，具有他書無法替代的史料價值。（陳士強）

比丘尼傳

〔梁〕寶　唱

《比丘尼傳》，四卷。梁寶唱撰，成於天監十六年（五一七）（據《釋氏稽古略》卷二）。通行本有：《麗藏》

本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《比丘尼傳》是一部專門記敘漢地佛教僧團中的女性出家者(或稱「出家的女子」)，即比丘尼的生平事略的傳記。釋迦牟尼在創建佛教僧團的初期，只收男性出家者，他們稱爲「比丘」。據記載，第一批比丘是陪隨釋迦牟尼出家求道的憍陳如等五人，世稱「五比丘」。數年以後，釋迦牟尼重返故鄉，度他的姨母摩訶波闍波提(意譯「大愛道」)出家，僧團中纔開始有女性出家者，即「比丘尼」。佛教傳入中國以後，在相當長時間裏，也只有比丘，而沒有比丘尼，一直到西晉末年武威太守之女仲令儀(即「淨撿」)從罽賓國沙門智山出家，漢地始有比丘尼。《比丘尼傳》起東晉昇平(三五七——三六一)年間，終梁天監十五年(五一六)，共收錄比丘尼六十五人。其中，東晉十三人，劉宋二十三人，南齊十五人，梁代十四人。

《比丘尼傳》所記的第一人爲淨撿。傳中寫道：「淨撿，本姓仲，名令儀。彭城人也。父誕，武威太守。撿少好學，早寡家貧，常爲貴遊子女教授琴書。聞法信樂，莫由諮稟。後遇沙門法始經道通達，晉建興中於宮城西門立寺，撿乃造之。始(法始)爲說法，撿因大悟，念及强壯以求法利，從始借經，遂達旨趣。他日謂始曰：經中云，比丘比丘尼，願見濟度。始曰：西域有男女二衆，此土其法未具。撿曰：既云比丘比丘尼，寧有異法？始曰：外國人云，尼有五百戒，便應是異，當問和上(指智山)。和上云：尼戒大同細異，不得其法必不得授，尼有十戒得從大僧受，但無和上尼(指比丘尼)無所依止耳。撿即剃落，從和上受十戒，同其志者二十四人，於宮城西門共立竹林寺。未有尼師，共諮淨撿。……晉咸康中，沙門僧建於月支國得《僧祇尼羯磨》及戒本，昇平元年二月八日於洛陽譯出。外國沙門曇摩羯多爲立戒壇。晉沙門釋道場以《戒因緣經》爲其法不成。因浮舟於泗。撿等四人同壇上從大僧以受具戒(即「具足戒」，又稱「大戒」)，晉土有比丘

尼亦撿之始也。」(卷一《淨撿尼傳》)

根據佛教的戒法，凡受過十戒而未受過具足戒的出家人，男子稱爲「沙彌」(俗稱「小和尚」)，女子稱爲「沙彌尼」(俗稱「小尼姑」)。只有受了具足戒(據《四分律》的說法，男子應受「二百五十戒」，女子應受「三百四十八戒」，律典中又有說女子應受「五百戒」的)，纔能取得正式的僧尼資格。漢地女子出家出後，最初是從比丘那兒從受具足戒的。劉宋元嘉八年(四三一)，罽賓國沙門求那跋摩來到建業(今南京)，傳播大乘戒法，景福寺尼慧果、淨音聽說印度女子出家，通常是從比丘和比丘尼二衆那裏同時受戒的，因而要求重受具足戒。由於從二衆受戒，須有比丘尼十人在場方可，而當時已到中國的師子國(今斯里蘭卡)比丘尼只有八人，不滿規定的人數，故當時未能舉行。二年後，師子國比丘尼鐵薩羅等十一人來華，僧伽跋摩繼軌已故的求那跋摩，與鐵薩羅等一起，爲宋都比丘尼三百餘人重受具足戒，這便是漢地尼衆於二衆(比丘、比丘尼)中受戒之始。《比丘尼傳》卷二《僧果尼傳》敘述此事的始末經過說：「元嘉六年，有外國舶主難提(竺難提)，從師子國載比丘尼來至宋都，住景福寺。後少時，問果(指僧果)曰：此國先來已曾有外國尼未？答曰：未有。又問：先諸尼受戒那得二僧(指比丘、比丘尼)？答：但從大僧(指比丘)受。得本事者乃是發起受戒，人心令生殷重，是方便耳。故如大愛道八敬得戒，五百釋女以愛道爲和上，此其高例。果(僧果)雖答，然心有疑，具諸三藏(指求那跋摩)，三藏同其解也。又諮曰：重受得不？答曰：戒定慧從微至著，更受益佳。至十年，舶主難提復將師子國鐵薩羅等十一尼至，先達諸尼已通宋語，請僧伽跋摩於南林寺壇界，次第重受三百餘人。」

自西晉末年淨撿出家，開比丘尼之先例以來，比丘尼的數量不斷增加，至梁代至少也有數千人。這些比

丘尼的家境和身世各不相同，有的「家素富盛」（如卷二的妙相），也有的「清安貧窶」（如卷二的法相）。是什麼原因促成她們落發出家，步入佛門的呢？據《比丘尼傳》的記述，大致有以下幾種：

一、不樂婚嫁。如卷一的安令首，「雅性虛淡，不樂人間，從容閑靜，以佛法自娛，不願求娉。」同卷的僧基，母「密以許嫁，祕其聘禮，迎接日近，女乃覺知，即便絕糧，水漿不下。……因遂出家。」

二、兵虜求脫。如卷一的令宗，「家遇喪亂，爲虜所驅。歸誠懇至，稱佛法僧，誦《普門品》。拔除其眉，託云惡疾，求訴得放。……因得到家，仍即入道。」

三、構疾還願。如卷二的道壽，「元嘉中遭父憂，因毀構疾，自無痛癢，唯黃瘠骨立，經歷年歲，諸治不瘳。因爾發願：願疾得愈出家。」

四、家道變故。如卷二的寶賢，「十六丁母憂，三年不食穀，以葛芋自資，不衣繒纊，不坐床席，十九出家，住建安寺。」卷三的僧猛，「年十二父亡，號哭吐血，絕而復蘇。三年（指守孝三年）告終，示不滅性，辭母出家。」同卷的超明，「年二十一，夫亡寡居，鄉鄰求娉，誓而弗許，因遂出家，住崇隱寺。」

五、家世奉佛，親屬披緇。如卷一的僧端，「門世奉佛，姊妹篤信」，卷四的法宣，「世奉正法」，卷一的道儀，是廬山名僧慧遠的姑姑，卷三的曇勇，是曇簡尼的姐姐，卷四的僧念是招提寺曇叡法師的姑姑，卷四的淨行，是淨淵尼的第五個妹妹，等等。

帶有普遍性的因素，是當時政局疊變，干戈擾攘，百姓蕩析離居，困苦不堪。尤其是女子，受到痛苦生活的折磨更大，出家便成爲極少數可供選擇的生路之一。

出家的比丘尼遊心經律，精勤苦行的很多。卷二的竺道馨，本姓羊，太山人，出家居洛陽東寺，「雅能清

談，尤善《小品》，貫在理通，不事辭辯，一州道學所共師宗。比丘尼講經，馨其始也。」卷三的智勝，「自製數十卷義疏，辭約而旨遠，義隱而理妙。」在篤守苦節的比丘尼中，有的甚至燒身供佛。如卷二的道綜，「自煉油火，闌額既然（燃），耳目就毀，誦詠不輟。道俗咨嗟，魔正同駭。」卷三的曇勇，「夜積薪自燒，以身供養。」卷四的馮尼，「燒六指供養，皆悉至掌。」此類舉止，確使世人驚駭不已。

比丘尼不僅自身修行，而且與社會各階層廣泛交往，這對於推動晉宋以來朝廷上下歸敬佛法，禮接僧尼的風氣的形成，擴大佛教的勢力和影響，起了不可忽視的重要作用。試看她們與皇帝以至士庶的密切關係：

一、皇帝。東晉的妙音，「晉孝武皇帝、太傅會稽王道（當作「王道子」）、孟顗等並相敬信。每與帝以及太傅中朝學士談論屬文，雅有才致，藉甚有聲。太傅以太元十年爲立簡靜寺，以音爲寺主，徒衆百餘人。內外才義者因之以自達，供覿無窮，富傾都邑，貴踐宗事。門有車馬日百餘輛。」荆州刺史王忱死，孝武帝想派王恭代之。當時桓玄在江陵，聽說王恭要去，有點懼怕，想讓皇帝派殷仲堪去，因爲殷弱才易制，於是，「乃遣使憑妙音尼爲圖州」。當孝武帝徵詢妙音的意見時，妙音推薦了殷仲堪，「帝然之，遂以代忱，權傾一朝，威行內外。」（卷一《妙音尼傳》）

劉宋時的業首，「宋高祖武皇帝雅相敬異，文帝少時從受三歸。住永安寺，供施相續。」（卷二《業首尼傳》）又有寶賢，「宋文皇帝深加禮遇，供以衣食。及孝武雅相敬待，月給錢一萬。明帝即位，賞接彌崇，以泰始元年敕爲普賢寺主，二年又敕爲都邑僧正。」（卷二《寶賢尼傳》）齊代的智勝，「齊文惠帝聞風雅相接召，每延入宮，講說衆經，司徒竟陵文宣王倍崇敬焉。」（卷三《智勝尼傳》）

二、皇后。比丘尼出入宮禁，與皇后的關係十分密切。一些尼寺爲皇后所造。如「建元二年，皇后褚氏爲立寺於都亭裏通恭巷內，名曰延興。」（卷一《僧基尼傳》）晉穆帝的何皇后於永和十年，「立寺於定陰里，名永安。」（卷一《曇備尼傳》）永安寺後改名爲「何后寺」，寶唱撰書時尚在。

三、諸王。劉宋的慧濬，「宋太宰江夏王義恭雅相推敬，常給衣藥，四時無爽。」（卷二《慧濬尼傳》）

四、官宰。東晉的明慼，「晉永和四年春，與慧湛等十人濟江詣司空公何充，充一見敬重。於時京師未有尼寺，充以別宅爲之立寺。……名曰建福寺。」（卷一《明慼尼傳》）

五、士庶。宋代的僧敬，「留滯嶺南三十餘載，風流所漸，獷俗移心。捨園宅施之者十有三家，共爲立寺於潮亭，名曰衆造。」（卷三《僧敬尼傳》）梁代的法宣，「吳郡張援、穎川庾詠、汝南周顒皆時之名秀，莫不躬往禮敬。」（卷四《法宣尼傳》）等等。

我國古代出現的各部《高僧傳》所記的對象基本上都是比丘，唯有寶唱的這部書是記比丘尼的。正因爲如此，在佛教史傳中，《比丘尼傳》具有特殊的價值和意義。（陳士強）

高僧傳

〔梁〕慧皎

《高僧傳》，又稱《梁高僧傳》，十四卷。梁慧皎撰，成於天監十八年（五一九）。本書卷十三《法獻傳》之末記有梁「普通三年正月」一事，或是作者在書成之後補入，或爲後人所添。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本。

慧皎（四九七——五五四），未詳氏族，會稽上虞（今屬浙江）人。學通內外，博訓經律。住所在寺春夏弘法，秋冬著述。撰有《涅槃義疏》十卷和《梵網經疏》（均佚）。《續高僧傳》卷六有傳。

《高僧傳》是一部記載後漢至梁代高僧事蹟的僧人總傳。據作者自序說，以往有關僧人事蹟的傳記，敘載各異。有的偏敘一科，或高逸，或志節，或遊方，互有繁簡，出沒成異；有的只舉一方，如東山僧、廬山僧等不通古今，且務存一善，不及餘行；有的只是在寺記、感應傳中傍出諸僧，敘其風素，亟多疎闕；有的雖通撰傳論，而辭事闕略；有的將佛法僧三寶共敘，混濫難求；有的雖爲通傳，意似該綜，而文體未足。而且這些傳記對有關僧人的高蹈獨絕的事蹟，多所遺削。爲此，「嘗以暇日遇覽羣作，輒搜檢雜錄數十餘家，及晉、宋、齊、梁春秋書史，秦、趙、燕、涼荒朝僞歷，地理雜篇，孤文片記，並博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其同

異。」撰成本書。又先前曾有僧傳取名爲《名僧傳》、《名德傳》，作者認爲，「名者，本實之賓也，若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不名，本非所紀。高而不名，則備今錄。」因而取名爲《高僧傳》。

《高僧傳》前十三卷爲僧傳，末一卷爲序錄。序錄包括：慧皎《高僧傳序》、《高僧傳目錄》；王曼穎就《高僧傳》致慧皎書及慧皎的答書；梁龍光寺僧果關於慧皎生平的後記。僧傳按僧人的德業，區別爲十科。《唱導論》說：「草創《高僧》本以八科成傳，卻尋經（經師）、導（唱導）二技，雖於道爲末，而悟俗可崇，故加此二條，足成十數。」可見《高僧傳》原來只打算開列八科，後二科很可能是受梁代寶唱撰的《名僧傳》的啓發增列的。所收僧人，上始後漢永平十年（六七），下迄梁天監十八年（五一九），正傳二百五十七人，附見二百四十三人（據麗藏本統計）。

一、譯經（卷一至卷三），收錄或踰越沙險，或泛漾洪波，委命弘法，傳梵爲漢的譯經僧。
二、義解（卷四至卷八），收錄深達經論，講說著述的義學僧。
三、神異（卷九、卷十），收錄顯現神通，感化强梁的僧人。
四、習禪（卷十一），收錄端坐輟慮，專修禪定的僧人。
五、明律（卷十一），收錄弘贊律部，戒行貞素的僧人。
六、亡身（卷十二），收錄或自委於虎，或割肉賑餓，或燃指燒身，以資供養的僧人。
七、誦經（卷十二），收錄諷誦經文，六時無輟的僧人。
八、興福（卷十三），收錄起寺建塔，鑄鐫佛像，敦修福業的僧人。
九、經師（卷十三），收錄善於用一定的音調誦詠佛經中的長行（散文部份），即會「轉讀」，或善於用一定

的曲律歌唱佛經中的偈頌，即會「唄讚」的僧人。

十、唱導（卷十三），收錄齋集時，昇座說法，或雜序因緣，或傍引譬喻，以宣講佛理的僧人。

《高僧傳》義例甄著，文詞婉約，分科佈局較實唱《名僧傳》（今存它的節抄本《名僧傳抄》）有長足的進步。它將《名僧傳》中的《法師》區分爲《譯經》和《義解》兩科，原在《法師》科被稱爲「神通弘教外國法師」的佛圖澄，被移至《神異》科，而原在《尋法出經苦節》的竺佛念、法顯、竺法維、僧表、智嚴、寶雲、智猛等合入《譯經》科，立《誦經》科，收《名僧傳》的《兼學苦節》中的普明、法莊，《感通苦節》中的曇邃、竺法純，《宗索苦節》中的法恭、法宗等，立《興福》科，收原在《造經像苦節》的僧亮和原在《造塔寺苦節》的僧受（亦作「慧受」）、惠力、法意、法獻等，《高僧傳》中的《神異》相當於《名僧傳》中的《神力》，《習禪》相當於《禪師》，《明律》相當於《律師》，《亡身》相當於《遺身苦節》，《經師》一題與《名僧傳》相同，《唱導》相當於《導師》。但僧人的隸屬往往相異，《名僧傳》編在此科，而《高僧傳》則移至彼科，仁者見仁，智者見智，誠識見不同耳。《名僧傳》所錄的一些人物爲《高僧傳》所無，反之，《高僧傳》所錄的一些人物也爲《名僧傳》所無，蓋取捨不同耳。

《高僧傳》所開的十科中，最重要的是譯經、義解二科。

慧皎認爲，「法流東土，蓋由傳譯之助。」（《序》）在譯經科中，不僅記載了譯師的姓氏、籍地、行歷、交往、傳譯經過、終老，而且評介了他們的譯經風格、經本影響及在漢譯佛典中的地位。

根據佛教歷來相傳的說法，後漢譯經始自中天竺沙門攝摩騰和竺法蘭，並謂《四十二章經》爲他們所出。但此二人是否確有其人，近人頗有懷疑。而後漢的安清（字世高），則是佛教史家公認的後漢末期佛典翻譯的主要人物，而且被視爲佛經漢譯的實際創始人。安清原爲安息國太子，王薨，讓國與叔，出家修道。博

曉經藏，尤精阿毗曇學。諷持禪經，備盡其妙。來至洛陽後，先後譯經三十九部。《高僧傳》的評介是：「義理明析，文字允正，辯而不華，質而不野，凡在讀者皆亹亹而不倦焉。……天竺國自稱書爲天書，語爲天語，音訓詭蹇，與漢殊異，先後傳譯，多致謬濫，唯高所出爲羣譯之首。」（卷一）

與安清齊名的後漢另一位譯經大師是支婁迦讖（略稱支讖）。他是月支人，所譯《般若道行》、《般舟三昧》、《首楞嚴》等。對後代佛教義學產生重大的影響。「凡此諸經皆審得本旨，了不加飾，可謂善宣法要弘道之士也。」（同上）安息國優婆塞安玄與漢上沙門嚴佛調共出《法鏡經》，「理得音正，盡經微旨。」（同上）支曜、康巨的譯經，「並言直理旨，不加潤飾。」（同上）

三國譯師中，中天竺沙門曇柯迦羅（法時）是一個譯律一部而名揚四海的人。他在魏嘉平年間來至洛陽，於時魏境雖有佛法，而道風訛替。衆僧未稟歸戒，以剪落頭髮殊俗。而且齋懺事儀取法於漢地傳統的祠祀。曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》一卷，又請梵僧立羯磨法受戒，「中夏戒律始自於此」（同上）。月支國優婆塞支謙（字恭明，一名越），漢獻帝末年避亂至於吳，從吳黃武元年至建興年中，譯《維摩》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等四十九經中，「曲得聖義，辭旨文雅。」（同上）天竺沙門康僧會（其先康居人），爲南方佛教的重要佈教者，相傳江南的第一所佛寺建初寺就是爲他建立的。他譯的《六度集經》等，「並妙得經體，字義允正」，所作的《安般守意》等經的註解及序文，「辭趣雅便，義旨微密」（同上）。天竺沙門維祇難和竺律（亦作「將」）炎未善漢言，所譯《法句經》「頗有不盡。志存義本，辭近樸質。」（同上）

西晉譯師中，竺曇摩羅刹（竺法護）出經最多，譯《正法華》、《光讚般若》、《普曜》等一百六十五部，《高僧傳》認爲，「經法所以廣流中華者，護之力也。」（同上）

東晉譯師中，罽賓國沙門僧伽提婆（衆天）學通三藏，尤善《阿毗曇心論》，他手執梵文，口宣晉語，所出《阿毗曇心論》、《三法度論》等，「去華存實，務盡義本。」（同上）姚秦的天竺沙門鳩摩羅什一變以往撲拙的譯風，創造出便於中土佛徒誦習的達意文藻的翻譯文體，「音譯流便」，「並暢經神源，揮發幽致」（卷二），他譯《小品般若》、《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等三百餘卷，對大乘空宗教理的移植和弘傳，作出了重要的貢獻，他的翻譯號爲「新譯」。此外，卑摩羅叉、佛馱跋陀羅、曇無讖等譯師的譯經風範，在《高僧傳》卷二也有評述。

慧皎認爲，「慧解開神，則道兼萬億。」（《序》）因爲佛教的經本來源於譯經，而它的義理則有待於法師的闡釋和弘揚，故《高僧傳》又對義解僧的事蹟廣搜細檢，義解科所收的人數及所佔的卷數，爲各科之首。而此中事蹟比較突出的有曹魏的朱士行，東晉的支遁、道安、慧遠，姚秦的道融、曇影、僧叡、僧肇、竺道生，劉宋的慧叡、慧觀、僧導、道亮，蕭齊的法瑗、僧柔、慧基，梁代的寶亮等。

兩晉之際，名僧與名士酬對交遊，披襟致契。名士唱佛言，名僧談老莊，清談雅論，風靡一時。慧皎的這部僧傳在記載當時的社會風貌和人物形像方面積聚了大量的豐富而又生動的資料。如卷四載沙門支孝龍與陳留阮瞻、潁川庾敳（原誤作「凱」），「並結知音之交」；著《人物始義論》的康法暢，「常執麈尾行，每值名賓，輒清談盡日」；竺法雅「以經中事數擬配外書，爲生解之例，謂之格義」，「風彩灑落，善於樞機，外典佛經遞互講說」；竺道潛（字法深），「優遊講席三十餘載，或暢方等（大乘），或釋老莊」，他遊宮闕，結朝貴，沛國劉惔嘲諷說：「道士何以遊朱門？」他回答道：「君自睹其朱門，貧道見爲蓬戶」；支遁與王洽、劉恢、殷浩、許詢、郄超、孫綽等一代名流，著塵外之狎，曾註《莊子·逍遙遊》，「羣儒舊學莫不嘆服」，「標揭新理，才藻驚

絕」。《高僧傳》卷四、卷五屢引名士孫綽的《正像論》、《道賢論》、《明德沙門論》，對朱士行、竺法乘、支遁、道安等人的德行加以贊頌，這從一個側面反映了當時社會名流與佛教名僧情感交融的密切關係。

《高僧傳》雖然取材於衆多的書史雜錄，所載的內容各有所本，如譯經科的僧傳參照了《出三藏記集》等，作者自己說本書是「述而不作」（見《序》）。但由於作者出入衆家，抉摘取捨，縝密整理，精心編纂，因而使全書渾然一體，成爲一家之言。書中還對同一人物的不同記載加以辨正，詮叙可觀，事多審正。

如關於安清的活動年代，別傳說晉太康末，庾仲雍《荆州記》說晉初，宋臨川王劉義慶《顯驗記》說吳末，曇宗《塔寺記》說晉哀帝以後，而道安《綜理衆經目錄》說是在漢桓帝建和二年至靈帝建寧中。慧皎斟酌比衡，認爲「道安法師既校閱羣經，詮錄傳譯，必不應謬。」（卷一）並援引康僧會《注安般守意經序》作爲例證。

又如《智猛傳》之末，慧皎有語：「余歷尋遊方沙門，記列道路時或不同，佛鉢、頂骨處亦乖爽，將知遊往天竺非止二路，頂鉢、靈跡時屆異士，故傳述見聞，難以例也。」（卷三）這表明他在傳中叙述的智猛西行求法的路線，僅是一說。

另外，《道安傳》之末，慧皎又對不同的說法加以駁正：「有《別記》云：河北別有竺道安，與釋道安齊名，謂習鑿齒致書於竺道安。道安本姓師姓竺，後改爲釋，世見其二姓，因謂爲兩人，謬矣。」（卷五）作者治學的嚴謹態度由此可見。

《高僧傳》十科之末均有「論」，前八科在論之後又有「贊」。「贊」是對所叙一科僧人德行的贊頌，四言爲一句，除譯經科爲十二句以外，其餘的均爲十句。「論」始標大意，猶類前序，末辨時人，事同後議，用來討核源流，商榷取捨。

《習禪論》敘述禪定的地位和漢地禪學的發展大勢：「禪也者，妙萬物而爲言，故能無法不緣，無境不察。然緣法察境，唯寂乃明。……是以四等六通，由禪而起。八除十人，藉定方成。故知禪定爲用大矣哉。自遺教東移，禪道亦授。先是世高、法護譯出《禪經》，僧光、曇獻等並依教修心，終成勝業。……及沙門智嚴躬履西域，請罽賓禪師佛馱跋陀更傳業東土，玄高、玄紹等亦並親受儀則，出人盡於數隨，往返窮乎還淨。其後僧周、淨度、法期、慧明等亦雁行其次。」（卷十一）

《明律論》在綜述律本在東土的傳譯情況之後，特別指出了南朝《十誦律》最爲流行的事實：「雖復諸都皆傳，而《十誦》一本最盛東國。以昔卑摩羅叉律師，本西土元匠，來入關中，及往荆陝，皆宣通《十誦》，盛見宋錄。曇猷親承音旨，僧業繼踵弘化其間。璩（僧璩）、儼（道儼）、隱（道隱）、營（道營）等並祖述猷業，列奇宋代，而皆依作解，未甚鑽研。其後智稱律師竭有深思，凡所披釋，並開拓門户，更立科目。齊梁之間號稱命世學徒，傳記於今尚焉。」（卷十二）

其餘諸論概述一科的主旨源流，品析其中的突出人物，均不乏精到之處。

《高僧傳》所創立的僧人總傳（又可稱「僧人通傳」）的體例，成爲繼作者的楷模，而具有深遠的影響。它所收的對象雖然限於僧人（確切地說是出家的男子，即「比丘」），但出家之人與在家之人一樣，同處於特定的社會環境和社會關係之中，他們與一個時代的各個方面有着千絲萬縷的聯繫。所以，僧傳所記載的史事人物足資證考史書，是研究一代政治、經濟、文化、宗教的有用資料。（陳士強）

大乘止觀法門

〔陳〕慧思

《大乘止觀法門》，略稱《大乘止觀》，一卷。陳代慧思著。在北宋之前，長期韜晦海外，宋真宗咸平三年（一〇〇〇）日僧寂照攜來此書，交與遵式（九六四——一〇三二），於二十年後，方由遵式刻板印行。通行本有：《大正藏》（第四十六册）本等。

慧思（五一五——五七七），俗姓李，天台宗東土二祖，世稱南嶽尊者，武津（今河南上蔡縣境）人。於十五歲出家修道，在二十歲時，因讀《勝妙定經》而有所感，遂常經行於林野，遍訪禪德，值嵩山皈依慧文禪師而稟受一心三觀的禪法，徹證法華三昧。自此，禪教並學、止觀雙修，於是聲名遠聞，學徒日盛。也因此招來是非乃至陷害，一再受北方惡論師毒害，不斷南下避禍，在光州大蘇山前後達十四年（五五四——五六八年）。陳廢帝光大元年（五六七年），慧思正式付法於智顗。次年，獨自去南嶽衡山隱居。慧思的思想可以南嶽爲界，前期屬於龍樹系統的般若中觀學派，後期轉入馬鳴的緣起論。早期學風側重於禪學，强調由定發慧，尤重法華三昧，稱其爲圓頓一乘法門，根據《法華經·安樂行品》，撰《法華安樂行義》，將法華三昧分爲「無相行」和「有相行」兩門。前期著作尚有《立誓願文》、《諸法無諍三昧法門》、《釋玄論》、《隨自意》、《次第禪

要》、《三智觀門》等。生平事蹟見唐道宣《續高僧傳》卷十七。

《大乘止觀法門》，於書名下題爲「南嶽思大禪師曲授心要」，係慧思晚年在南嶽期間所著的禪法著作。以如來藏緣起思想爲基礎，在真妄和合的本識之基礎上，闡述真如即具染淨二性，然後以三性及三無性思想之展開，達到「除妄成真」與「全真起妄」的目的。本書主要引述《楞伽經》、《華嚴經》、《大乘起信論》，與前期學宗龍樹系統相比，實爲一大轉變。對於慧思在南嶽的活動，智顗一系天台宗著作中，幾乎沒有記載，這說明智顗繼承的主要是慧思的前期思想。近世也有些學者根據道宣的《續高僧傳》、《大唐內典錄》、智昇的《開元釋教錄》等不予著錄等原因，而懷疑此書係他人僞作。

全書分略標大綱、廣作分別、歷事指點三大科目，中心內容在廣作分別一科，分作「五番建立」，以說明大乘止觀法門。卷首有作者自注：「行者若欲修之，當於下止觀體狀文中學。若有所疑不決，然後遍讀，當有斷疑之處也。」所謂五番建立，即：止觀依止、止觀境界、止觀體狀、止觀斷得、止觀作用。

一、止觀依止（卷一至卷三）。以「一心」爲修習止觀法門之依止。此「一心」爲一切世出世法的根本，有自性清淨心、真如、佛性、如來藏、法界、法性等別名。佛教修習的目的在於顯現如來藏，從「藏體平等」、「藏體無異無相」、「染淨平等」的「如」，說明空如來藏；從「平等緣起」、「體備染淨二用」、「能生染淨」的「來」，說明不空如來藏。在對不空如來藏的闡述中，指出：「如來之藏，從本以來，俱時具有染淨二性，以具染性故，能現一切衆生等染事，故以此爲在障本住法身，亦名佛性。復具淨性故，能現一切諸佛等淨德。故以此藏爲出障法身，亦名性淨涅槃也。」特別又將佛性分解爲「如如佛」及「智慧佛」，用以說明「迷道起妄」及「返妄歸真」之「覺」與「不覺」的道理。

二、止觀境界（卷三）。以真實性、依他性、分別性等三自性的觀法，作爲修習大乘止觀的所觀境。真實性，指出障真如及佛之淨德；依他性，指在障真如與染和合而成的阿黎耶識；分別性，指六、七二識的妄想分別。此三自性，與唯識論僅局於凡夫的三自性說不同，各各通於清淨及染污兩個方面，由此構成從凡至聖的十法界。

三、止觀體狀（卷三至卷四）。說明修習大乘止觀法門的步驟。分染濁三性和清淨三性兩門，分別詳述由觀入止、從止起觀的過程。由觀入止，即由三自性入三無性：轉分別性爲無相性，轉依他性爲無生性，轉真實性爲無性性；此止行成就，能安住於涅槃常寂之境。由止入觀，於三昧定中，能依菩薩大悲大願，而於六道之中變化施設，利益衆生。此觀行成就，能處於生死，而現性染之用。

四、止觀斷得（卷四）。依三自性次第的止觀修習，獲得各各層次中斷惑證真的實益。認爲斷惑即是得益，即是證真。故本書詳於斷惑的分析，而略於得益的說明。

五、止觀作用（卷四）。說明修習止觀二門所產生的作用。止行成就，能體證清淨心，理融定相法性，與一切衆生圓同一身。觀行成就，從體起用，使一切染淨之大能即時而起，圓融無礙地實踐菩薩度生的悲願。

最後，在「歷事指點」中，將日常的生活、禮佛、飲食乃至大小便利，全部納入止觀修習的軌道，勸令奉行。

本書爲系統闡述大乘止觀法門的綜合性著作，尤以如來藏性具染淨兩種性質的「性染」說，對於天台宗的「性具」、「性惡」思想之形成，有着直接的影響。以一心統攝世出世一切諸法及修習法門，對於後世禪宗的無相、無住、無念思想的形成，以及於擔柴運水中修習佛道等作略，亦是重要的思想來源。

有關《大乘止觀法門》的注疏和研究書有：宋代了然《大乘止觀法門宗圓記》五卷、明代智旭《大乘止觀法門釋要》四卷、近代諦閑《大乘止觀法門述記》二十卷，及當代聖嚴的《大乘止觀法門之研究》、方興的《大乘止觀法門校釋》等。（王雷泉）

往生論注

〔北魏〕曇鸞

《往生論注》，又名《無量壽經論偈注解》、《無量壽經論注》，二卷（亦作一卷）。北魏曇鸞撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本。

曇鸞（四七六——五四二），一作「曇巒」。雁門（今山西省代縣）人。少年出家，修習《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》（簡稱「四論」）和佛性學說。曾於梁大通（五二七——五二八）年間，求神仙方術，相傳訪得道士陶弘景，得《仙經》十卷，北歸途中，遇菩提流支，授予《觀無量壽佛經》，遂焚《仙經》而專修淨土，弘揚淨土念佛法門，聲譽卓著。東魏孝靜帝尊其爲「神鸞」，敕住並州大寺，晚年移住汾州玄中寺。南朝梁武帝稱之爲「肉身菩薩」。主要著作有《往生論注》、《略論安樂淨土義》、《贊阿彌陀佛偈》等。《續高僧傳》卷六、《佛祖統記》卷二十七等有傳。

《往生論》(又稱《無量壽經優婆提舍願生偈》、《無量壽經論》)是印度世親依據《無量壽經》作《願生偈》二十四偈，並撰寫長行將偈子引申論釋而成的一部大乘論書。而本書則是《往生論》的注釋，也是一部重要的淨土宗經典。全書分爲上下兩卷。

上卷：卷首揭示龍樹菩薩之《十住毘婆沙論・易行品》，說明難、易二道。本論屬於易行道，明示他力之法門，謂往生淨土之要因，全仗彌陀本願力。接着，解釋偈頌，是總說分。總說分別解釋五念門：(一)禮拜門。(二)贊嘆門。(三)作願門。(四)觀察門。(五)回向門。此五念門是往生西方淨土的業因。其中「觀察門」是全書的重點內容。初觀察器世間清淨，具有十七種莊嚴功德成就；接着觀察衆生世間清淨，中間觀想阿彌陀如來具有八種莊嚴功德成就；最後觀想諸大菩薩，則有四種莊嚴功德成就。而彌陀淨土就具備上述二十九種莊嚴功德成就，因而要向往往生。

下卷：解釋長行，是解義分。解義分分爲十科來解釋：(一)願偈大意。(二)起觀生信。(三)觀行體相。(四)淨入願心。(五)善巧攝化。(六)離菩提障。(七)順菩提門。(八)名義攝對。(九)願事成就。(十)利行滿足。並於「利行滿足」科之末尾，開顯自利利他之要義，且引《無量壽經》四十八願中之第十一、十八、二十二等願，作他力增上緣之證。

《往生論注》在中國淨土教義中具有其鮮明的特色。主要有五個方面：

一、書中每每運用「雙即雙非」的中道觀點，此與作者原先研究《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》(簡稱「四論」)的思想有關。

二、在論述止觀含義時，除指出一般含義外，又認爲止(「奢摩他」)還有一心專念彌陀願生彼土、生安樂

上後自然止身口意三惡、由彌陀正覺住持自然止息趣求聲聞辟支佛心三個意思；觀（「毗婆舍那」）有行人觀想三種功德莊嚴，即得如願往生，和往生見佛得證平等法身兩個意思。

三、依據「易行道」思想加以發揮，以阿彌陀佛爲增上緣，重視他力，開創念佛法門。强調臨命終時，只要具足十念相續，即得往生。並指出衆生往生的淨土，是爲報身報土。

四、作者認爲，觀察佛七、佛和菩薩三種功德成就入於一法句，也就是清淨句，即是真實智慧無爲法身。真實智慧就是實相智慧，無爲法身即法性身。

五、本書强調說明修行之人必須有二種回向：一是往相回向，即以自己的功德回向施予一切衆生；二是還相回向，指衆生往生淨土後得到奢摩他和毗婆舍那（即止觀），成就方便力，回到生死海中，弘揚佛法，廣度他人。

此外，曇鸞曾研究過老莊哲學思想，因而在本書中也留下了痕迹，如說「知進守退曰智，智空無我曰慧」等即是一例。

《往生論注》在中國淨土宗發展史上起過重要的作用。以後淨土諸家的論述，基本由此生發開去。它的注釋有：日本良忠《無量壽經論注記》五卷（收入《淨土宗全書》）。（夏金華）

洛陽伽藍記

〔北魏〕楊衒之

《洛陽伽藍記》，五卷。北魏楊衒之撰，約成於東魏（五三四——五四九）末期。通行本有：《如意堂》本、吳琯《古今逸書》本、王漢《漢魏叢書》本、照曠閣《學津討原》本、洛陽西華禪院重刻《集證》本、日本《大正藏》本、《四部備要·集證》本等。歷來公認以《如意堂》本爲最古最善。

楊（或作「陽」、「羊」）衒之，《魏書》不曾爲他立傳，故籍貫家世生平事蹟都不甚可考。據《廣弘明集·高識傳》載：「楊衒之，北平人（今河北保定），元魏末爲秘書監。」據本書第一卷《建春門內條》載，永安（五二八——五二九）年中「衒之時爲奉朝請」。據本書自序稱：武定五年（五四七）「余因行役，重覽洛陽」而書首撰著人結銜爲「魏撫軍府司馬」。據隋費長房《歷代三寶紀》卷九署作者爲「期城郡太守楊衒之」。從這些一鱗半爪的史料中，可以看出楊衒之爲北魏高級官員，北魏分裂爲東魏、西魏後，楊衒之隨東魏孝靜帝元善至鄴，官至秘書監。據《廣弘明集》卷六《高識傳》載：元魏末，楊衒之「見寺宇壯麗，損費金碧，王公相競，侵漁百姓，乃撰《洛陽伽藍記》言不恤衆也。」曾稱其上書云：「釋教虛誕，有爲徒費，無執戈以衛國，有饑寒於色養，逃役之流，僕隸之類，避苦就樂，非修道者」，足見他是一位具有見識的反佛者。

《洛陽伽藍記》是一部記載北魏時期洛陽佛寺建築、園林風物的著作。以寺院爲史事發生的綫索，繫以當時的政治狀況、寺院經濟、人物風貌、地理沿革以及掌故傳聞，寄寓着作者對國家治亂興亡、歷史變遷的感慨和對北魏統治階級奢侈浪費，不恤人民的抨擊。據《自序》記載：楊衒之於東魏武定五年(五四七)重游洛陽，回憶昔日的洛陽「昭提櫛比，宮塔駢羅。」「金刹與靈臺比高，廣殿共阿房等壯。」而今「寺觀灰燼，廟塔丘墟，牆被蒿艾，巷羅荆棘。」便油然產生「麥秀之感、黍離之悲」。爲了揭露北魏王公「侵漁百姓」，「不恤衆庶」，爭先恐後修建了成百上千豪華寺塔，導致國家的滅亡，因而撰寫《洛陽伽藍記》以儆戒帝王和世人。

《洛陽伽藍記》全書五卷，分城內、城東、城南、城西、城北各一卷，記叙北魏洛陽「上大伽藍」。「其中小者，取其詳世諦事，因而出之。」全面介紹佛寺四十所，順便提到的有四十五所。據范祥雍校註本所列篇目如下：卷一城內九所：永寧寺、建中寺、長秋寺、瑤光寺、景樂寺、昭儀尼寺、胡統寺、修梵寺、景林寺、(建春門)附見四所。卷二城東十二所：明懸尼寺、龍華寺、瓔珞寺、宗聖寺、崇真寺、魏昌尼寺、石橋南景興尼寺、(建陽里)莊嚴寺、秦太上君寺、正始寺、平等寺、景寧寺。附見十四所。卷三城南七所：景明寺、大統寺、報德寺、龍華寺、(宣陽門)菩提寺、高陽王寺、崇虛寺。附見十所。卷四城西十所：冲覺寺、宣忠寺、王典御寺、白馬寺、寶光寺、法雲寺、追光寺、融覺寺、大覺寺、永明寺。附見三所。卷五城北二所：禪虛寺、凝圓寺。(閑義里)附見十四所。書前有作者自序，概述洛陽佛寺方位，盛衰情況以及撰著目的。

綜觀《洛陽伽藍記》，有以下幾個特點：

一、以地叙史，展示當時社會政治、風俗習慣、人物風貌、地理沿革、歷史興廢。《洛陽伽藍記》以城內、城東、城南、城西、城北五地爲總綱，以各寺院爲子目，叙述寺塔的歷史，實質上反映了北魏的興衰史。如記卷

永寧寺，熙平元年（五一六）爲靈太后胡氏所立，規制恢宏，窮極富麗。「中有九層浮圖一所，架木爲之，舉高九十丈。」「刹上有金寶瓶，容二十五石。寶瓶下有承露金盤三十重，周匝皆垂金鐸，復有鐵鎖四道，引刹向浮圖。」「浮圖北有佛殿一所，形似太極殿。」「外國所獻金像皆在此寺。」詔中書舍人常景爲寺作碑文，敘述緣起，引出常景籍貫、行述、仕宦、生活作風。寺院建成後，「明帝與太后共登之，視宮內如掌中，臨京師若家庭。」西域沙門菩提達摩，登臨瞻仰，嘆爲神功。自云：「年一百五十多，歷涉諸國，靡不周遍，而此寺精麗，閻浮所無也。」「口唸南無，合掌連日。」就是這樣一座輝煌壯觀的寺宇，在歷史的風風雨雨中，永寧寺裏不永寧。孝昌二年中（五二六）「大風發屋拔樹，刹上寶瓶隨風而落。」建義元年（五二八）太原王爾朱榮在此寺駐紮兵馬。永安二年（五二九）五月，北海王元顥復入洛，「在此寺聚兵。」永安三年（五三〇）又在此寺囚禁莊帝。牽動莊帝萌生「朕寧作高貴鄉公死，不作漢獻帝生」的殺機，九月二十五日，先下手爲强，莊帝手刃爾朱榮於光明殿。至永熙三年（五三四）二月，寺院爲大火所燒，三月不滅，化爲灰燼。「十月而京師遷鄴」，北魏滅亡。從熙平元年此寺興建到永熙三年被大火燒毀的十九年裏，永寧寺的經歷，反映了北魏興衰盛亡的歷史，世道滄桑，盛衰枯榮，盡歷眼前。所以《洛陽伽藍記》所記的寺塔的歷史，往往就是一段人際關係的變化史，一部社會政治的盛衰史。

二、記敘了北魏洛陽寺院的宏麗規制以及當時佛教修習情況。兩晉永嘉時，僅有佛寺四十二所。「逮皇魏受圖，光宅嵩洛，篤信彌繁，法教逾盛。王侯貴臣，棄象馬如脫屣，庶士豪家，捨資財若遺迹。於是昭提櫛比，寶塔駢羅」。達一千三百六十七所之多。而且輝煌壯麗，人間所無。如卷三：城南景明寺，爲宣武皇帝所造，「其寺東南西北方五百步，前望嵩山，少室，卻負帝城，青林垂影，綠水爲文，形勝之地，爽塏獨美，山懸堂

觀，盛一千餘間，複殿重房，交疏對霤，青臺紫閣，浮道相通，雖外有四時，而內無寒暑。房簷之外，皆是山池，竹松蘭芷，垂列階墀，含風團露，流香吐馥。至正光年中，太后始造七層浮圖一所，去地百仞。」「莊飾華麗，侔於永寧。」如卷四法雲寺，西域烏場國胡沙門僧所建，「佛殿僧房，皆爲胡錦，丹素炫彩，金玉垂輝。」「伽藍之內，花果蔚茂，芳草蔓合，嘉木被庭。」「西域所賫舍利骨及佛牙經像皆在此寺」。這些佛寺造得富麗堂皇，而環境又是如此幽雅。一方面是勞動人民血汗的凝結，另一方面也是古代的文化結晶。

同時《洛陽伽藍記》中也昭示了中國佛教在北魏的發展史跡。就北魏講經及重視坐禪情況來看，一般地說，前期重視修禪誦經，對脫離修行的造寺和講經持批判態度。如卷二城東崇真寺中，作者借閻羅王之口說：「坐禪苦行，得昇天堂。」「誦十卷《涅槃》，亦昇天堂。」面對於講經的曇謨最則說：「講經者，心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一麁行，今唯試坐禪誦經，不問講經。」被送進黑屋囚禁。對於作過隴西太守後造靈覺寺的寶明，「雖不誦禪、禮拜不缺。」但閻維王指出：「卿作太守之日，曲理枉法，劫奪民財，假作此寺，非卿之力」，也將他送進黑屋。可見對於講經和用不義之財造佛寺持批判態度。到了後期，則盛行講經。隨着佛教的普及，佛教的節日成爲民間百姓的節日。如卷三景明寺載，四月八日佛誕節盛況。「四月七日，京師諸像皆來此寺。尚書祠曹錄像凡一千餘軀。至八日，以次人宣陽門，向閶闔宮前受皇帝散花。於時金花映日，寶蓋浮雲，幡幢若林，香烟似霧。梵樂法音，聒動天地。百戲騰驤，所在駢比。名僧德衆，負錫爲群，信徒法侶，持花成藪。車騎填咽，繁衍相傾。」迎佛講經，盛況空前。

三、史料豐贍，多方參證，展示了歷史的厚重感。《洛陽伽藍記》的材料來源，主要是楊衒之親見親聞，敘述洛陽伽藍，引人入勝。如記敘建春南門外情況：「出建春門外一里餘至東石橋，西北而行，晉太康元年造。

橋南有魏朝時馬市，刑嵇康之所也。橋北大道西有建陽里，大道東有綏民里，里內有河間劉宣明宅。神龜年中，以直諫忤旨，斬於都市訖，目不瞑，尸行百步，時人談以枉死。宣明少有名譽，精通經史，危行及於誅死。」在短短的一段敘述中，介紹了太康元年造的東石橋和魏朝馬市。出現了殺嵇康、斬劉宣明二個典故，並對劉宣明枉死加以評論，真可謂材料豐富。敘述時又似一位熟悉歷史掌故的導遊，指導游人游歷洛陽東城。如卷五城北閶義里條下，記載了中外佛教文化交流的珍貴史料。神龜元年（五一八）至正光三年（五二二）敦煌人宋雲與崇立寺比丘惠生奉胡太后之命兩行求法，初發京師，經過赤嶺、土谷渾、鄯善、左末城、捍麼城、朱駒波國、過葱嶺、鉢和國、嚈噠國、波斯國，餘彌國、烏場國、乾陀羅國，到達如來所在地，經過長途跋涉，千辛萬苦，終於取回佛經一百七十部，「皆是大乘妙典」。這是繼東晉《佛國記》之後唐玄奘西行之前關於溝通中外文化交流的又一壯舉，是中國佛教史和中外交通史上的一件大事，引起國際許多學者的關注。作者根據宋雲《家記》、惠生《行記》、《道榮傳》寫成這一部份內容，因原書已佚失，幸有《洛陽伽藍記》保存了這一彌足珍貴的史料。

《洛陽伽藍記》徵引的材料非常廣泛，有民歌謠諺、書信、詩賦、碑銘以及作者考察所得，都經過反覆考證，得其實情。如卷二「記城東明懸尼寺外有一座陽渠石橋，東晉戴延之《西征記》，南朝劉澄之都認爲是「晉太康元年造」。楊衒之經過實地考察，發現有四個石柱子，在道南石柱上有銘文「漢陽嘉四年將作大匠馬憲造」。由於北魏孝昌三年（五二七）大雨，橋樑傾圮，石柱埋沒，而道北的兩個柱子「至今猶存」。從而辨正了戴、劉兩人的錯誤。楊衒之還進一步論證了戴、劉兩人致錯原因。由於他們「並生江表，未遊中土，假因征役，暫來經過，全於舊事，多非親覽，聞諸道路，便爲穿鑿，誤我後學，日月已甚。」如記卷三城南景明寺西高顯住

宅堂中、夜見赤光，掘地得黃金百斤。有一銘文云：「蘇秦家金，得者爲吾造功德。」楊衒之在按語中立即指出，功德者不必是，應是碑銘之類，頌者聲跡也」。指出其造僞。

四、在記叙中蘊含着作者反對佞佛的思想。楊衒之並不排斥個人信佛，但他反對因崇佛而勞民傷財，如王公大臣爭先恐後修建了成百上千豪華寺塔，耗費了大量的人力和物力。僧侶出家修道，不孝父母。尊同帝王，不拜君主。表現了他反對佞佛是從國家利益人民利益出發的。他的這一思想貫穿在《洛陽伽藍記》一書中，只要我們細細體察，便隨處可見。而且值得注意的是作者寓褒貶於叙事之中、寓感情於行文之內。如在本書中寫北魏統治階級的事都是實錄，但作者不加褒貶，好像有意暴露他們，而讀來斐然成章，引人入勝，沒有牽强附會，也沒有外加成份。

五、文筆濃麗透逸，展現了作者卓越的文學才華。《洛陽伽藍記》首先可以把他看成是一部游記小說。他歷游城內、城東、城南、城西、城北五方、採摭見聞，寫成卷帙，以佛教寺塔爲中心，多用註釋和追溯手法，瞻前顧昔，在採訪寺塔、憑弔遺跡中，既抒發了作者無限感慨，也引導了讀者游歷了洛陽寺塔，感受了北魏興廢盛衰之跡。此外在每一大篇游記小說中，還包含無數雜事和短篇小說。如在卷三城南大統寺條下，記有「洛水之神」這一神話小說，暗示洛水之神與北魏統治階級一樣，同是吸血鬼。如卷三城南龍華寺條下，記載：「虎豹、盲熊見到獅子不同的表現。」波斯國胡王獻上獅子。莊帝曰：「朕聞虎見獅子必伏，可覓試之。」於是詔近山郡縣捕虎以送，鞏縣、山陽送來二虎一豹，莊帝在華林園試之，虎豹見獅了，都閉上眼睛不敢仰視。當時園中養着一只瞎眼熊，性格溫馴。莊帝叫人取來試之，瞎眼熊聞到獅子氣味，驚恐跳躍，曳着鎖鏈而逃。莊宗大笑。讀來饒有興味，表現了作者文學才華。

《洛陽伽藍記》是記叙北魏洛陽四十年間佛教寺塔興廢的著作，古典目錄學中將它列入史部地記類。它不僅告訴我們洛陽城的建制、佛寺的建築和歷史古蹟、遺文掌故，同時又使我們了解到不少歷史事實，可與《魏書》、《北史》相印證，補正史之不足。而且它文筆清麗，瀟灑飄逸，又是一部優秀的文學作品。所以這是一部反映一個時代、一種宗教、一個王朝的歷史文學，具有較高的歷史價值與文學價值。

對於《洛陽伽藍記》，原書有正文、自註，但註文不知何時並入正文，不少學者力圖將註文從正文中離析出來，但均沒有成功。歷代學者對是書都從歷史和文學兩個方面加以研究。一九六三年中華書局出版了周祖謨的校釋本，周先生費時十年，參閱書籍達一百二十種之多。一九五八年古典文學出版社出版了范祥雍《洛陽伽藍記校註》，一九七八年上海古籍出版社又加以修訂重版。該本材料豐贍、校註精審，並有多種附錄，便於稽參閱覽。（來可泓）

大乘義章

（隋）慧遠

《大乘義章》，二十卷。隋代慧遠著。約成於北周之末、隋代之初。通行本有：《大正藏》（第四十四册）本等。

慧遠（五二三——五九二），俗姓李，敦煌人。十三歲從僧思出家，二十歲從法上受具足戒。北周武帝滅佛時，獨挺出與帝辯駁，後乃潛隱汲郡。至隋初，爲文帝所重，徵爲大德，又命主持譯場。因長期住淨影寺講學，故稱「淨影慧遠」，以別於「廬山慧遠」。思想上屬地論宗南道派，晚年又就曇遷稟受《攝大乘論》，博綜當代諸學，亦精通文理，世稱釋義高祖。著作尚有《十地經論義記》十四卷、《華嚴經疏》七卷、《大般涅槃經義記》二十卷、《法華經疏》七卷、《維摩經義記》四卷、《勝鬘經義記》三卷、《無量壽經義疏》一卷等。《續高僧傳》卷八有傳。

佛教傳持，首重義門。南北朝時，除佛經注疏大量增加，法義纂集類撰著的比例亦急劇上升。當時魏釋道辯有《小乘義章》六卷，《大乘義章》五十卷，雲無最有《大乘義章》（未詳卷數），齊釋法上（爲慧遠之師）有《大乘義章》六卷及《增一數法》四十卷，及法上之師慧光所撰《大乘義律章》，靈裕有《大乘義章》四卷，智脫有《釋二乘名教》四卷，陳之寶瓊有《大乘義》十卷（以上諸書皆已佚）。本書類聚佛書中術語，原分爲教聚、義法聚、染法聚、淨法聚、雜法聚等五聚，二百四十九科，分爲十四卷。本書多處引用《大乘起信論》，與慧遠的另一部著作《大乘起信論義疏》四卷、梁智愷《一心二門大意》一卷、北周曇延《大乘起信論義記》二卷，同爲有關《起信論》的最古文獻。由於書中對《成實論》頗多肯定，有些學者認爲本書五聚的區分，受到《成實論》所分五聚（發諦聚、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚、道諦聚）的啓發。現存本祇有四聚，各聚按照從小數增至大數的方法概述法義，共有二百二十門，更設細段而詳釋之。

一、教聚。解釋佛教經典的構成，內分衆經教跡義、三藏義、十二部經義等三門。

二、義法聚。解釋佛教的基本哲學概念，分爲佛性義、假名義、人不二門義、二諦義、二無我義、如法性實

際義(以上卷一)、三解脫門義、三有爲義、三無爲義、四空義、四優檀那義、四悉檀義、四真實義(以上卷二)、四諦義、四緣義、五果義、六因義、四空義、五法三自性義、六種相門義、八識義(以上卷三)、十因義、十二空義、十二因緣義、十八空義、二十二根義(以上卷四)等二十六門。

三、染法聚。解釋痛苦的原因及結果，共有六十門，又分三類：第一、煩惱義。有二障義、三障義、三根三道三毒煩惱義、三使義、三漏義、四縛四流四軛義、四取義、四身結義、五住地義、五蓋義、五下分結義、五上分結義、五慳義、五心手十裁義、五心縛義、六垢義、七漏義、七使義、八慢義、八種惡覺義、八妄想義、八倒義、九結義(以上卷五)、十使義、十纏義、十障義、十四難義、十六神我義、六十二見義、八萬四千煩惱義(以上卷六)等三十門。

第二、諸業義。分身等三業、三性業、三受報業、三界繫業、三時報業、曲穢濁三業、黑白等四業、五逆業、六業、七不善律儀、八種語、九業、十不善業道、十四垢業、十六惡律儀義、飲酒三十五失(以上卷七)等十六門。

第三、苦報義。分二種生死義、四生義、四有義、四識住義、四食義、五陰義、六道義、七識住義、八難義、九衆生居義、十二入義、十八界義、二十五有義、四十居止義(以上卷八)等十四門。

四、淨法聚。解釋解脫修行的途徑及果位，分因法、果法兩類共一百三十三門。第一、因法。有發菩提心義、回向義、金剛三昧義、斷結義、滅盡定義、一乘義、二種莊嚴義、二種種姓義、證教二行義(以上卷九)、三歸義、三學義、三聚戒義、三種律儀義、止觀捨義、三慧義、三種般若義、三智義、三量智義、同相三道義、別相三道義、三種住義(以上卷十)、暖等四心義、人四依義、法四依義、四聖種義、四親近行義、轉業四行義、四

修定義、四不壞淨義、四堅義、四種道義、四種善法義、四種味義、四德處義、四種求知義、四陀羅尼義、四無量義、四無礙義、菩薩四無畏義四攝義（以上卷十一）、五願義、五戒義、五品十善義、五停心義、五聖支定義、五聖智三昧義、五智義、五忍義、五種菩提義、五種方便義、五種善法義、五行義、五生義、五無量義、五德舉罪義、五種教誡義、六波羅蜜義、六念義、六種決定義、六妙行義、六種善法義、六和敬義、六修定義、六三昧義、六攝義、七善律儀義、七淨義、七財義、七種大乘義、七地義、八戒齋義（以上卷十二）、八禪定義、八解脫義、八勝處義、八行觀義、八大人覺義、八法攝摩訶衍義、九次第定義、九觀想義、九斷智義（以上卷十三）、十想義、十一切入義、十聖處義、十種慰喻義、十願義、十種供養義、十無盡藏義、信等十行義、十明義、十忍義、十無生忍義、十住義、十行義、十回向義、十地義、十功德義、見性十法義、涅槃十因義、菩薩十力義、菩薩十無畏義、三乘共十地義（以上卷十四）、十智義、十一智義、十一淨義、十二頭陀義、十二巧方便義、十三住義、離十四垢業義、離隱六方離四惡友攝四善友義、十四化心義（以上卷十五）、十六特勝義、菩薩十八不共法義、二十種法師德義、三十七道品義（以上卷十六）、賢聖義（以上卷十七）等一百一十五門。

第二、果法。分涅槃義、無上菩提義（以上卷十八）、淨土義、三佛義、三智義、三不護義、三念處義、四一切種淨義、二智義、四智義、四無畏義（以上卷十九）、五分法身義、五眼義、六通義、十號義、十力義、十八不共法義、百四十不共法義等十八門。

五、雜法聚。文佚，由道宣《續高僧傳》的傳說推考，當包括二十九門。

本書相當於一部佛教百科辭書，彙總當時中國佛教諸派學者所接受的全部法義，以法數別排列說明，先陳小乘之說，後申大乘之旨，「陳綜義差，始近終遠，佛法綱要，盡於此焉。」（《續高僧傳》卷八本傳）。後世

對佛教法義的討論，常引用此書。本書的編纂方式，影響到隋代智顗所撰的《法界次第初門》和唐代窺基所撰的《大乘法苑義林章》。而精確廣博，或有勝於後者。如作爲佛教對機施教的解經方式「四悉檀」，天台宗智顗望文生義，梵漢兼稱，義譯「悉」爲「遍」，音譯「檀」爲「施」，釋爲「佛以四法遍施衆生」。而本書卷二四《悉檀義四門分別》條則正確解釋爲：「四悉檀義出《大智論》，言悉檀者，是中國（指中天竺）語，此方義翻，其名不一。如《楞伽》中子注釋言，或名爲宗，或名爲成，或云理也。」又如唐道宣《集古今佛道論衡》卷丙，提及玄奘奉詔譯老子《道德經》爲梵文，譯「道」爲「末伽」，引起道士成玄英等爭議，認爲應譯爲「菩提」。而本書卷十八《無上菩提義七門分別》條，清晰縷析了上述二個譯名的時代變遷：「菩提，胡語，此翻爲道。……問曰：經說第一義諦亦名爲道，亦名菩提，亦名涅槃，道與菩提，義應各別，今以何故，宣說菩提翻名爲道乎？釋言：外國說道名多，亦名菩提，亦曰末伽。如四諦中，所有道諦，名末伽矣。此方名少，是故翻之，悉名爲道。與彼外國涅槃、毘尼，此悉名滅，其義相似。經中宣說第一義諦名爲道者，是末伽道。名菩提者，是菩提道。良以二種，俱名道故，得翻菩提，而爲道矣。」詳見陳寅恪《大乘義章書後》（《史語所集刊》第一本第二分，一九三〇年）。（王雷泉）

法華經文句

〔隋〕智　顗

《法華經文句》，又稱《妙法蓮華經文句》，十卷（每卷各有上下，或稱二十卷）。隋代智顗於陳禎明元年（五八七）講於金陵光宅寺，門人灌頂記錄，至唐貞觀三年（六二九），補治方峻。唐玄宗天寶七年（七四八），天台宗八祖左溪玄朗，有感於本書文勢有時凌亂失次，因加以排比而今相貫穿（見卷首神迴的《天台法華疏序》）。現行本當即此本。又南宋孝宗淳熙三年（一一七六），詔令福州東禪寺刊天台教藏同大藏流通（見《佛祖歷代通載》卷二十），本書當亦在其中。通行本有：《大正藏》（第三十三册）本等。

智顗（五三八——五九七），俗姓陳，字德安。祖籍潁川（今河南許昌），西晉末年，因五胡亂華，南遷至荆州華容縣（今湖北潛江西南）。父親陳起祖，梁元帝時官拜「使持節散騎常侍」，更封爲益陽縣開國侯。智顗十七歲，梁朝滅亡，父母相繼去世。值家破國亡的亂世，年十八，投長沙果願寺法緒出家。不久，北行詣慧曠學律，兼通大乘經。入大賢山，誦《法華》、《無量義》、《普賢觀》三經。陳天嘉元年（五六〇），至光州（今河南光山）大蘇山，師事慧思禪師，修習法華三昧，盡得其法，既而入金陵（今南京），居瓦官寺弘法，開講《法華經》、《大智度論》和自著《釋禪波羅蜜次第法門》（又名《次第禪門》），深得朝野欽敬。陳太建七年（五七五）秋

九月入天台山，於北峰創寺傳教，成爲天台宗的實際創立者。陳後主時，奉詔出山，再至金陵，在太極殿講《大智度論》、《仁王般若經》。陳亡，西游荆土。隋開皇十一年（五九一），應邀前往揚州，爲晉王楊廣授菩薩戒，並得賜「智者」之號。後還荆襄，於荆州當陽創立玉泉寺，未久，履揚州，歸天台。一生造寺三十六所，《大藏經》十五藏，度僧一萬四千餘人。主要著作有《法華經玄義》、《法華經文句》、《摩訶止觀》，世稱「天台三大部」；《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明經文句》、《金光明經玄義》、《觀無量壽佛經疏》，世稱「天台五小部」（以上均爲灌頂所記）。尚有：《淨名經疏》、《覺意三昧》、《六妙門》、《法界次第》、《修習止觀坐禪法要》（又名《童蒙止觀》、《小止觀》）、《法華三昧行法》、《維摩經玄疏》、《阿彌陀經義記》、《金剛經疏》、《四念處》、《方等三昧行法》、《觀心論》、《觀行食法》、《觀心誦經法》、《四教義》、《釋禪波羅蜜次第法門》（法慎記）、《菩薩戒經義疏》（灌頂記）、《仁王經疏》（灌頂記）、《請觀音經疏》（灌頂記）等。均爲天台宗的主要經典。另有文表若干篇，收入灌頂編的《國清百錄》之中。事蹟見灌頂《隋智者大師別傳》、唐道宣《續高僧傳》卷十七、唐湛然《止觀輔行傳弘訣》卷一等。

天台宗以《法華經》爲本宗所依根本經典，視爲佛陀最終和最成熟的教誨，故別稱「法華宗」。《法華文句》與晚年在玉泉寺所講的《法華玄義》和《摩訶止觀》，都是智顗闡發《法華經》思想的重要著述，稱作天台三大部。以講述《法華經》爲始，智顗對一切經典的注疏，均以其獨創的因緣、約教、本跡、觀心四種方式解釋。因緣釋，以四悉檀作爲對機說法的方式，悉檀通常譯作成就、宗，而智顗梵漢並舉，稱悉是此方言遍，檀是梵語檀那的略稱，翻譯爲施，即遍施而使其成就：一、世界悉檀，亦名欲樂悉檀，以適應於世間人喜好的思想、語言、觀念等，隨不同機宜而解釋經文，令凡夫喜悅而生得世間之正智；二、爲入悉檀，亦名生善悉檀，

根據衆生各別根機與能力，而說各種出世實踐法，今生起善根，三、對治悉檀，亦名斷惑悉檀，針對衆生種種煩惱，分別給予不同的對治方法；四、第一義悉檀，亦名入理悉檀，即破除一切論議語言，直接以第一義諦詮明諸法實相之理，令衆生真正契入教法。約教釋，把經典的文句，從藏、通、別、圓四教的思想方面，給予從淺入深的解釋。本跡釋，依本地、垂跡二門來解釋教義，跡從哲學上解釋其思想或教理的普遍妥當性，以示衆生之本性；本則從信仰上究明其教義的永遠性，乃顯佛陀之本體。以上三種，是從客觀的教相門立場，以解釋經典的文句爲主。觀心釋是從主觀的觀心門立場，把對經文的解釋與修行者自己的親證實踐結合起來。作爲一個完整的體系，教觀互具，相輔相成，故在智顗的止觀著作中有「起教」的篇目，而在討論教相的著作裏又有「觀心」的論題。在天台三大部中，《法華文句》、《法華玄義》主要說教相門，而傍及觀心門；《摩訶止觀》則主要說觀心門，而傍及教相門。

本書是對鳩摩羅什所譯《法華經》結構和字句的詳細解說，故稱「文句」，以有別於《法華玄義》之解釋經題。先依佛家通例，將《法華經》分作序、正宗、流通三分：以〈序品〉爲序分；以自第二〈方便品〉至第十七〈分別功德品〉第十九行偈共十五品半爲正說分，以其後至經末共十一品半爲流通分。又以天台宗的見地，將《法華經》二十八品大別爲本跡二門：自〈序品〉至第十四〈安樂行品〉，爲如來跡（垂跡）門的說法，其要旨是「開權顯實」，即開三乘之權而顯一乘之實，闡明過去如來以方便力，於一佛乘分別說三；現在開方便的權門，示真實的妙理，會三乘歸一佛乘，令衆生開、示、悟、入佛之知見。自第十五〈從地踴出品〉至經末，爲如來本（本地）門的說法，闡明釋迦牟尼佛不是新近在菩提迦耶方纔成道的新佛，而是從遠在三千塵點劫以前久遠實成的本地本佛垂跡。此本、跡二門，又各有序、正、流通三分。

第一〈序品〉爲跡門的序分，從第二〈方便品〉至第九〈授學無學人記品〉是跡門的正說分，第十〈法師品〉以下五品是跡門的流通分。其中正說分又分作略、廣兩部份：從「爾時世尊從三昧安詳而起」以下，是略說開三顯一；從「爾時世尊告舍利弗：汝已殷勤三請，豈得不說」以下七品半，是廣明開三顯一。廣明部份分作三周（階段）：第一法說周，佛爲上根人說三乘方便、一乘真實，這時祇舍利弗一人領解其說，即〈方便品〉中所說；第二譬說周，佛以羊、鹿、牛三車譬施權，以一大白牛車譬顯實，爲中根人譬說，此時有摩訶迦葉、大目犍連、須菩提、摩訶迦旃延等四大弟子領解其說，即從第三〈譬喻品〉至第六〈授記品〉，特別是〈譬喻品〉中所說；第三因緣周，佛爲下根人說宿世因緣並舉化城的譬喻，令其領解「如來方便之力於一佛乘分別說三」，有富樓那彌多羅尼子等千二百學、無學聲聞弟子因此領解，即第七〈化城喻品〉以下三品所說。〈法師品〉亦通經軌則，〈寶塔品〉證前集後，〈提婆達多品〉引往昔宏經，〈持品〉有受持、勸持之分，〈安樂行品〉有身口意誓願之別，此五品爲跡門流通分。

從第十五〈從地踴出品〉開始至「汝等自當因是得聞」，是本門的序分。從同品「爾時釋迦牟尼佛告彌勒菩薩」以下到第十七〈分別功德品〉彌勒說十九行偈是本門的正說分，其中第十六〈如來壽量品〉是正開師門的近跡、顯佛地的遠本；第十七〈分別功德品〉中，佛說長行是總授法身記，彌勒說偈是總申領解。從〈分別功德品〉彌勒說偈以下至第二十八〈普賢菩薩勸發品〉是本門的流通分，其中第二十〈常不輕菩薩品〉以上爲勸持流通，第二十一〈神力品〉至經末是付囑流通。

於《法華經》全經中，〈方便品〉明圓乘之因，〈安樂行品〉明乘乘之法，〈壽量品〉明圓乘之果，〈藥王品〉明乘乘之人，此四品約教、行、理、人，尤爲通經之門。〈方便品〉中十如是及開示悟人佛之知見，乃一經之宏綱，

衆義之淵府。〈法師品〉中人如來室、坐如來座，乃弘經之通途，行道之要軌。《法華文句》於諸處皆廣加闡發。

本書於顯發自宗義外，隨處舉破南北朝一些法師之說，尤以梁代光宅法雲的《法華經義記》（二十卷，世稱《法華光宅疏》）所說爲重點。

本書主要的注釋，有唐湛然的《法華文句疏記》三十卷。此外有關的撰述，有唐湛然的《法華經文科文》六卷，道暹的《法華經文句補正記》十卷，智雲的《妙經文句私志諸品要義》二卷，《妙經文句私志記》十四卷，宋代法照的《法華經文句讀教記》七卷，從義的《法華經文句補注》四卷，有嚴的《法華經文句籤難》四卷，善月的《法華經文句格言》三卷，清道霈的《法華經文句纂要》七卷。（王雷泉）

法華經玄義

〔隋〕智顗

《法華經玄義》，又稱《妙法蓮華經玄義》、《法華玄義》，十卷（每卷各有上下，或稱二十卷）。隋代智顗講述，門人灌頂筆錄，與《摩訶止觀》、《法華文句》同稱爲天台三大部。智顗講說《法華經》要旨有兩次：第一次是陳光大元年（五六七），在金陵瓦官寺，第二次是隋開皇十三年（五九三），在荆州玉泉寺爲灌頂所講。現行本爲第二次講說的記錄，成書於仁壽二年（六〇二）。北宋天聖二年（一〇二四），遵式奏請入藏。通行本有：

《大正藏》(第三十三册)本等。

智顗在本書中，首立五重玄義的講經方式，詳釋鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》的標題，闡明《法華經》開顯法門的純圓獨妙，以確定《法華經》在佛一代所說諸經中的最高位置。全書由七番共解、五重各說二部份構成。首先以七番共解通釋一部經之大綱：第一番標章，內分列釋名、辨體、明宗、論用、判教五章的名稱及其要略；第二番引證，援引佛語來證明建立五章的根據；第三番生起，闡明五章從粗到細生起的次第；第四番開合，作五種、十種及譬喻等三種開合，使易於解釋(法華)一經；第五番料簡，討論有關五章的異議；第六番觀心，令前五番一一都入觀心一門；第七番會異，會釋五章與四悉檀的同異。

然後就五重玄義的每一重又分別詳釋。第一重「釋名」，爲全書重心所在，從卷一下後半部份開始到卷八上前半部份，以「妙法蓮華經」五字，暢說全部佛教之奧義：一、判通別，以「妙法蓮華」爲別名，而「經」爲通名。二、定前後，爲便於析義，先釋「法」後解「妙」。三、出舊，略舉道場慧觀、會稽基、北地師、光宅法雲四家的舊見解。四、正解《妙法蓮華經》經名，重點在於解釋「法」「妙」二字。

「法」，雖廣涉十界十如三千諸法，但束收於衆生法、佛法、心法三種，而依《法華經》圓融三諦的義旨，說這三種法融妙不可思議、無差別。

「妙」有相待、絕待二種：相待妙，如半滿、常無常、大小等，前者爲粗，後者爲妙；絕待妙，無任何法可與之相對待，如法界是一個整體，無可對待而稱爲妙。心、佛、衆生三法，都具備相待、絕待二妙。更開跡門(如來從久遠之本，以垂近成之跡)、本門(如來開近成之跡，以顯久遠之本)兩種十妙說明之。

跡門十妙：一、境妙，爲智妙所觀照的宇宙一切萬法，概括爲十如、十二因緣、四諦、三諦、二諦、一諦、

無諦七科。十如等境都是圓融不可思議的妙法，祇有佛纔能窮盡，是諸佛所師，所以稱爲境妙。二、智妙，照了十如等境妙的觀智，有一世智乃至三十妙覺智等。三、行妙，用智妙觀察境妙的修行，有一行三昧、止觀、聞思修或戒定慧、四念處、五門禪、六波羅蜜、七善法、八正道、九種大禪、十境或十乘觀法等，行行融通，一行即一切行。四、位妙，爲妙行所契的階位，有十信、十住、十行、十回向、等覺、妙覺等。五、三法妙，妙位所住的真性、觀照、資成三法，也就是三軌：真性軌是說在果位的境妙，即真實有法體；觀照軌是說在果位的智妙，即破惑顯理的智用；資成軌是說在果位的行妙，即彼比相依起用的萬行。名字雖然有三種，祇是一個大乘法。前面所說的諸諦即是真性軌的相貌，諸智即是觀照軌的相貌，諸行即是資成軌的相貌，而各種妙位祇是修行此三法所證果位。宇宙的法法都妙，並非祇此三法，一切三法亦復如是，三軌、三道、三識、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德等，彼此同一意義，自他類通，所以稱爲三法妙。六、感應妙，具備上述的四妙與三法，成就因圓果滿的佛身，寂而常照，衆生能以圓機相感，即以妙應相應，如同水不上升，月不下降，而一月普遍影現在衆水當中，不可思議。七、神通妙，佛爲化益衆生，示現藥樹王身、如意珠王身等身輪，毒鼓天鼓等口輪，隨自意隨他意等心輪，善巧方便，稱道隨機，轉變自在，不可思議。八、說法妙，如理圓說十二部法，令衆生開示悟入佛之知見，能詮的言教、所詮的義理，都甚深微妙不可思議。九、眷屬妙，佛出世時，十方諸大菩薩，或以神通來生，或以宿願來生，或以應現來生，輔佛行化，如同世間眷屬，天性親愛，更相臣順。十、利益妙，諸佛所作感應、神通、說法三妙都不虛捐，沾溉地上清涼益、小草盆、中草益、上草益、小樹益、大樹益、最實事益等七種利益。如同雲行雨施，草木各得生長。

以上跡門十妙中，前五妙是自行因果，後五妙是化他能所。本門十妙是：一、本因妙，說甚大久遠的疇

昔，釋迦牟尼佛本初在因位發菩提心、行菩薩道時所修的妙因。二、本果妙，說本初所行圓妙之因，初證得常樂我淨的妙果。三、本國土妙，說既已成果，即有本時所證二十五王三昧，一一三昧中皆有慈悲誓願冥熏法界，機感妙應，寂而能照。五、本神通妙，說昔時所得的無記化化禪（任運成就，不須作意，化復能化）和本初在因地時的各種慈悲相合，現希有事，啓發最初可度的衆生。六、本說法妙，說往昔初坐道場始成正覺所說醍醐妙法，令諸菩薩發大道心，至今皆住不退。七、本眷屬妙，說跡化的眷屬，其實是過去久遠本地本佛的內眷屬。八、本涅槃妙，說跡化的涅槃，是常住本寂的涅槃垂跡。九、本壽命妙，叉本地本佛的壽命，劫數長遠，不可思議，和跡化的壽命有長短遠近不同。十、本利益妙，說遠從本地成道以來，八番十番饒益本時的業、願、通、應等眷屬，皆令得到利樂。

此本門十妙與跡門十妙，解釋妙法深意，僅開合之異，其體實同。即以跡門之境、智、行、位四妙爲第一本因妙，以跡門三法妙爲本門果、壽命、涅槃之四妙。

以下借蓮華六義而譬喻佛法界的跡本兩門：一、爲蓮故華，譬喻爲實施權。二、華開蓮現，譬喻開權顯實。三、華落蓮成，譬喻廢權立實。這三種譬喻跡門從初方便引入大乘，終竟圓滿，稱爲跡門三喻。四、華必有蓮，譬喻從本垂跡。五、華開蓮現，譬喻開跡顯本。六、華落蓮成，譬喻廢跡顯本。這三種譬喻本門始從初開終至本地，稱爲本門三喻。又蓮華還譬喻十如、十二因緣、四諦、三諦、一諦、無諦等法。

第二重辨體，闡明《法華經》的思想本質。分作正顯經體、廣簡僞、一法異名、入體之門、遍爲衆經體、遍爲諸行體、遍爲一切法體等七段。其中正顯此經以一實相印（宇宙萬法當體即是實相的妙體）爲體。妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、佛性、如來藏、中道、第一義諦等，都是實相的異名。衆經、諸行、一切法

都以實相爲體，而人實相之門是教行。

第三重明宗，闡明《法華經》的宗教理想。分作簡宗體、正明宗、衆經同異、明粗妙、結因果等五段。闡明此經是佛開權顯實，以釋迦自行因果爲宗，或以合師弟因果爲宗。

第四重論用，闡明《法華經》的社會效用。分作明力用、明同異、明歷別、對四悉檀、悉檀同異等五段。其中正明此經是以斷疑生信爲用，即用佛菩提的權實二智，在跡門中斷三乘的權疑，生一乘的實信，在本門中，斷菩薩軌著方便近跡的權疑，令生本地久遠實成不可思議的實信。

第五重判教，判明佛陀所說一切經典的地位和特色。分作大意、出異、明難、去取、判教等五段。在教相判釋上，首先批判南北朝時「南三北七」的舊說，次立天台宗「五時八教」的教判，而判《法華經》爲超越八教純圓獨妙，並以涅槃五味中的醍醐爲譬。所謂「南三北七」，南方三師的判教是：（一）虎丘山笈法師的有相、無相、常住教之三時教；（二）宗愛、僧旻的有相、無相、同皈、常住教之四時教；（三）定林寺僧柔、慧次、道場寺慧觀的有相、無相、褒貶抑揚、同皈、常住教之五時教。北方七師的判教是：（一）劉虬的人天、有相、無相、同皈、常住教之五時教；（二）菩提流支的半字、滿字之二教；（三）慧光的因緣、假名、誑相、常宗之四宗；（四）護身寺自軌和淨影寺慧遠所採用的因緣、假名、誑相、常、法界之五宗；（五）耆闍寺法凜所依用的因緣、假名、誑相、常、真、圓宗之六宗；（六）某禪師的有相、無相之兩種大乘教；（七）菩提流支（一說鳩摩羅什）的一音教。這些均爲當時佛教史上珍貴的史料。

此五重玄義，先以名和體二玄義闡明思想之本體，其次即闡明宗之玄義，天台宗即以此爲宗旨，發起信仰之內在動力，由此發起現實的教化活動，並詳察各種教相。

本書末尾附有《記者私錄異同》一篇，是灌頂記錄智者所說後的附記，其中分爲雜記異同與推尊師說二段。雜記異聞中又分爲四：一、闡明《般若》與《法華》的同異，二、闡明經論中諸藏的離合，三、闡明四教名義的依據，四、批判古時「七階五時」教判的穿鑿。

本書雖是解釋《法華經》的經題，內容卻是判釋佛一代時教，並對以往的中國佛教研究作總結性的評價，可說是天台宗對於全體佛教的概論。本書的注釋，有唐代湛然的《法華玄義釋籤》二十卷，宋代法照的《法華經玄義讀教記》五卷，宋代從義的《法華玄義補注》三卷。本書的節本，有明傳燈的《法華經玄義節要》二卷。此外有關的撰述，有唐代湛然的《法華經玄義科文》五卷，宋代善月的《法華大部妙玄格言》二卷，有嚴的《法華經玄籤備檢》四卷，智銓的《法華經玄籤證釋》十卷，清靈耀的《法華經釋籤緣起序指明》一卷。

（王雷泉）

金光明經文句

〔隋〕智　顗

《金光明經文句》，又稱《金光明文句》、《光明文句》。六卷。隋代智顗口述，門人灌頂筆錄。約成書於隋開皇二年（五八三）至開皇十七年（五九七）之間。爲天台五小部之一（其餘四部是《觀音玄義》、《觀音疏》、

《金光明經玄義》、《觀經疏》）。通行本有：《大正藏》（第三十九册）本等。金陵刻經處會人經文，作十卷，與《金光明經玄義》合刻。

《金光明經》，與《法華經》、《仁王護國般若經》同爲鎮護國家之三部經，謂若誦讀此經，國家皆可得四天王之守護。在中國先後有五個譯本：一、北涼曇無讖所譯《金光明經》四卷，十八品；二、梁真諦譯《金光明經》七卷，二十二品；三、北周闍那崛多譯《金光明更廣壽量大辨陀羅尼經》七卷二十品；四、隋釋寶貴合前三本，名《合部金光明經》八卷；五、唐代義淨譯《金光明勝王經》十卷。智顗所據的是北涼譯本。本書乃智顗以獨創的因緣、約教、觀心三種方法，隨文解釋北涼曇無讖所譯之《金光明經》，並依「三諦實相論」而爲論述。

歷代疏釋《金光明經》的三分科判，盈縮不同，智顗排斥江北及江南諸師三分科經之分法，提出自己獨特的三分科判。

序分，自〈序品〉至〈壽量品〉之天龍等「悉來聚集信相菩薩摩訶薩室」之一品半爲序分。謂「序」有次緒、叙述、發起三義，以闡明此經之利益，使發起信心而起教。分述入定、叙述、懷疑、瑞應、騰疑念、止疑、集衆七種序義，「將欲宣暢，大衆雲集，豈非序之明證邪？」

正宗分，自〈壽量品〉「四佛告說」及〈懺悔品〉、〈贊嘆品〉、〈空品〉三品爲正宗分。其中，〈壽量品〉明常果爲宗，〈懺悔品〉滅惡，〈贊嘆品〉生善，〈空品〉導成爲用。其中尤以〈懺悔品〉、〈空品〉爲宏經之綱骨。《五悔法門經》即爲《金光明經·懺悔品》別譯，爲西土行人晝夜六時行道之通軌。依《金光明經》而製作的金光明懺，爲天台宗四種三昧之一。此經與《觀經》、《般舟三昧經》、《方等》、《普賢觀》、《請觀音》等經，同爲天台宗行法之本源。

（四王品）以後十三品爲流通分。四天王（東方持國天王、南方增長天王、西方廣目天王、北方多聞天王）護國功德等義。

有關本書的注釋有：宋代知禮《金光明經文句記》十二卷，從義《金光明經文句新記》七卷，明得《金光明經文句科》一卷。（王雷泉）

金光明經玄義

〔隋〕智　顗

《金光明經玄義》，又稱《金光明玄義》、《光明玄義》、《光明玄》，二卷。隋代智顗口述，門人灌頂筆錄。本書爲天台五小部之一（其餘四部是《觀音玄義》、《觀音疏》、《金光明經文句》、《觀經疏》）。通行本有《大正藏》（第三十九册）本等。金陵刻經處有本書與《金光明經文句》的合刻本。

本書與《法華玄義》一樣，以釋名、辨體、明宗、論用、教相五重玄義，解釋《金光明經》經題及全經大旨。《釋名》占一卷半篇幅，分教義釋和觀心釋兩部份。在教義釋中，分通別、翻譯、譬喻、附文、當體五種解釋。立三德（法身、般若、解脫）、三寶（佛、法、僧）、三大乘（理乘、隨乘、得乘）、三菩提（真性菩提、實智菩提、方便菩提）、三佛性（正因、了因、緣因）、三識（第九阿摩羅識即佛識、第八阿梨耶識即菩薩識、第七阿陀那識

即二乘識)、三涅槃(性淨涅槃、圓淨涅槃、方便淨涅槃)、三身(法身、報身、應身)、三般若(實相般若、觀照般若、方便般若)、三道(由十二因緣分說煩惱道、業道、苦道)等十種三法，一法門同時又具九法門，橫豎遍攝一切法門。上述十法有順逆兩番生起，自三德而逆推至三道，是爲「從法性立一切法」，自三德而順推至三德，是爲「從無明爲本立一切法」。此兩番生起，皆表示「法性皆無明，無明皆法性」之同體依即的關係。故修行關鍵在三識與三道，即衆生之妄心而歸法性真諦。在觀心釋中，引《淨名》(即《維摩經》)「諸佛解脫當於衆生心行中求」，說明道前凡夫在聽聞經教後應就當下一念心修觀行，以開發自身實藏。以一心三觀、圓融三諦之方法，對上述十法一一修觀，並敘述六即(理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即)行位。作者依真諦之義，謂「金光明」字下應依梵文有「帝王」二字，漢人好略，故譯名省之，更於書中多處解釋，與唐代譯經名懸合。

《辨體》，說明本經以法身、法性爲體。體有主質、極底、通達三義，以明法身、法性爲貴極之法，如衆星之環北辰，萬流之宗東海。

《明宗》，說明本經以成就佛果爲其宗要。「法性常體甚深微妙，若欲顯之，非果不克，當知果是顯體之樞要。」

《明用》，說明本經以滅惡生善爲其力用功德。「滅惡故言力，生善故言用；滅惡故言功，生善故言德。」

《教相》，謂本經按天台宗五時八教的判教，應判爲第三方等時，屬於通教，兼帶別教而明圓教。在聲聞藏、菩薩藏、雜藏、佛藏四藏中則屬雜藏攝。

自五代末年以來，此書從日本傳回中國，有廣略二本。廣本有「十法觀心」之文，即在〈釋名〉章下「當

體」一節之後，闡述從「三道」至「三德」的十種三法存在於衆生心行之中，一念之心，具顯金光明法性。而略本則無。宋初慈光晤恩撰《金光明經玄義發揮記》（今佚）注解略本，而謂廣本乃後人所僞作，而主「真心觀」，認爲祇有理解圓融三諦的妙理（「妙解」），纔能產生一心三觀的妙行，故觀察的對象不是「妄心」，而是能靈知自性的「真心」（即「理心」）。其弟子奉先源清、靈光洪敏共構難詞二十條，輔成師說，共廢廣本。於是四明知禮乃作《扶宗記》，力主廣本所述十法觀心乃智顗的真作，而主「妄心觀」，認爲觀心的目的是爲了將「凡心」轉變成「理心」，故觀察的對象應當是日常起滅的刹那心，即無明妄心。梵天慶昭、孤山智圓撰《辨訛》以救《發揮記》，知禮撰《問疑書》詰之，慶昭作《答疑書》以復，知禮再作《詰難書》，慶昭構《五義》以答，知禮復作《問疑》及《覆問書》責促之，慶昭乃作《釋難》。由此往復各五，興起長達七年的宋初天台宗山家、山外兩派的爭論。山外派的主張，受華嚴宗學說的影響，故被山家派斥爲不純，其勢力不久即漸衰歇。因後世流傳的天台宗均出自山家派，故傳今的《金光明經玄義》也是廣本。

有關本書注釋尚有：山外派靈光洪敏《金光明玄義義記》（今佚），孤山智圓《金光明玄義表微記》一卷，山家派知禮《金光明經玄義拾遺紀》六卷。（王雷泉）

摩訶止觀

〔隋〕智　顗

《摩訶止觀》，原題名《圓頓止觀》，十卷（因每卷各分上下，或作二十卷），隋代智顗於隋文帝開皇十四年（五九四）在荆州玉泉寺（在今湖北當陽縣）結夏安居期間所說，門人灌頂筆錄成書。前後有三本，現行本是第二本（通稱廣本）的再治本，湛然將此本改題爲今名。宋代天聖二年（一〇二四），依遵式之奏請編入大藏；淳熙三年（一一七六），大藏開版時校刻。通行本有：《大正藏》（第四十六册）本、金陵刻經處木刻本等。與《法華玄義》、《法華文句》同稱爲天台三大部。

《摩訶止觀》是智顗晚年最爲成熟的止觀著述，從全書恢宏博大的體系來看，堪稱中國佛教史上第一部系統的佛學導論和禪學巨著。「摩訶」，意爲大，指智顗所著漸次、不定、圓頓三大止觀著作中最高階段的（圓頓止觀），所以《摩訶止觀》也稱作《大止觀》。「止觀」，從狹義上說，指禪定修行的實踐方法。止，意爲「止寂」，指停止或抑制由外境的生起、轉變所引發的心之散亂、動搖，形成明鏡寂水般的意識狀態；觀，意爲「智慧」，在寂靜的心境中對現象作如實的觀察和自在的對應，獲得佛教特定的智慧。從廣義上說，通指教理與與修證兩大部門，稱教觀二門。《摩訶止觀》統攝「止觀」上述廣狹兩方面意義，用於個人修行，是定慧相資，

解行並重，用於弘揚教義，組織學說，則是教觀二門的相資並重。

全書分作序分、正說分兩部份。序分是記錄者灌頂略說本書的著述緣起，敘述圓頓止觀的師資傳承及三種止觀法門。師資傳承分作金口、今師兩種：金口相承指遠從佛世尊經過迦葉、阿難、商那和修乃至馬鳴、龍樹、提婆等脈脈相傳，到第二十四世師子遇害而法統絕，今師相承是指北齊時代（五五〇——五七七）的天台宗初祖慧文禪師，依龍樹《大智度論》及《中論》的偈文，悟人空、假、中三諦圓融之理，由此構成一心三觀的禪法。慧文將此法門傳授天台宗二祖南嶽慧思，慧思把它和《法華經》相結合而構成其獨特的實相論，雙弘定慧二門。智顗師事慧思，傳受漸次、不定、圓頓三種止觀。這三種止觀，都是大乘法門，俱依住於實相而修。所謂漸次止觀，即由淺人深的修習止觀，猶如登樓梯、石階而循序而進，有智顗的早年作品《釋禪波羅蜜次第法門》（法慎記）十卷，本書特點是以「禪」之一字統攝全部佛教，故又稱作《禪門修證》。所謂不定止觀，是把頓漸、深淺各種法門前後更替、自由活用，如金剛寶石在日光照耀下，光芒閃爍不定，有《六妙門》一卷。所謂圓頓止觀，即以最高至深之心境爲出發點，如神通開發者，即騰空而起，此即《摩訶止觀》所述。智顗爲上、中、下三種根機之人，說此漸次、不定、圓頓三種止觀法門。其中《摩訶止觀》便是發揮他自己的觀行體系，顯示圓頓止觀法門的深旨，行解雙運，最爲精要。

正說分是智顗講說圓頓止觀法門的記錄。按智顗的講述計劃，擬分作十章廣說，即大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸，稱爲十廣。其中大意一章，作爲概述全書十章內容的導論，再勒爲「五略」，即發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處。全書構架合稱五略十廣。

一、大意章（卷一、卷二）。係全書的概論，因衆生從無量數劫以來，爲無明惑所覆蓋，卻不知無明當體

就是法性之明。現在爲使衆生開顯覺悟心中本具之法性光明，故在此分發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處等五略闡明之。

第一，發大心。概述十廣中前五章的大意。發菩提心是佛教徒確立正確信仰的基礎，也是修習止觀的前提，分簡非、顯是二部份闡述。「簡非」，即辨別並剔除似是而非的虛假菩提心，有地獄、畜生、鬼、阿修羅、人、天、魔羅、尼犍（即出家的外道）、色無色、二乘等十種非心。「顯是」，由四諦（境）、四弘誓願（誓）、六即（位）三部份構成。真正菩提心的發起，依賴於對圓滿教理的真正理解。所以首先區分生滅、無生滅、無量、無作四種四諦，分別對應藏、通、別、圓四教，說明在教理上要依據圓教的無作四諦，體達法性和一切法無二無別，纔是發真正菩提心。進而闡明修菩薩道的行者，必須樹立上求下化的四弘誓願：由對苦諦的理解，發起衆生無邊誓願度的信念；由對集諦的理解，發起煩惱無數誓願斷的信念；由對道諦的理解，發起法門無量誓願修的信念，由對滅諦的理解，發起無上佛道誓願成的信念。最後揭示修證的階位——「六即」。即，指衆生與佛一體不二之義，由此在理上確立發心學佛的必要性與可能性。但爲防止人們循名違實，以凡濫聖，故在修證的進程上，分爲理即、名字即、觀行即、相似即、分真即、究竟即六段，明確發心學佛的階梯與果位。

第二，修大行。包括第六《方便》、第七《正觀》兩章的大意，在此專門叙述常坐、常行、半行半坐、非行非坐四種三昧。三昧，是梵文的音譯，意譯爲「定」、「等持」，乃是制止心的散亂，將之安定於一處，從而在此定境開發智慧。四種三昧，吸收和綜合了經論中各種修禪方式，側重於從外儀方面說修習止觀的形式，至於詳示修習止觀以前的加行，則是第六《方便章》所述的二十五法，而從內觀的證悟方面廣說修行的，則是第七《正觀章》中的十境和十乘觀法的內容。

第三，感大果。闡述了實際上未說的第八《果報章》的大意。說明果報有違、順二種情況：違即偏空、偏假，違於中道圓教，故所感得的是有、空二邊果報；順即依圓中之理順於實相，所獲得的是初住初地以上的勝妙果報。

第四，裂大網。闡述了實際上未說的第九《起教章》的大意。敘說行者用止觀觀心，內慧明了，自證妙理，不但能裂破自己於諸經論所起疑網，而且能轉而教化利益於他人。隨順十界衆生，或作佛身施權顯實，或作九法界菩薩以下種種形像，針對不同根機而弘揚漸、頓法門之教，以裂破其他有情的疑網。

第五，歸大處。闡述了實際上未說的第十《旨歸章》的大意。敘說化他成熟，歸人法身、般若、解脫三秘密藏的大涅槃處。

一、釋名章（卷三）。分相待、絕待、會異、通三德四點，詳細解釋止觀的名義：（一）可思議的相待止觀：先說止有三義：止息止，即止息一切的心想；停止止，即停住於諸法實相真如理上；非止止，即對不止叫它作止。次說觀有三義：貫穿觀，即妄想的動亂停止；觀達觀，即體達諸法實相真如理；非觀觀，即對不觀叫它作觀。（二）不可思議的絕待止觀：超越相互對待與思議，斷絕凡情妄想所起的推畫分別，真慧開發，直下契證實相境界，這便是絕待止觀。（三）會同止觀異名：在各種經論中，止或叫作遠離，或叫作不住、不著、無爲、寂滅、不分別、禪定等；觀的異名有知見、智慧、照了等。現於絕待止觀中，會同所有止觀異名。（四）通三德：通三德，止觀一字與涅槃的法身、般若、解脫三德相通，從而和三菩提、三佛性、三寶等一切三法相通。

三、體相章（卷三），分教相、眼智、境界、得失四點，解釋止觀的法體與相狀。（一）教相：先簡別藏、通、別三教的止觀相；次說圓頓教三止三觀相即互融的止觀相，次第三止三觀同成一絕待止觀，無有障礙，具足

無減，這就是圓頓教止觀體。次第三止（體真止、方便隨緣止、息二邊分別止）與次第三觀（從假人空觀、從空入假觀、中道第一義諦觀）一一對應。由此次第性、階段性的說法，進入超越圓頓的一心三觀。在此觀中，能觀之心與所觀之境，皆泯絕性相而又歷歷分明。（二）眼智：由次第三止三觀而得的三眼（慧眼、法眼、佛眼）、三智（一切智、道種智、一切種智），由不次第止觀而得的五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）、三智所知所見的不同，顯示從諸門入理就是得體有異，而祇有用不可思議一法的眼智能得圓頓止觀體。（三）境界：顯示眼、智所對的境界就是空、假、中三諦理，有隨情說（即隨他意語）、隨情智說（即隨自他意語）、隨智說（即隨自意語）權實的不同。（四）最後分別申論藏、通、別三教的得失，而圓教的教證都不可思議，自行化他都得寂照不一的實體，有得無失。

四、攝法章（卷三），說明用止觀概括佛教一切權實法門，遍攝一切諸法、一切理、一切惑、一切智、一切行、一切位、一切教。

五、偏圓章（卷三）。用大小、半滿、偏圓、漸頓、權實等五雙範疇，分別分析止觀深淺不一的教義和法門。其中偏圓門闡明五時四教的前四時三教的止觀都屬於偏，祇有圓教的止觀、一心三諦是圓。

以上從第二至第五章，都是修習止觀的基本知識，以下第六、第七章，詳示修習止觀以前的加行及正式修習止觀的方法。

六、方便章（卷四），說修習正觀的加行（預備階段）有二十五種，分爲具五緣、訶五欲、棄五蓋、調五事、行五法等五科。（一）具五緣：先須具備持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務（生活、人事、技能、學問）、得善知識等五緣，以爲修行入道的先決條件。（二）訶五欲：即外屏色、聲、香、味、觸等五種嗜欲，隔絕感官

與感覺對象的接觸。(三)棄五蓋：即內淨貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑、貪欲等五種蓋覆心神、障礙定慧的心理，在意識中清除感官欲望遺留下來的表象和意念活動。(四)調五事：調食，令不饑不飽；調眠，令不節不恣；調身，令不寬不急；調息，令不澀不滑；調心，令不沉不浮。由此使生理和心理調整到適合習禪的狀態。(五)行五法：欲，欲離妄想顛倒，欲得禪定智慧；精進，堅持禁戒，棄絕五蓋，初中後夜，勤行精進；念，念想世間一切都可輕可賤，祇有禪定智慧可重可貴；巧慧，籌量世間樂和禪定智慧樂的得失輕重等；一心，念慧分明，明見世間一切都可患可惡，祇有禪定智慧樂可尊可貴。

這二十五法，綜合了各種經論，是對一切習禪修行而準備的注意事項，必須具足。本書又把方便分作遠、近兩種，把這二十五法叫做遠方便，而以下面第七《正觀章》的十種境界爲近方便。

七、正觀章(卷五——卷十)，是本書的中心，詳細介紹賀頓止觀的觀心實踐，由此體證三諦圓融的妙理。其中先敘述觀法的對象，開作十種，稱爲十境。次說正修的觀法，也開作十種，稱爲十乘觀法。

十境爲觀心實踐中所現起的十種境界，自造業受報的凡夫開始，到尚未證得究竟解脫的大小乘聖人爲止，視不同條件而呈現。它們是：

(一)陰入界。這是觀法的最初，說觀五陰、十二入、十八界，但界、入兩科所攝過於繁廣，因而「去丈就尺」，在三科中擱置十二入、十八界，祇以行人現前一期果報之身即五陰爲所觀境，然後「去尺就寸」，擱置色、受、想、行等四陰，集中觀察識陰。更於識陰中，獨取第六意識爲所觀之境。

(二)煩惱境。是由觀察陰境不已，能引發煩惱而起熾盛的貪瞋，此時應當捨棄陰境而觀察煩惱境。

(三)病患境。是由觀察陰和煩惱，四大不調，致發生病患，妨礙禪定，此時即應當觀病患境。

（四）業相境。是由修習止觀，行人無量劫來所作善惡諸業，在靜心中忽然現前，如鏡被磨，萬象自現，此時即應當觀業相境。

（五）魔事境。是由觀察以前各種境界，有魔事發生，妨礙禪定，此時即應當觀魔事境。

（六）禪定境。是已修魔事觀後，真明未發，而過去所修習的各種禪定紛然現起，致令行人貪著禪味，陷入定縛，此時應當觀禪定境。

（七）諸見境。在習禪中，因心靜而對事物產生類似於悟境的明察，如果以此爲足，不思進取，極易產生偏邪的智慧，滿足於所得的相似境界，而起種種顛倒的見解，沈湎於世智辨聰中。所以，此時即應當觀諸見境（《摩訶止觀》說到第七諸見境段便停止，以下三境，係根據正觀章的序說補充）。

（八）增上慢境。如果能認識以上各種邪見爲非，止息其妄執及貪瞋心，就能降伏五利使與五鈍使兩類煩惱。對無真實智慧者而言，就認爲此時已證得涅槃。在小乘修行者中，有的把尚在色界的四禪境界妄執爲已超出三界的第四阿羅漢果，在大乘修行者中，亦有魔對其作已證菩提的虛假授記，這都是並未得到真實果位卻說已得，從而產生高傲驕慢心的「增上慢」人。所以，此時應當觀上慢境。

（九）二乘境。諸見境和增上慢境既已棄除，心境獲得寧靜，過去世所修習的二乘心在靜中發生，如沉溺於空寂，能障大乘行果，此時應當觀二乘境。

（十）菩薩境。如果憶念菩薩的濟世本願，而不墮落於頑空者，即呈現出藏、通、別教等權教的境界。因繼續進修，悟入真道，故此時應當觀菩薩境。

在此十境中，觀陰入界一境，恒常呈現於凡夫、聖人面前，不管此境界呈現還是不呈現，應恒常將其作

爲觀心之境。以下的九境則視修行者的根機和條件而相應興起，故必須通過能觀的「十乘觀法」加以分別對治。十乘觀法又叫作十法成乘：

（一）觀不思議境。先說可思議境，即大小乘中都說心生一切法，不說心具，所以無論是說六道還是說十法界，都屬於可思議境。宇宙全體，不外乎三千諸法。三千諸法由十法界、十如是、三世間構成。十法界，指衆生因各自有漏、無漏業力所感不同，而有地獄、餓鬼、畜生、修羅、人天之六凡和聲聞、緣覺、菩薩、佛之四聖的存在形態。十如是，依據《法華經・方便品》描述諸法實相的十如是，則生命主體的每一法界都具備實相的十種屬性。此即事物的相狀（相）、本性（性）、體質（體）、功能（力）、作爲（作）、直接原因（因）、輔助條件（緣）、結果（果）、果報（報）、自初相至末報畢竟平等（本末究竟等）。三世間，指生命主體所依存的五陰世間、衆生世間、國土世間等三種生存環境。十法界中每一界衆生根據主體意識中無明與法性兩種力量的盛衰消長，使業力的染淨因果對比發生變化，則在十法界內又可以互相轉化、互相包含。如此十界彼此互具，則成百法界。此中每一互相包含的法界，都具有上述實相的十種規定性，如是則成千如。百界千如各有三世間，便成三千世間。「三千」祇是一個具象性的約數，是對縱橫交錯、重重互疊的處於普遍聯繫之中的宇宙萬物的描述。

次說不可思議境，指衆生實用現前六根六塵相對所起一念的妄心，此介爾一念，即法爾具足三千諸法。此一念心與三千世間，並不存在時間上的前後派生關係，也不存在空間上的整體與部份的橫向關係。即心是一切法，一切法是心，非縱非橫，非一非異，玄妙寂絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境。

於此一念心，念念用即真、即假、即中三觀觀察。如觀一法即一切法，是爲假觀；觀一切法即一法，是爲

真觀，非一非一切，是爲中觀。一空一切空，無假、中而不空，是總空觀；一假一切假，無空、中而不假，是總假觀；一中一切中，無空、假而不中，是總中觀。所觀照的是三諦圓融的境，能觀照的是空、假、中三觀，總稱不可思議一心三觀。

「一念三千」是天台宗爲人的存在及修道確立坐標的根本世界觀，也是中國佛教哲學中最具思辨力的思想，與圓融三諦和一心三觀，同爲天台教學中教觀二門的中心教義，最能顯示天台教學的特色所在。

（二）真正發菩提心。對觀不思議境即一念三千的修行不銳利者，當深切反省自己是否真正發起菩提心。因爲諸法門同具三千而非有缺減，心佛衆生具同一體，而我們卻自纏自縛而自尋苦惱，若不知迷悟同體，任運相資，即不能拔苦與樂而圓滿願行。衆生徒負各種業障而無由得拔，故彼此思維，於此痛切地激勵自己，勇猛地發起四弘誓願。

（三）善巧安心。如因弘願念念緊張於心，對一念三千的修悟反而不能成就，當反省精神是否缺乏安定感，如此發起善巧安心觀。把止與觀之心，善巧地安住於法界。體達法界即爲生死煩惱的當相，本來皆空，空亦不可得，一一顯現其本德，絕迹悟、因果、色心、依正之對立。把心安住於寂靜的法界是止，照明其本體的是觀。觀是體之用，是能安之寂照。一法之體用並互顯現，如燈自現燈相。視修行者不同的機宜而有種種不同的安心方法。

（四）破法遍。是依無生教門用從假入空、從空入假、中道第一義諦三觀的智慧，徹照三諦，遍破一切諸惑。如藏、通二教祇用空觀破見思惑，別教雖用隔歷次第的空、假、中三觀破見思、塵沙、無明三惑，但無明還沒有全斷，所以都不能夠說是遍。圓教空、假、中三觀祇在一心，橫豎諸法都在一心中具，破心即一切皆破，

這就是破法遍。

（五）識通塞。是因苦集、十二因緣、六蔽、三惑等法能蔽塞實相之理，即名爲塞；道滅、滅因緣智、六度、一心三觀等法顯發實相之理，即名爲通；而著重於加以識別「於通起塞」，並須破塞。如前破法遍中，所破的三惑是塞，能破的三觀是通，但若於能破的三觀又生愛著，這個能著心也同樣是塞，也必須加以破除。如此於一一能、一一所、一一心，節節檢校，破塞養通，是爲識通塞。

（六）道品調適。是更將三十七道品調停適當隨意破惑人理，如修四念處生四正勤，四正勤發四如意足，四如意足生五根，五根生五力，五力生七覺，七覺入八正道，這是善巧調適。此中道品即四諦的道諦，而無作道諦的三十七品，是基於一心三觀而成立的，於此以七科解脫道品的義相，並說假如於前一道品中未能與法性相應，應當次第用其餘的道品展轉調停，更舉藏、通、別、圓四教的空、無相、無作三解脫門，說明道品的功能。

（七）對治助開。是因行人正修觀時煩惱忽起，障蔽正念，應當用六度及五停心等加以對治而助開解脫。如修道品時，慳貪忽起，激動心神，當用布施度以對治，破戒心起，當用持戒度加以對治，瞋恚勃發，當用忍辱度以對治，放逸縱蕩，當用精進度加以對治，散亂不定，當用禪定度加以對治，愚痴迷惑，當用智慧度加以對治。並當觀察這個助道不可思議攝一切法，而事行和理觀加以配合，纔能夠開解脫門得見佛性。

（八）知位次。是令行人了知修行所歷的階位次第，以免生增上慢，未得謂得，未證謂證，並敘述四教的階位次第。

（九）能安忍。是說修行者對順逆之緣無動於心，若已知自己修行之位次，或入五品弟子位，或入初品，

爲衆所圍繞，外招名利，內動宿障，以致廢損自行，應當安忍深修三昧，不爲名譽、利養眷屬等外障和煩惱、業、定見、慢等內障所動。

（十）離法愛。是說行人雖除內外二障，然而住著中道相似之法，心生愛樂，不能真人中道，進至初住，祇頂位法中，不進不退，稱爲頂墮。必須破除這個法愛，纔能進入真正的證悟。

十乘觀法並非平鋪並列，而是以「觀不思議境」爲主體，此觀依「觀陰界入境」而得名，指衆生日常生活中現前刹那刹那的妄念，既是衆生生死之根本，也是解脫之起點。凡心一念即具足世出世間三千法數，這不可能按通常的思維方法去想象，必須以圓融三諦的真理觀觀照。然後由體起用，把握住一念三千的精髓仍在於破無明、明法性，因爲「三種世間、三千相性，皆從心起。一性雖少而不無，無明雖多而不有」。因此，止觀觀心的目的，是要達到對宇宙原理及其衆生本質的認識，從而在日常生活中實現佛陀的高尚人格，以獲得圓滿的證悟。

有關本書的注釋，有唐湛然的《止觀傳弘決》四十卷，《摩訶止觀輔行搜要記》十卷及《摩訶止觀科文》五卷，宋代從義的《摩訶止觀輔行補注》四卷，宋代法照的《摩訶止觀輔行讀教記》六卷。本書的節本，有唐梁肅的《刪定止觀》三卷。本書的提要，有湛然的《止觀義例》二卷，《止觀大義》一卷。此外有關的撰述，有唐梁肅的《天台止觀統例》一卷，唐佚名的《摩訶止觀科節》一卷，唐道邃說、乾淑集的《摩訶止觀記中異義》一卷，宋代從義《摩訶止觀義例纂要》六卷，宋代遵式的《摩訶止觀義題》一卷，宋代處元的《摩訶止觀義例隨釋》六卷，清受登說、靈耀補定的《摩訶止觀貫義科》二卷。近人研究著作有日本關口真大的《天台止觀的研究》，池田魯參的《摩訶止觀研究序說》，新田雅章的《摩訶止觀》和王雷泉的《摩訶止觀譯注》等。（王雷泉）

三階佛法

〔隋〕信行

《三階佛法》，又稱《三階別教》、《三階集錄》、《三階集》，四卷。隋代信行撰。通行本收於《大正藏》第八十五册，另亦收錄於日本學者矢吹慶輝《三階教之研究》別篇。

信行（五四〇——五九四），魏郡（河南安陽）人，俗姓王。爲三階教之祖。少蘊悲懷，慧悟奇拔。出家後博涉群經，潔身自愛，備受尊敬，後蒙隋文帝招請，住於長安。解行頗異前人，因其人格高潔，教義簡明，故信徒雲集。著有《三階位別集錄》三卷、《對根起行雜錄》三十三卷、《三階佛法》四卷等數十種。然以開皇二十年以後，三階教遭禁遏，所著三階教典籍亦隨之淹沒，今僅存《三階佛法》、《對根起行法》等數書則僅存斷片殘篇。

《三階佛法》是信行從多部佛經中摘抄而成的一部三階教根本教典，內中俱明三階教的立言宗旨和根本主張。因是抄錄而成，故在照抄原文時就注明「已上（或已下）」、「唯是經文說（或者文當）」，在義引時就注明「已上（或已下）」、「人語引經說（或義當）」。另據敦煌出土之《三階佛法》所載，本書之內容有「三大段、十子段、二十五子句」之說：第一大段，就過去之習氣而闡明三階根本之義；第二大段，就現在之人而論邪正；

第三大段，先就所稟之經教揭示三階之法有上中下輕重淺深之別，後就悲、敬之二由，闡明三階之人依境而起行其損益之情形及其緣由。

首先是確立三階佛法的緣起（卷一）。

第一，就衆生根機不同分立三階。佛滅度一千年以前的正法和像法時期，有一乘和三乘根機的第一階和第二階衆生在，只要學第一階和第二階內佛法便可住持佛法不滅，得以解脫。佛滅一千年後的末法時期，唯有第三階根機衆生在，邪魔外道流行，使正法滅壞，因此就第三階衆生的根機確立三階佛法便成爲必要。

第二，第三階根機衆生多少分齊。一切第三階佛法內，唯除一切最大鈍根衆生、兩種瘂羊僧以外，一切利根衆生皆名「一切利根空見有見衆生」。佛滅一千年後，一切聖人、一切利根真善正見成就凡夫皆已消失，一切利根空見有見衆生，莫問一切善惡持戒破戒的出家人，一切道俗，悉是第三階根機衆生。

第三，末法時期，第三階根機衆生淆亂佛法的狀況。佛滅度後，百千億佛、一切經不能度得三階根機人，因爲在這一末法時期，九十六種道、惡賊、狗菩薩、增上慢、惡魔竟興滅一切佛法，一切三階人遍學一切空見法有見法而不加抉擇，全使僧團混亂、出家人持戒破戒、有情謗法，出現一切道俗顛倒正法的惡劣現象。

第四，一切行法行王治罰一切道俗罪輕重淺深分齊。行法行王明辨一切道俗之邪正、要求在家人乃至國王，不得誹謗佛法和打罵一切出家人，或令出家人還俗，一切出家人不得持戒破戒而應持戒守戒。

其次，一切普真普正佛法才是現在根機衆生的正根對藥（卷二）。

一切第三階佛法內一切利根空見有見衆生，如果能與一切世間內一切第三階佛法相當，常學得苦惡最少的普真普正佛法，能行正道，利益衆生，能知正法，則無論衆生是善是惡、是利根是鈍根、是持戒還是破

戒、是有知解還是無知解，都可稱作真沙門、行法行王、五德具足比丘、真善剎帝利、真善輔相大臣、真善婆羅門、真善居士等。反之，如果唯常學一切世間內第一、第二兩階佛法內最上上得好得樂的別真別正佛法，因非第三階人的正根對藥，則會誹謗佛法不信三寶乃至造多種惡業，終墮無間地獄而不得度脫。信行以爲，末法時期，衆生所造惡罪皆因根機太淺而不能對佛法發起信心，所以只要能夠起信心、行正法，則一切佛法皆是衆生得以成正果的方便途徑，如果不能首先起信心，而去遍學正法和像法時期的一乘和二乘根機衆生所學的佛法，則只能是捨本逐末，最終導致淆亂佛法的惡劣現象。以下，信行在二十四段法內廣說其緣由，除一切二十四段內的普真普正佛法是正對治藥以外，一切別真別正佛法乃至他法都不能根治一切利根空見有見衆生的病。

最後，就三階人所依境明三階佛法之賞罰出世（卷三、卷四）。

第三段（卷三），分別一切第三階佛法內，一切利根空見有見衆生內，常有一種莫問一切善惡、持戒破戒、歸一切三寶、度一切衆生、斷惡修善解行的衆生在，其餘的空見有見衆生等，則被認作是非佛弟子，或佛所不攝衆生，或不在於一切佛法內出家衆生。佛滅度五百年、二千年、乃至二千年以後，一切衆生，莫問一切道俗貴賤，都輕賤一切佛法、蔑視三寶，無有一念作出世想。內中有十六子段闡述一切第三階根機衆生的迷誤和所造諸罪。每子段各有三義釋：一切利根空見有見衆生所由義；一切第二、第三兩階佛法內，一切小乘同和不同義；一切第二、第三兩階佛法內，一切利根邪見正見三乘根機衆生與一切第一階佛法內一切利根正見菩薩同和不同義（一切如藏、一切福德智慧、二種莊嚴體性無別，故名同，一切三乘與一乘之不同，故名異）。俱就衆生根機高下之差別，明一切第三階根機衆生於別真別正佛法內莫問一切大乘小乘，所造諸惡。

第二段（卷四），分別一切第二階佛法內，一切利根衆生內，常有一切兩種衆生，莫問一切大乘小乘，皆是一種戒見俱不破正見成就衆生，無論其所造何罪，如能常誦經念佛，發生信心，即得成道果，往生淨土。

第三段，分別一切第一階佛法內，一切利根衆生內，常有一切兩種衆生，莫問一切凡聖，皆是一種戒見俱不破、一切利根正見成就、一切一乘根機諸佛菩薩。他們聞十種法得生決定心，於佛法中心堅固而不動轉。

總之，佛法的縱向發展有正法、像法、末法三個時期，末法時期，三階根機衆生俱在，一切佛菩薩、一切經俱不能度得一切衆生，唯確立三階佛法，分別對治根機不同的三階人之病症，方能降伏邪魔外道，住持正法不滅，得成正果，往生淨土。

本書爲隋唐時代盛行一時的三階教的根本教典。於隋開皇二十年（六〇〇）至唐開元十三年（七二五）間，三階教四度遭到禁斷，安史之亂後乃漸銷歇，故本書及其餘三階教之典籍大多淹沒不傳。然近世於日本京都興聖寺發現本書之全四卷，另於敦煌出土文物中，亦包含本書卷二、卷三之斷片，卷二爲史坦因所收集，現藏於大英博物館，卷三爲伯希和所得，現藏於巴黎國民圖書館。（聶士全）

歷代三寶紀

〔隋〕費長房

《歷代三寶紀》，又名《開皇三寶錄》、《三寶錄》，略稱《長房錄》、《房錄》，十五卷。隋費長房撰，成於開皇十七年（五九七）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本（僅收一卷）、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

費長房，成都人。原出家爲僧，因北周武帝廢佛而還俗。隋開皇初，敕召入京，爲翻經學士。《續高僧傳》卷二《達摩笈多傳》見附。

《歷代三寶紀》是一部佛經目錄。三卷帝年（即「年表」），九卷代錄，二卷人藏目，一卷總目。所載「華戎黑白道俗合有一百九十七人，都所出經律戒論傳二千一百四十六部，六千二百三十五卷」（《總目序》）。

一、帝年（卷一至卷三）。卷一，周秦。卷二，前漢、新王、後漢。卷三，魏、晉、宋、齊、梁、陳、周、隋。每卷由叙論和帝年兩部份組成。帝年上編甲子、朝代、年號，下注其間重要的政事或佛教大事。始於周莊王十年（前六八七），終於隋開皇十七年（五九七）。現存的《歷代三寶紀》帝年表有列至唐己未歲的，顯係後人妄添。

二、代錄（卷四至卷十二）。叙述各代譯經概況。卷四，後漢（始後漢明帝永平十年至漢獻帝末年）。卷

五，魏吳。卷六，西晉。卷七，東晉。卷八，苻秦、姚秦。卷九，西秦、北涼、元魏、高齊、陳。卷十，劉宋。卷十一，齊、梁、周。卷十二，隋代。

三、入藏錄（卷十三至卷十四），收錄單本（包括有譯、失譯）和重翻（即同本異譯）。卷十三，大乘錄入藏目。分修多羅（經）有譯、失譯；毗尼（律）有譯、失譯；阿毗曇（論）有譯、失譯。「合五百五十一部，一千五百八十六卷」（卷十五）。卷十四，小乘錄入藏目。也按修多羅、毗尼、阿毗曇分有譯、失譯，「合五百二十五部，一千七百一十二卷」（同上）。

四、總目（卷十五）。有《上開皇三寶錄表》、《開皇三寶錄總目序》、全書總目和歷代經錄目錄。

《歷代三寶紀》兼有佛教史和經錄兩重性質。就其主要成份而言，是經錄，因此，佛家經錄都是將它作爲隋代經錄的一種加以記載的。作爲經錄，它有兩點引人注目，一是有通錄古今譯經的名目部卷及人物的代錄，二是有專錄確鑿可信的佛經，以備抄寫、誦持和收藏用的人藏錄。

代錄一般由三項內容構成：

一、序。簡要地敘述一代王朝的始末，佛教流播的情狀，一代譯撰者及典籍的總數。如卷六《西晉錄》序說：「西晉錄者，司馬炎字安世，河內溫人，魏大將軍侍中錄尚書相國晉王昭之太子。昭薨，炎嗣爲王。（魏）元帝知曆數有歸，使太保鄭冲奉璽致位。炎垂拱受禪，是爲武帝，稱晉，都洛及長安，舊東西京也。……有沙門竺法護及彊梁婁至等亡身利物，誓志弘宣，匪憚苦辛，闡發爲務。護於晉世出經最多，其法欽、羅叉、聶承遠父子、竺叔蘭等相繼度述。所以五十年間，華戎道俗十有三人，並前失譯諸經戒等，合四百五十一部七百一十七卷，集爲西晉二京四主五十一年世錄云爾。」（卷六）

二、目錄。列舉一代譯撰者各自的姓名及他的出典總數，間附一代失譯經總數。如：「（東晉）沙門帛尸梨蜜多羅三部（一十一卷經咒——原注，下同）。沙門支道根二部（七卷經）。沙門康法邃一部（一十卷經）。……諸失譯經五十三部（五十七卷經咒）。」（卷七）

三、正文。敘列每個譯撰者出典的名稱卷數（附注有關異名、不同的分卷、出經年月、地點、第幾譯、見載於哪一部經錄等）和他的生平行歷（即通常說的「譯撰者小傳」）。後漢、魏吳、西晉、東晉、西秦、北涼諸錄的末尾還附出該代流傳，但不知誰人翻譯的經本（「失譯經」）。每個譯撰者的編錄程式如下例：

「《大乘寶雲經》八卷。（第二出，與梁世曼陀羅所出者七卷《寶雲》同本異出。——原註）

右一部合八卷。周武帝世扶南國沙門須菩提，陳言『善吉』，於揚都城內至敬寺爲陳主譯。見《一乘寺藏衆經目錄》。」（卷九）

「《安民論》一十二卷。《陶神論》一十卷。《因果論》二卷。《聖跡記》二卷。《塔寺記》一卷。《經法東流記》一卷。《十德記》一卷。《僧尼制》一卷。

右八部合三十卷。相州大慈寺沙門釋靈裕撰。裕即道憑法師之弟子也。軌師德量，善守律儀，慧解鈎深，見聞弘博，兼內外學，爲道俗師。性愛傳燈，情好著述。可謂篤識高行沙門。……其戒律禪思，講說經論，轉讀法事，五衆之匠焉。」（卷十二）

《歷代三寶紀》編製的這套「代錄」的程式，從質的方面來看，改變了梁僧祐《出三藏記集》將譯典與譯者小傳分開，前者放在「詮名錄」部份，後者放在「述列傳」部份的做法，將兩者有機地結合起來，這不僅使「代錄」顯得充實飽滿，而且更有助於瞭解譯經的背景。從量的方面來看，《出三藏記集》和隋代法經等撰的《衆

經目錄》對北朝譯經語焉不詳，而《歷代三寶紀》則搜尋頗力，新闢了西秦、北涼、元魏、高齊等錄。

至於包括《大乘錄人藏目》和《小乘錄人藏目》的人藏錄，也是《歷代三寶紀》首次設立的。自此之後，一些重要的經錄差不多都相沿而立此項。另外，《歷代三寶紀》在卷十五刊載的全書總目之後，還載錄了歷代撰作的佛經目錄，其中有隋代見存的六部經錄的類目和收典數字，已佚的二十四部經錄的名稱和它們的作者，爲經錄史的研究提供了重要的綫索。因此，可以說，到了《歷代三寶紀》，經錄的體制發生了一次突變。

作爲佛教史，《歷代三寶紀》又用年表的方式記載了佛教大事。以卷三所記的梁武帝朝爲例：

天監二年：「沙門曼陀羅出《寶雲》等經三部合十卷。」

天監三年：「沙門僧盛出《教誡比丘法》一卷。沙門道歡出《衆經要覽法》一卷。」

天監七年：「敕莊嚴寺沙門僧旻等撰《衆經要抄》並目錄八十八卷。」

天監十一年：「《阿育王經》十卷，僧伽婆羅出。」

天監十四年：「敕安樂寺沙門僧紹撰《經目》四卷。《解脫道經》一十三卷，僧伽出。」

天監十五年：「敕沙門寶唱撰《經律異相》五十卷。《優婆頻伽經》一卷，木道賢出。」

天監十六年：「敕沙門寶唱撰《衆經佛名》。六月廢省諸州道士館。」

天監十七年：「敕沙門寶唱撰《衆經目錄》四卷。《文殊問經》一卷，僧伽出。」

天監十八年：「敕沙門寶唱撰《名僧傳》三十一卷。」

普通元年：「《十法經》，僧伽婆羅出爲一卷。」

普通二年：「九月二十三日建立同泰寺。初建刹，帝親自幸，百司盡陪。」

大通元年：「同泰寺成，帝親幸，改元，大赦。」

中大通元年：「九月十五日，帝幸同泰寺，遜位爲僕。地震，百僚請復位。凡十五日，十月一日駕還宮。」

雖說這樣的記載未免太簡，遠不足反映一年當中佛教活動的概況，但它畢竟是創造了新的佛教史體制——編年體，影響深遠。

《歷代三寶紀》的不足之處是：考核不精，僞濫甚多。它不加鑒別地引用南北朝流行的各家經錄（包括轉引僞錄《朱士行漢錄》，將大部抄出的別生經、譯本的異名當作譯典正數，加到譯師的部卷中去，並主觀臆斷沒有署名的失譯經爲某人所出，從而使譯師的經本驟增，有的甚至達到《出三藏記集》所記數目的數倍，以至更多（如後漢安世高、支讖、支曜、三國支謙、西晉竺法護、法炬等）。這只要對照唐智昇《開元釋教錄》就可有所了解。（陳士強）

國清百錄

〔隋〕灌頂

《國清百錄》，又名《國清道場百錄》，四卷。隋灌頂纂，成於大業元年（六〇五）。通行本有：《宋藏》本、《金藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

灌頂（五六一——六三二），俗性吳，字法雲。原籍常州義興（今江蘇宜興），祖世移居臨海章安（今屬浙江）。父早亡，七歲依攝靜寺慧拯法師出家，學《涅槃經》，二十歲受具足戒。陳至德元年（五八三），上天台山師事智顗，研繹教觀。此後一直跟隨智顗輾轉各處，智顗的大部份文疏均由他記錄編纂而成。著有《大般涅槃經玄義》二卷、《大般涅槃經疏》二十三卷、《觀心論疏》五卷、《天台八教大意》一卷、《隋天台智者大師別傳》一卷（以上今存）、《南嶽記》一卷、《真觀法師傳》一卷（以上已佚）等。《續高僧傳》卷十九、《佛祖統記》卷七有傳。

《國清百錄》是天台宗早期文獻的彙編。內容包括：天台宗創始人智顗所撰的制法、禮法、訓示、書答、發願文和遺書，陳、隋兩朝皇室以及臣僚僧衆致智顗（包括他的弟子）的敕文書疏，爲智顗和他所建的玉泉寺撰寫的碑文等。總計一百零四件。

卷一：收《立制法》、《敬禮法》、《普禮法》、《請觀世音懺法》、《金光明懺法》、《方等懺法》、《訓知事人》（上七件均爲智顗所撰）、《（陳）太建九年宣帝敕施物》、《太建十年宣帝敕給寺名》等十二件。

卷二：收《（陳）少主皇太子請戒疏》、《永陽王解講疏》、《陳左僕射徐陵書》、《陳吏部尚書毛喜書》、《天台山修禪寺智顗禪師放牛碑文》（陳國子祭酒徐孝克撰）、《隋高祖文皇帝敕書》、《王（晉王）受菩薩戒疏》、《蔣州僧論毀寺書》、《述蔣州僧書》、《述匡山寺書》（上二件爲智顗所撰）等三十八件。

卷三：收《重述還天台書》、《答度人出家書》、《發願疏文》、《遺書與晉王》（上四件均爲智顗所撰）、《王（晉王）答遺旨文》、《王遣使人天台建功德願文》、《天台山衆謝啓》（智顗的弟子智越等撰）、《仁壽四年皇太子登極大臺衆賀至尊》（同上）等三十八件。

卷四：收《敕度四十九人法名》、《天台山國清寺智者禪師碑文》(隋秘書監柳顧言撰)、《玉泉寺碑》(當陽縣令皇甫毗撰)、《道因寺惠菡等致書》、《蔣山棲霞寺保恭請疏》、《吉藏法師請講法華經疏》等十六件。

書末有南宋的蓮山沙門戒應撰的《智者大禪師年譜事蹟》。

在《國清百錄》所收的一百零四件文書中，以初爲晉王、皇太子，後爲隋煬帝的楊廣所撰的書疏和敕令的數量爲最多，有四十八件。智顗撰的制法、懺法、訓示、書答等居次，有十七件。但就文書的價值而言，智顗撰的要遠遠高於楊廣撰的。

如智顗爲約束徒衆，曾制定了十條制規。這些制規對於維繫天台宗僧團的潔整產生過一定的作用。其中提到的對四時坐禪、六時禮佛、僧衆和合等具體要求和處罰辦法，可見一斑：「依堂之僧，本以四時坐禪，六時禮佛，此爲恒務。禪禮十時，一不可缺，其別行僧行法竟，三日外即應依衆十時。若禮佛不及一時，罰三禮時衆懺；若全失一時，罰十禮對衆懺。若全失六時，罰一次維那。四時坐禪亦如是。除疾礙，先白知事則不罰。」(卷一《立制法》)「僧名和合，柔忍故和，義讓故合。不得諍計高聲，丑言動色。兩競者各罰三十拜對衆懺，不應對者不罰。身手互相加者，不問輕重，皆不同止。不動手者不罰。」(同上)

又如陳代宣帝、少主(即後主)都與智顗有很深的交情。宣帝曾於太建九年(五七七)二月六日下敕，撥始豐縣(今浙江天台縣)的賦稅(「調」)來資助智顗及其弟子。敕云：「智顗禪師，佛法雄杰，時匠所宗，訓兼道俗，國之望也。宜割始豐縣調，以充衆費。蠲兩户民，用供薪水。主者施行。」(卷一《太建九年宣帝敕施物》)

《國清百錄》收錄的這些文書，對於研究智顗的生平行業、制儀教說、社會活動與影響，以及朝野與天台

宗的關係，提供了第一手的史料。（陳士強）

中論疏

〔隋〕吉藏

《中論疏》，又稱《中觀論疏》，十卷（或二十卷）。隋代吉藏撰，成於大業四年（六〇八）。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

吉藏（五四九——六二三），俗姓安。祖先爲安息國人，故有「胡吉藏」之稱。因避仇移居南海（今廣州），後遷金陵（今南京）。吉藏三、四歲時，父親帶他去見陳真諦，真諦爲他取名「吉藏。」其父後來出家，吉藏隨父至興皇寺聽法朗講「三論」（即龍樹的《中論》、提婆的《百論》和龍樹的《十二門論》）。他七歲從法朗出家。年十九，學有所成，善講經論。隋朝取得百越（今浙江、福建一帶）後，吉藏到會稽（今浙江紹興）嘉祥寺講經，聽衆常達千人，人稱「嘉祥大師」。後來受隋煬帝之請，住長安日嚴寺，完成「三論」注疏，創立三論宗。期間，吉藏曾與當時名僧「三國論師」僧粲辯論，歷時多日，數番往返，終於取勝。唐初高祖在長安設立十大僧統領僧衆，吉藏也在當選之列。晚年住延興寺。著有《中論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》、《三論玄義》、《大乘玄義》、《二諦義》等。事蹟見《續高僧傳》卷十一、《佛祖統記》卷十、《釋氏稽古略》卷二、《中論疏記》卷一等。

《中論》是印度龍樹造、青目釋的一部大乘論典。書中主要討論了空、緣起、世俗諦、勝義諦等問題，採用「否定之否定」的方法宣揚中道，既破空、破假，又破執中之見。主張「八不中道」即是無所得之中道。這種獨特的般若思想不僅成爲印度中觀學派的根本立場，而且也是三論宗所依據的主要論點。

《中論疏》是《中論》的注釋書。書中首先詮釋僧叡的《中論序》，然後逐一詳細解釋從《因緣品》至《觀邪見品》共二十七品的內容。按照作者的觀點來說，本書的重要思想有以下三個方面：

一、論述中道是佛菩薩的實踐之道，其內容有世諦中道、真諦中道和非真非俗中道三種。他說：「（本書）所詮之中，則二種中道：世諦中、真諦中、非真非俗中。能詮之教，則論此三中，是以無教不收，無理不攝。所言廣本具三者中，諸佛菩薩所行之道。」（《中論序疏》）又說：「然至道非中不中、非名不名而立中名者，理雖中不中，爲令物得悟，强立中名也。」（同上）

此三種中道之說與歷來真、俗二諦說可以說是大異其趣。也就是說，世諦並不是衆生的分別境界，而成了佛菩薩爲濟度衆生的方便慧境；真諦則是真實慧境地，所以說依此二諦而產生真實、方便二慧。此二慧有如佛菩薩的父母一樣。

二、在疊影《中論疏》指出青目所釋有四種過失（釋《因緣品》四緣傷巧處、釋四緣勇於取類劣於尋文、釋《業品》偈雖空不斷、釋《觀邪見品》長行復彼助鬧）的基礎上，作者又指出青目注疏還有另外四種乖失：（一）長行的解釋與偈子本意相乖；（二）解釋偈子原意有闕失；（三）長行疏釋煩瑣；（四）前章已經說明，後面又重複。

三、本書引用《法華》、《華嚴》、《楞伽》、《維摩詰》、《大智度》、《攝大乘》、《阿毘曇》等多種經論，並對當時

印度的諸家學說亦有涉及，尤其是根據《大般涅槃經》的思想來解釋空之學說，是本書有別於其他《中論》注疏的重要特色。

有關《中論疏》的注釋書，較著名的有日本三論宗學者安澄的《中論疏記》等。（夏金華）

法華玄論

〔隋〕吉　藏

《法華玄論》，又名《法華經玄論》，十卷。隋代吉藏撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

《法華經》（又名《妙法蓮華經》）是一部重要的大乘經。此經認爲，小乘佛教各派過份重視形式，因而遠離教義的真意，所以爲了把握佛陀的真精神，於是採用詩、譬喻、象徵等文學手法，贊嘆釋迦成佛以來，壽命無限，並且示現各種化身，以種種方便宣說微妙法，重點在於弘揚「三乘歸一」的觀點，也就是聲聞、緣覺、菩薩三乘歸於一佛乘，調和大小乘各種說法，闡述一切衆生皆能成佛的思想。

《法華玄論》是吉藏依據三論宗的教旨，以闡釋《法華經》要義的重要著作。全書分爲十卷：

第一卷：總叙全書的弘經方法、大意、釋名、立宗、決疑和隨文釋義六大部份內容。同時指出，弘經方法

包括釋法師義、弘經方法、弘經失義、弘經難義、翻譯緣起、所弘之經、講經緣起七項內容，並略述《法華經》大意。

第二卷：釋名和立宗。其中釋名部份詮釋妙法義（先總論十對，後詳釋因果妙義）和蓮花義（包括十七種異名和十六種含義）。

第三卷：決疑。以問答方式詳列舊說，復以大乘因果諸義辯明作者的觀點。

第四卷：先闡明一乘教義，再論述權、實二智之義。

第五卷、第六卷：開明解釋《法華經》經文。此二卷，疏釋經中《方便品》和《譬喻品》的內容。分別論述開方便門、三周說、六重大事因緣和八重譬喻等內容。

第七卷、第八卷：詮釋《信解品》、《藥草喻品》（二條）、《授記品》（七條）和《化城喻品》（九條）和《法師品》。

第九卷：此卷除論釋《見寶塔品》、《提婆達多品》的內容之外，又論述了本迹義及《信解品》中的含義。

第十卷：共疏釋《分別功德品》、《隨喜功德品》、《法師功德品》、《觀世音菩薩普門品》、《妙莊王本事品》諸品奧義。最後詳論佛陀入般涅槃的真正意義。

《法華玄論》基本用問答方式寫成。旨在闡明弘傳《法華經》的方法，說明佛說此經的十六種因緣。又通過解釋經題「妙法蓮華」之義，闡述此經的宗旨。同時，比較《般若》、《維摩詰》、《法華》三經的異同點。然後，次第論釋《法華經》二十八品的大綱。書中廣泛徵引僧叡、慧觀、道朗、劉虬、鳩摩羅什、僧肇、求那跋摩、道生、慧遠、菩提流支等諸師之說，以爲增上，內容詳盡，思想深刻。

本書對於研究中國三論宗的思想具有重要意義。（夏金華）

大乘玄論

〔隋〕吉　藏

《大乘玄論》，五卷。隋代吉藏撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

《大乘玄論》是一部以三論宗空觀、中道的基本思想論證大乘佛法的著作。作者不僅是三論學的集大成者，而且對於當時佛教界所重視的《法華經》、《大品般若經》、《維摩經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》、《勝鬘經》、《彌勒經》、《仁王經》、《觀無量壽佛經》、《無量壽經》、《金光明經》、《金剛經》等大乘經典之注疏也多有研究，而《大乘玄論》即包含上述經典中的主要問題。

本書的主要內容分爲：二諦義（七章）、八不義（六章）、佛性義（十章）、二乘義（三章）、涅槃義（三章）、二智義（十二章）、教迹義（五章）、論迹義（五章）等八門。八門的具體思想內容如下：

一、二諦義。闡明真、俗二諦之義，並通論南北朝佛教界的問題，係三論宗最重要的教義之一。

二、八不義。揭示「不一、不異、不常、不斷、不來、不出、不生、不滅」之義。

三、佛性義。闡明三因佛性。

四、一乘義。解釋《法華經》等所說之一乘。
五、涅槃義。解說涅槃之義，與佛性義、一乘義同受到當時《涅槃經》的影響。
六、二智義。辨論權、實二智之義，與一乘義同爲與《法華》教義有密切關係之論說。
七、教迹義。彰顯佛陀一代教化之迹義。
八、論迹義。詮釋《大智度論》及「三論」大要，與《三論玄義》的後半部份內容，有許多相通之處。

此外，《大乘玄論》頗受到當時判教理論的影響。本書雖說是吉藏本人的論著，但卻是由後人集錄而成的，是他最重要的著作之一，也是理解三論宗教義的重要典籍。《大乘玄論》廣泛徵引《大品般若》、《金剛》、《維摩》、《涅槃》、《法華》、《阿含》、《華嚴》等經，又博採《中論》、《百論》、《十二門論》及《大智度》、《成實》、《婆沙》等論，並且還援引鳩摩羅什、僧肇、道生等人的思想學說，一一加以評論，意旨深湛，受到古代三論學者的重視。（夏金華）

三論玄義

〔隋〕吉藏

《三論玄義》，二卷。隋代吉藏撰，成於隋大業（六〇五——六一四）末年。通行本有：日本《卍續藏經》

本、《大正藏》本等。

《三論玄義》是三論宗的代表作。書中批判了外道(佛教以外的其他學術流派)和佛教內部的小乘毘曇師、成實師和大乘攝論師等的觀點，確立了「三論」才是體現大乘佛教的中道實相的究竟法，才是佛陀的本來意願的立場。

全書分爲《通序大歸》、《別釋衆品》二門。《通序大歸》(卷上至卷下前部份)從總體上論述「三論」的宗趣。下分《破邪》、《顯正》二章。《破邪》章又分《摧外道》、《折毗曇》、《排成實》、《呵大執》四節，《顯正》章又分《明人正》、《顯法正》二節；《別釋衆品》(卷下後部份)分別論述與「三論」有關的一些問題。下分《明造論緣起》、《明諸部通別義》、《明衆論立名不同》、《明衆論旨歸》等十一節。

在「破邪」方面，書中主要破斥了四種對象：(一)外道。(二)毘曇。(三)成實。(四)大執(與三論宗見解不同的論師和派別)。吉藏首先把外道的思想歸納爲邪因邪果、無因無果、有因無果、無因有果四種。然後一一給予破斥。同時，他也批判了中國的儒、道兩家，認爲道家講虛無，而「三論」超越有、無。儒家注重世間，而佛家從世間上昇到出世間。其次，他認爲小乘毘曇師是執法有性，並從十個方面來破斥毘曇的不究竟：違背三論的中道實相；扶持各種邪見；違背大乘義理；堅持小乘觀點；執迷本派主張；不信大乘爲佛教本源；固執己見；不學大乘佛教的本源；遮蔽真諦之空；喪失真俗二諦的圓融無礙之境。再次，他用十個方面破斥了關於《成實論》是大乘經典的說法。最後，他又呵斥南北朝慧觀提出的「五時」判教說，認爲「但應立大小二教，不應制於五時」，因爲不管是大乘經，還是小乘經，歸根到底都是爲了闡明佛道，以無所得爲其宗旨，但因衆生根基不同，故有說教方式、內容的不同。爲此，他建立了「二藏三法輪」的判教說。二藏，指聲聞

藏(小乘)和菩薩藏(大乘)，三法輪，指根本法輪、枝末法輪，攝末歸本法輪。

在顯正方面，吉藏引用《楞伽經》說：「佛滅度後，南天大國中，有大德比丘，名龍樹菩薩，爲人說大乘，能破有、無見。」以此來說明龍樹傳播大乘佛法，是受到佛陀的授記的。同時，他認爲《中論》之所以是究竟法，是因爲「羅什(譯者)本執小乘，因此論(指《中論》)而迴轍正觀，厥後衆師，借斯文而曉迷，以此詳之，蓋是究竟無餘之說。」只有「三論」才是離二邊，顯中道實相之究竟法。

「三論」在佛教經、律、論中屬於「論」的系統。爲此，吉藏又對與之有關的問題展開了論述。認爲，經論有通、別之分：經通，是爲了消除衆生的錯誤見解，打開顯明佛道之門；論通，是爲了消除衆生對佛經的不解；論別，是爲了破除對大乘和小乘教的迷惑；經別，是爲了適應不同根基的人。吉藏認爲沒有經就沒有論，猶如無佛亦無菩薩一樣，兩者相輔相成。關於龍樹菩薩造論的原因。吉藏說，佛滅後五百多年，產生了許多部派，他們對佛陀的思想，有繼承也有背離，故「龍樹爲諸部異執失佛教意，故造論破迷也。」關於「四論」(「三論」加上《大智度論》)，吉藏說，龍樹的《大智度論》是正面解釋《大品般若經》的，是以實慧和方便慧爲宗旨；《中論》是以真、俗二諦爲宗；《百論》以實智和方便智爲宗；《十二門論》以「境智」爲宗，即由實相境才生般若智。「四論」的破斥和申明是不同的：《大智度論》破斥對般若智慧的迷惑，申明般若智慧的教法；《百論》正面破斥外道，側面破斥佛教內部的迷惑；《中論》、《十二門論》從正面破佛教內部的迷惑，側面破外道。

《三論玄義》涉及面廣，資料豐富，不僅是研究三論宗乃至中國佛教思想史上的重要著作，也是研究印度佛教史的重要參考資料，受到中外學者的共同重視。據日本《大正新修大藏經勘同目錄》記載，在日本爲它作注疏的就有二十五家，如珍海《玄疏文義要》十卷、賴超《玄疏問答》三卷、真空《檢幽集》七卷、尊佑《科

注》七卷、貞海《柱宮鈔》三卷、慧雲《懸談》一卷、常明《講錄》四卷等。有關《三論玄義》的校點注釋本，則有中華書局一九八七年版韓延杰《三論玄義校釋》。（慧　蓮）

四分律疏

（唐）法　礪

《四分律疏》，十卷（或二十卷）。唐法礪撰，成於武德九年（六二六）。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

法礪（五六九——六三五），俗姓李。趙州（今河北省趙縣）人。年十五，依演空寺靈裕出家。受具足戒後，就靜洪律師研習《四分律》，並作注釋。數年後，又從洪淵聽講律學，窮究根源。兩年後抵江南，修學《十誦律》。隋朝末年又回到江北。因天下亂起，遂隱居鑽研律部奧義。唐武德年（六一八——六二六）中，於冀州臨漳布展法席，宣講《四分律》，諸方學者會集座前，悟者極多。後被推爲相部宗之開山。著作有《四分律疏》、《羯磨疏》、《捨懺儀輕重敘》等。事蹟見《續高僧傳》卷二十二。

《四分律疏》是《四分律》的注釋書，也是唐代《四分律》三大疏之一。對北魏慧光、唐代智首兩部《四分律疏》來說，本疏略稱「中疏」，而對後來懷素之《四分律開宗記》而言，本疏則稱爲「舊疏」，是爲唐代四分律相

部宗的根本要典。本疏共十卷，大致內容如下：

卷一：略述律宗綱要。

卷二：始釋本文。本卷解釋「四波羅夷法」中的持犯對治和「別解」中的婬、盜二戒。

卷三：解詮「四波羅夷法」中的殺戒和「十三僧殘」及「二不定法」的部份內容。

卷四：注釋「三十尼薩耆法」初戒至第五戒。

卷五：主要述釋「九十單波逸提法」初戒至第五十八戒。

卷六：注完「九十單波逸提法」最後部份的內容和第二分律比丘尼「十七僧殘法」及一百七十八「單波逸提法」。

卷七：疏釋「受戒犍度」及「說戒犍度」。

卷八：注解「安居犍度」和「衣、藥犍度」及「犍波犍度」。

卷九：注釋「呵責、遮、滅諍犍度」。

卷十：解釋「尼犍度」和第四分律「毗尼增一」之內容。

本疏闡述了有關《四分律》的「十六大義」，奠定了《四分律》相部宗的思想基礎。大體上說，作者主張戒學兼具定、慧二學，因此以止持（止惡）、作持（爲善）二法爲宗，又依據《成實論》，倡導戒體（指由戒所得的防非止惡之體性，即受戒發誓時，受者內心所產生的防非止惡的力量）非色非心。又將戒學分爲受戒法門、隨戒行相二種。這裏的受戒，是指斷惡修善，納法於心之意；隨戒，則是指受戒之後，隨順受持的意思。受戒又可以分爲受緣和受體；隨戒，則指專精不犯和犯後能悔，等等。作者的再傳弟子懷素不同意師說，而撰《四分

律開宗記》，別創新義。相部宗的定賓又撰《四分律疏飾宗義記》，扶本疏要義，並答覆懷素的評駁。由是新疏、舊疏之爭日趨激烈。唐代宗嘗勅十四位大德出面調停，折衷二說，亦無濟於事。（夏金華）

辯正論

〔唐〕法琳

《辯正論》，八卷。唐法琳撰，約成於貞觀元年（六二七）至貞觀十三年（六三九）之間。通行本有：《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《麗藏》本、《大正藏》本。

法琳（五七二——六四〇），俗姓陳，原籍潁川（今河南許昌），後遷至襄陽（今屬湖北）。少時出家，雲游金陵，參學楚郢。隋開皇十四年（六九四），隱居青溪山兒洞，遍覽儒道經籍，與此同時，撰《青溪山記》幾千餘言。仁壽元年（六〇一），上京（長安）觀化。義寧初年（六一七），爲探究道教原委而躬身爲道士，隨後還歸佛門，居濟法寺。唐初，佛道二教爭論激烈，在幾次重大規模的爭論中，法師據理力爭，力克群雄。《辯正論》一書便是這一時期佛道之爭的產物。貞觀十三年（六三九），道士秦世英屢進謟言，告他著《辯正論》，旨在抗爭皇上和譏謗先王，法琳由此而入獄，後流放益州，便卒於途中，終年六十八歲。今存的著作還有《破邪論》一卷，已佚的有：《大乘教法》、《釋老宗源》、《三教系譜》另外還有大量的詩賦、誄、表、年、贊頌等。唐彥悰的

《唐護法沙門法琳別傳》、北宋贊寧《宋高僧傳》卷四對此有詳盡的記載。

《辯正論》是唐代有名的佛教護法論著。唐武德九年(六二六)，清虛觀道士李仲卿著《十異九迷論》，劉進喜著《顯正論》全面抨擊佛教。爲了抵禦外來的種種詰難，維護佛教形象和利益，法琳撰寫了這部著作。

全書共分十一篇。

一、三教治道篇(卷一至卷三)。主要討論了儒、釋、道三教與治國的關係。分爲上下篇。上篇主要論述了儒釋二家的各自政治作用和社會功能；下篇主要抨擊道教，認爲道教之「道」非是大道，實乃小道。

二、十代奉佛篇(卷三至卷四)。此篇記載了五代十國和隋唐間十代君臣禮敬佛教的事件。也分爲上下篇。上篇敘述了唐以前歷代君臣的奉佛事蹟；下篇則集中敘述了隋代帝王將相和唐初二帝的奉佛狀況。

三、佛道先後篇(卷五)。說佛先於道。

四、釋老師資篇(卷五)。說佛陀爲老子之師。

五、十喻篇(卷六)。用生有勝劣、立教有淺源、德位有尊卑等「十喻」針對李仲卿「十異」，一一加以駁斥。

六、九箴篇(卷六)。用「周世天機、建造像塔、威儀器報」等「九箴」反駁《十異九迷論》中的「九迷」，說明奉佛非是「迷惑」。

七、氣爲道本篇(卷六)。說，道教的「道」本是「氣」，除此以外，不存在「道君」等神仙。

八、信毀交報篇(卷七)。用因果報應的事例，論證信佛有善報，毀佛有惡報。

九、品藻衆書篇(卷七)。認爲在儒家經典中惟有《孝經》一書「言約旨弘，盡善盡美」。

十、出道僞謬篇(卷八)。此篇分別從靈文分散、靈寶太上隨劫生死、改佛經爲道經等八個方面對道教的

經典加以抨擊。

十一、歷代相承篇(卷八)。說道教的節日、法器、天神、儀式等均是在佛教的影響下建立起來的。

十二、歸心有地篇(卷八)。收錄梁武帝蕭衍的《捨道敕文》和邵陵王蕭綱的《奉教捨老子受菩薩戒文》。

二篇。

《辯正論》詳盡地敘述了上迄西晉下至隋唐帝王將相的奉佛事件，尤其是對歷代君王立寺建塔、誦經持戒的情況，以及僧尼、寺院的數目，爲後人研究歷代佛教概況及佛、儒、道三教關係，提供了大量的文獻資料。(慧　雲)

安樂集

〔唐〕道綽

《安樂集》，又名《淨土論》，二卷。唐道綽撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、金陵刻經處本等。

道綽(五六二——六四五)，并州汶水(今山西文水縣)人，俗姓衛。十四歲出家，在太原開化寺師事釋慧瓚禪師研習佛教義理，閱讀佛教經典。後來，他游石壁玄中寺，寺在今山西交城縣境內，本爲東魏時曇鸞法師所立。曇鸞一生宣揚淨土教義，在當時有一定影響，玄中寺中立有記載曇鸞事蹟的碑文，道綽閱後頓生仰

慕之情，於是開始接受淨土思想，並致力於弘揚淨土法門的工作。據說他「盛德日增，榮譽遠及」，遠近道俗都來歸依。他曾講《觀無量壽經》將近二百遍，「詞既明詣，說甚適緣，比事引喻，聽無遺拘」。他還勸人念阿彌陀佛名號，用麻豆等計數，每念一聲，計以一粒，如是行之，乃積達百萬斛。他自己則每天口誦阿彌陀佛名號七萬遍，「聲聲相注，宏於淨業」。在他大力宣揚之下，晉陽、太原、汶水等地道俗，連七歲的小孩都知道誦念阿彌陀佛。淨土宗在唐代能得到很快的發展，與道綽及其弟子善導的大力弘揚有很大關係。因此，中國佛教的淨土宗雖然上推東晉時期的廬山僧人慧遠爲東土初祖，但實際上道綽應當是中國佛教淨土宗的創始人之一。生平事蹟見唐代道宣《續高僧傳》卷二十。

《安樂集》是一部較早地系統闡述西方淨土思想的著作。書中彙集了有關往生安樂國的各種佛教經論。「安樂國」，或稱「安樂淨土」，就是佛教所說的阿彌陀佛的西方極樂淨土，也稱作「極樂國」。《無量壽經》中說西方阿彌陀佛的國土「無有三途苦難之名，但有自然快樂之音，是故其國名曰安樂。」本書的題名即取意於此。

《安樂集》上下二卷，共分爲十二門，每一門中又分爲若干類。全書以《觀無量壽經》的思想統以貫之，主要宗旨在於破除異義，弘揚淨土法門。本書注重經證，廣引典籍，全書共引證佛教各種經、律、論五十多部，以此論證淨土法門的優越和殊勝，並勸信往生西方淨土。

上卷三大門。

第一門分爲几類：第一明教興所由，約時被機，勸歸淨土。主要依《大集月藏經》之說，以現時衆生離佛世遠，機解浮淺暗鈍，只有淨土法門才是修行之道。第二據諸部大乘經論來說明西方淨土。第三據大乘之

教，欲使時會聽衆，發心修習西方淨土。第四辨諸經宗旨不同，明《觀無量壽經》以念佛三昧爲宗。第五明諸經得名各異。第六分析說人差別。第七明真身和應身，真土和應土之別。說明阿彌陀佛是報身佛，西方淨土是報土。第八顯彌陀淨土，位該上下，凡聖通往。由於阿彌陀佛願力廣大，所以使凡夫之善，也得往生。第九明彌陀淨國，超出三界，體出世間。總而言之，這一門主要論述淨土法門易修易行，念佛三昧是一切三昧中王，又詳細說明阿彌陀佛及其西方淨土的果位功德。

第二大門分成三大類：第一明發菩提心，以菩提心爲淨土生因。第二引各種經論，破除當時反對淨土教義的各種論點。第三通過問答，進一步進行闡述，以解除人們的疑問。這一門主要是告誡希望將來往生西方淨土的信衆，必須先發上求佛道，下渡衆生的大願心，才能修得往生西方淨土。同時批評了佛教其他一些派別對淨土教義的異見，進一步闡述西方淨土的教義思想。

第三門分四大類：第一辨難行易行道，指出，由於阿彌陀佛的願力，信仰西方淨土是他力往生，故是易行之道。第二依《大智度論》所說，解釋時劫的大小長短。第三明從無始世劫以來，衆生輪迴無窮。但信奉淨土法門，修習念佛三昧，就能往生淨土，解脫輪迴。第四進一步引諸經論證明淨土法門，奉勸後人依此修行，以求往生西方淨土。這一門中明確指出淨土法門是時教相應的方便法門，是末法時期的易行之道。這是全書的重點，是《安樂集》闡述的淨土思想的要旨。下卷的各門幾乎都是圍繞着一門中所說的內容反覆進行論證，並從各個角度加以發揮。

下卷共有九門。主要是緊緊環繞第三門中提出的中心思想，大量引證中國佛教歷代高僧的言行以及佛教的經論，如《華首經》、《觀無量壽經》、《般舟經》、《華嚴經》等，反覆論證十方世界各種淨土

中，唯有此西方淨土最適宜現時衆生的修行需要，各種三昧中以念佛三昧更爲殊勝。

《安樂集》一書的篇幅並不大，但本書內容集中，中心思想明確，其中提出的時教相應說、聖道門和淨土門、報身淨土論等觀點，是本書弘揚淨土思想的特點。

「時教相應說」是本書弘揚西方淨土思想的重要出發點。書中指出，佛教修行，必須「時」和「教」互相契合，教法合乎時機，才易修易悟。而在此「五濁惡世」之「時」，只有稱名念佛、希望往生西方淨土的「教」才相契合，因此念佛三昧是最好的修行方法。

區分聖道、淨土二門，源於龍樹《十住毗婆沙論》中提出的難行、易行道之說。這一說法認爲在此末法之時，唯有修習淨土法門，才是水中行舟，比較容易取得修行成果。

報身淨土論則以西方極樂淨土爲阿彌陀佛的報土，提出「彌陀淨土，位該上下，凡聖同往」，確立了淨土信仰在大乘佛教中的地位，擴大了淨土信仰在民衆中的影響，爲淨土宗的形成奠定了基礎。

《安樂集》大力弘揚西方淨土思想，大量引證佛教各種經論闡述有關淨土信仰的理論和往生西方淨土的方法，使淨土法門得以在社會上廣泛流行，爲淨土宗的創立和發展在思想理論上作了準備，並奠定了淨土宗的群衆基礎。後來道綽的弟子，唐代著名的淨土宗僧人善導作《觀經四帖疏》，就是以《安樂集》的淨土思想作爲理論基礎的。因此《安樂集》一書在中國佛教淨土宗思想發展史上具有一定的重要性。此書後來傳到日本，受到日本淨土宗和淨土真宗的重視，成爲一宗聖典。

《安樂集》的最大不足之處是體系比較零亂，缺乏內在的邏輯和系統性。因此唐代另一位淨土教僧人迦才批評此書「雖廣引衆經，略申道理，其文義參雜，章品混淆，後之讀者亦躊躇未決。」（見迦才《淨土

論序》）（葉露華）

淨土論

（唐）迦才

《淨土論》，又名《迦才淨土論》，三卷。共分九章。唐代迦才撰。從書中記有唐太宗貞觀二十二年（六四八）之事，而新羅元曉（六一七——六八六）在中年所著的《游心安樂道》（今存，一卷）中引有本書的論述來推斷，約成於唐貞觀二十三年（六四九）至高宗弘道元年（六八三）之間。通行本有：《大正藏》（第四十七册）本等。

迦才，生卒年不詳。貞觀年間，住於長安弘法寺，講學《攝大乘論》，後受道綽之影響，弘揚淨土法門。著手整理淨土諸論著，主張念佛以觀想爲主。其餘事蹟不詳。

本書是一部用問答體寫成的論述淨土教義的著作。因道綽的《安樂集》「文義參雜，章品混淆」，致使讀者躊躇未決，因而「搜撿群籍，備引道理」，撰寫了本論（《自序》）。但迦才的主要思想仍來自《安樂集》，而在表述上則更具條理性與鮮明性，同時也夾帶有根據唯識學和如來藏思想而展開的一些新見解。

全書共分九章。其中卷上分三章：第一定土體性，論述西方淨土（彌陀淨土）的性質，認爲亦有法、報、

化三土之差別。第二定往生人，討論往生淨土者的根機。第三定往生因，分往生的通因（發菩提心、修三福淨業）與別因（念名號、禮拜、贊嘆、發願、觀察、回向）論述。卷二分兩章：第四出道理，敘述念佛往生的方法（臨終十念和七日念佛法）。第五引聖教爲證，引經典上的依據。卷三分四章：第六引現得往生人相貌，敘述僧俗二十人的往生事蹟。第七將西方淨土與兜率淨土（彌勒淨土）相對較量優劣。第八明教興時節，論述懺悔念佛的時機。第九教人欣厭勸進，發心厭離穢土，欣求淨土的修行實踐。

本書詳引經證，對西方彌陀淨土的性質、凡夫往生的根機、原因和方法等，都作了具體的論述。全論綱目清楚，旁徵博引，我國及日本淨土教徒多沿用此書。湯用彤《隋唐佛教史稿》評價說：「此書載唐初淨土宗說教及淨土諸大師之史料頗詳，其可重視。」

有關本書的注疏，有日本知俊《餘暉鈔》五卷。（何康怡）

大唐西域記

〔唐〕玄奘

《大唐西域記》，簡稱《西域記》，十二卷。唐玄奘撰，成於貞觀二十年（六四六）七月。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

玄奘（六〇二——六六四），俗姓陳名禕，洛州緱氏（今河南偃師緱氏鎮）人。祖康，北齊國子博士。父惠，早通經術，任江陵令。兄素，出家爲僧，即長捷法師。玄奘於大業末出家，在其兄的指導下誦讀佛經。後遍訪名師，博涉經論。唐朝初年，佛教派別林立，於是玄奘下決心去佛教聖地天竺尋找經典，以求理論上的統一。貞觀元年（六二七）秋八月，他偷偷地跟着商人，從長安出發，踏上了向西域求經的道路。年底到達高昌。次年經凌山、熱海之險，過素葉水，坦羅私諸城，折而南下，縱貫中亞細亞南部和今阿富汗東北部，東向經巴基斯坦北部至迦濕彌羅，在此停留至貞觀三年末，然後循印度半島北部東南行，經過尼泊爾南部，參謁佛生地及寂滅地，約在貞觀五年末抵摩揭陀，入當時印度佛教的最高學府那爛陀寺，從著名高僧戒賢法師學習五年。又外出巡遊，幾遍印度半島的東部和西部，又回到摩揭陀繼續從師學習，學問大進，成爲那爛陀寺著名高僧之一。貞觀十六年（六四二）他應東印度迦摩縷波國拘摩羅王和中印度羯若鞠闍國戒日王的邀請，舉行曲女城佛學辯論大會。玄奘出任論主。與會者有五印度十八國國王，大、小乘僧三千餘人，婆羅門及尼乾外道二千多人，竟無人能駁倒玄奘的觀點，因而聲譽大增，名揚五印度。貞觀十七年初，戒日王又在鉢羅耶迦爲玄奘舉行七十五日無遮大會。會後玄奘即辭別回國。他攜帶佛像和六百五十七部佛教經籍，經巴基斯坦北部、帕米爾高原，於貞觀十九年（六四五）正月回到長安，結束了歷時十九年，跋涉五萬里的不平凡歷程。唐太宗下敕迎歸，「近京之日，空城出觀。」回國後，受唐太宗之命，由他口述、辯機撰文，於貞觀二十年（六四六）撰成《大唐西域記》，此後謝絕還俗爲官邀請，在慈恩寺中翻譯佛經，譯出經、論七十五部，凡一千三百三十五卷，對保存古印度佛教珍貴資料，豐富我國的佛教文化作出了重要貢獻。《舊唐書》卷一九一、《續高僧傳》卷四有傳。

《大唐西域記》是一部記載唐僧玄奘西行取經的遊記。是唐太宗想消滅西突厥割據政權，鞏固統一的多民族國家的需要而請玄奘撰寫的。玄奘深刻領會唐太宗的意圖，隨即和前來協助的翻譯經論沙門辯機合作，只用了短短的一年多時間，便完成了這部二十卷十多萬字的著作。唐太宗對此書十分重視。說：「新撰《西域記》者，當自披覽。」玄奘對此書也以能超過班超、張騫西域之行的行程而自喜：「班超侯而未遠，張騫望而非博，今所記述，有異前聞，雖未及大千之疆，頗窮葱嶺之境，皆有實錄，非敢雕華。」

《大唐西域記》記載玄奘西行取經的親身經歷，是研究中世紀中國西部、中亞、印度社會、宗教、文化的鑿空之作。書中記述了玄奘親身經歷的一百一十個和傳聞得知的二十八個以上的城邦、地區、國家的情況。以行程爲經，地域爲緯，以唐朝爲出發點，由近及遠次第展開敘述。一般先記各地城邦面積、都城、山川、氣候、交通、物產等概況，再述社會習俗、地方特點。尤其注重佛教的寺廟、僧侶、宗教活動、佛教掌故和佛教遺跡的記載，具有很高的學術價值。

《大唐西域記》全書十二卷，卷一首敘出國所經的阿耆尼國，然後敘述屈支國、跋逾迦國、迦畢試國等西域、中亞二十四國。卷二至卷十，首爲印度總敘，以後分別敘述北印度、中印度、東印度、南印度和西印度諸國。卷十一記述僧迦羅、波拉斯等印度半島以外各國。卷十二記述回程經過的漕矩吒國、羯盤陀國、佉沙國、于闐諸國。全書以記載印度的內容最多，篇幅也最大。書前有祕書著作佐郎敬播、尚書左僕射燕國公于志寧兩人序文，分別敘述玄奘西行取經歷程、意義、取經數量及《大唐西域記》成書經過、並歌頌唐太宗御製《三藏聖教序》、《述聖記》等。又有玄奘自序，概括敘述西行取經親見各地風土人物、佛教盛況。書後有玄奘跋文和沙門辯機贊，歌頌玄奘取經功德、經像數量、撰《西域記》經過。

《大唐西域記》內容宏富，主要有以下幾個方面：

一、記載了七世紀中亞、南亞等國的概況，保存了研究中亞、南亞各國古代歷史、宗教、風俗習慣的翔實資料。玄奘西行取經，將親見親聞撰成《大唐西域記》，據敬播序稱：「親踐者一百一十國，傳聞者二十八國。」「其物產風土之差，習俗山川之異，遠則稽之於國典，近則詳之於故老。邈矣殊方，依然在目。無勞握槧，已詳油素。」從我國新疆西抵伊朗和地中海東岸，東達印度半島，斯里蘭卡，北面包括今中亞細亞、南中亞、南亞等國的山川形勢、城邑關防、交通道路，風土習俗、物產氣候，文化政治等無不具載。如帕米爾高原一向被認爲神秘的地區，這裏群巒疊峰，很少有人涉足，而玄奘在此地區三次往返，進行實地考察，在我國史書上第一次提出了「波謎羅川」這一地理名稱。指出：「國境東北、踰山越谷，經危履險，行七百餘里，至波謎羅川。」其地「據兩雪山間，故寒風凄勁，春夏飛雪，晝夜飄風。地鹹鹵，多礫石，播植不滋，草木稀少，遂致空荒，絕無人至。」「據葱嶺內，當贍部洲中，其地最高也。」並指出地理位置：西至達摩悉鐵帝國東界，東北至佉沙國兩界，南越山，有鉢露羅國，東南至覩貨羅國。將帕米爾高原情況敘述得清清楚楚。如對於南亞各國的地理位置，物產氣候，風土習俗和歷史遺跡等也都作了廣泛的考察，詳盡的紀錄。《四庫全書總目提要》說：「昔宋法顯作《佛國記》，其文頗略；《唐書·西域傳》較爲詳核。此書所序諸國，又多《唐書》所不載。」由於這一地區的古代歷史和文字資料很少留傳下來，所以玄奘在《大唐西域記》中所保存的資料就彌足珍貴。

二、重點記敘了印度的歷史、宗教等情況。玄奘在《大唐西域記》中對五印度情況的記載特詳，篇幅佔九卷之多。從卷二印度總論以後，依次對五印度情況展開敘述。而對印度佛教重地摩揭陀國，記載更詳，佔卷八、卷九。如在印度總述中，首先闡述了印度名稱的由來，「印度者。唐言月」，「良以其上聖賢繼軌，導凡御

物，如月照臨。由是義故，謂之印度。」釋名之後，依次敘述印度的疆域、數量、歲時、宮室、衣飾、饌食、文字、教育、佛教、族姓、兵術、刑法、致敬、病死、賦稅、物產等。如族姓中指出：「有四流焉，一曰婆羅門，淨行也，守道居貞，潔白其操。二曰刹帝利，王種也。奕世君臨，仁恕爲志。三曰吠奢，商賈也，貿遷有無，逐利遠近。四曰戍陀羅，農人也，肆力疇隴，勤身稼穡。」接着分析四者之間森嚴的等級關係，「凡茲四姓，清濁殊流。」爲研究印度中世紀階級關係提供詳實資料。如記述摩揭陀國時指出：「崇志重學，尊敬佛法。伽藍五十餘所，僧徒萬有餘人，並多習大乘法教。天祠數十，異道實多。」國中有那爛陀僧伽藍，「名擅當時，聲高異域。」記述了高僧戒賢與南印度外道的辯論，「論集之日，遠近相趨，少長咸萃。」「外道弘闡大猷，盡其幽致，戒賢循理責實，深極幽玄。外道辭窮，蒙耻而退。」記述了摩揭陀國周圍的如來遺跡。如窣堵波不遠，精舍中有大石，如來所履，雙跡猶存。」有聖泉水、有菩提樹，「每至如來涅槃之日，葉皆凋落。」有鍮石佛像，有四天王奉鉢處，有香像池，有如來焚身處、有觀自在菩薩像等。在這些地方都有一段佛的故事。此外對印度佛教中的重要人物如馬鳴、龍樹、提婆、無著、世親、阿育王、迦膩色迦等的傳說都有詳細記載。總之在這部書中有關印度佛教史跡，隨處可見。如佛陀的本生、降誕、成道、說法、人滅、以及分舍利、建塔、造像、法會等靡不畢備。近年來印度考古工作者根據《西域記》所提供的綫索，發掘了那爛陀寺、王舍城、鹿野苑、阿旃陀石窟、迦毗羅衛城等遺址。

三、記載了我國西域少數民族政權的情況。爲研究我國西北地區民族歷史地理提供重要資料。如在我國新疆境內的阿耆尼（焉耆）、屈支（庫車）、跋祿迦（阿克蘇）、朅盤陀（培什康爾干）、烏鎩（英吉沙）、佉沙（喀什）、斫句迦（葉城）、瞿薩旦那（和田）、折摩馱那（且末）等地情況都有詳細的記載。如阿耆尼「泉流交帶，引

水爲田，土宜糜黍、宿麥、香棗、葡萄、梨、李諸果」，「國無綱紀，法不整肅」。如赤葉水城「城周六七里，諸國商胡雜居也。」如竭盤陀國，「周二千餘里。」「以其先祖之出，母則漢土之人，父乃日天之種，故其自稱漢日天種。然其土族，貌同中國，首飾方冠，身衣胡服。」如罽薩旦那，「昔者此國未知蠶桑，聞東土有之，命使以求。」我國蠶桑由此傳入西域。至於西域信奉佛教，據本書統計，當時五十六國中，以信仰佛教爲主的有二十餘國，他們大都崇奉小乘教一切有部。

《大唐西域記》記載了一百三十八個國家和地區的政治、歷史、地理、宗教、風俗、文化情況，是研究七世紀歷史地理，中亞史、南亞史、中外關係史、中外交通史、邊疆史、民族史、宗教史等多種學科的重要典籍，歷來爲人們所重視，具有不朽的科學價值。因而被譯成法、英、日等國文字，廣爲流傳。

對於《大唐西域記》的研究，有清末民初丁謙的《大唐西域記地理考證》，一九六四年向達輯成《大唐西域記古本三種》，一九七七年上海人民出版社出版章巽《大唐西域記》點校本，一九八四年中華書局出版《大唐西域記地理考證》，一九八六年中華書局出版季羨林等十多位學者共同整理的《大唐西域記校註》，博採中外之長、縱考古今之變，是我國研究《大唐西域記》最新成果。書末附有參考書目、地圖、索引，便於查考；國外對該書的研究，以一八三四年德國東方學家克拉勃羅德發表《玄奘在中亞與印度的旅行》一文爲契機，引起國外漢學家對該書的重視與研究。廣泛譯成各國文字，有一八五八年儒連的法譯本，有一八八四年比爾的英譯本，一九〇五年瓦特斯的英譯本，一九一二年掘謙德的日譯解說本，一九七二年水谷真成的日譯注釋本等。（來可泓）

一切經音義

〔唐〕玄　應

《一切經音義》，原名《大唐衆經音義》，略稱《玄應音義》，二十五卷。唐玄應撰，約成書於唐貞觀末年（六五〇）前。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏本》、《明北藏》本、日本《正藏經》本、廣東新刻《海山仙館叢書》本等。

玄應，生卒年不詳，約與道宣、道世同時而早卒。據劉毓崧《書法苑珠林後》謂：「唐代僧徒能讀儒書者，爲元（玄）應、道世二人，而元（玄）應年輩稍後。」原爲唐代京師（長安）大總持寺沙門，協助唐玄奘譯經，成爲玄奘弟子。據《續高僧傳》卷三十一《果智傳》附見《玄應傳》云：「京師沙門玄應者，亦以字學之富，皂素所推，通造經音，甚有科據矣。」據道宣《大唐内典錄》卷五著錄《大唐衆經音義》稱：「應博學字書，統通林苑，周陟古今，括究儒釋。昔高齊沙門釋道慧爲《一切經音》，不顯名目，但明字類，及至臨機，搜訪多惑，應憤斯事，遂作此音。徵核本據，務存實錄，即萬代之師宗，亦當朝之難偶也。恨叙綴才了，未及覆疎，遂從物故。」可見玄應是一位博通儒、釋字學的學問僧，爲了彌補道慧《一切經音》一書不列卷數、篇目，只詮釋字音義、翻撿不易的缺點而萌生撰述此書念頭。但成書之後，未及反覆論辯，校訂考核，不幸逝世。著述尚有：《大

般若經音義》三卷、《成唯識論開發》一卷、《因明入正理論疏》一卷、《攝大乘論疏》十卷、《辨中邊論疏》(卷數不詳)、《俱舍論音義》一卷，已佚。

《玄應音義》是我國古代一部注釋音訓佛典中難字、難詞的訓詁學著作。書前有署名「終南山太一釋氏」(即唐僧道宣)撰的《大唐衆經音義序》，介紹玄應簡況及編撰本書目的、體例、意義。「有大慈恩寺玄應法師，博聞强記，鏡林苑之宏標，窮討本支；通古今之互體，故能校讎源流，勘閱時代。删雅古之野索，削澆薄之浮雜。悟通俗而顯教，舉集略而騰美。可謂文字之宏圃，言音之龜鏡也。貞觀末曆，敕召參傳宗，經正緯，咨爲實錄。因譯尋閱，捃拾藏經，爲之音義。注釋訓解，援引群籍，證據卓明，煥然可領，結成三帙。」

《玄應音義》全書二十五卷。玄應借鑒北齊道慧《一切經音》、隋代智騫《衆經音》訓字方法，參考唐代陸德明《經典釋文》體例，即依照原書卷次，摘取其中詞語，加以注音訓釋。爲四百五十六部漢譯佛典中難字、難詞注音釋義，收字、詞近萬條，按大乘經、大乘律、大乘論，小乘經、小乘律、小乘論、西方賢聖集傳以及唐玄奘部份新譯的次序排列。

卷一至卷八前部份：大乘經，從《大方廣佛華嚴經》到《無畏德女經》，凡二百二十六部。

卷八後部份：大乘律，從《優婆塞戒經》到《文殊淨律經》，凡十部。

卷九、卷十：大乘論，從《大智度論》到《緣生論》，凡十八部。

卷十一至卷十三：小乘經，從《正法念處經》到《馬有八態經》，凡一百部。

卷十四至卷十六：小乘律，從《四分律》到《沙彌尼離戒》，凡二十六部。

卷十七、卷十八：小乘論，從《阿毗曇婆沙論》到《隨相論》，凡二十一部。

卷十九、卷二十：賢聖集傳，從《佛本行集經》到《婆數盤豆傳》，凡二十九部。

卷二十一至卷二十五：玄奘新譯的大乘經、大乘論、小乘論。從《大菩薩藏經》到《阿毗達磨順正理論》，凡二十六部。

《玄應音義》在每卷書前先列本卷要註解的各經名目，然後按該經卷次順序解說，卷中無可註的，即略過此卷，註其後面卷次，註釋體例大致有四種情況。

一、對複合詞的前二字或後二字進行訓釋。如卷十的《十地論》第五卷「捫摸」的「捫」字訓釋是「捫摸，莫奔、莫本二切。《聲韻》：捫，摸也。《字林》：捫，撫持也。案：捫持，謂手把執物也。」如卷一的《大方廣佛華嚴經》第十五卷「船舶」的「舶」字訓釋是：「船舶，音白。《埤蒼》：舶，大船也。《通俗文》：吳船曰艑，晉船曰舶。長二十丈，載六、七百人是也。艑，音蒲殄反。」

二、對複合詞的前後二字分別進行訓釋或合釋。如卷一的《大集日藏分經》第五卷「顛頷」的訓釋是：「顛頷，又作髁，同。力侯切。《埤蒼》：頭骨也。下（指頷字）胡感切，《方言》：頷，頤頷也。」如卷十五的《五分律》第二卷「僶俛」的訓釋是：「僶俛，亡忍切。下（指俛字）無辯切。謂自强爲之也。律文作「偭」，非也。」如卷二的《大般涅槃經》第二十卷「奎星」的訓釋是：「奎星，口攜反。《爾雅》降婁，奎星也。李巡曰：降婁，白虎宿也。」經文有作金星、太白星，宜從字讀。」

三、對字、詞的寫法有異的，先辨形體，再註音義。如卷四的《觀佛三昧海經》第四卷「疼痺」的訓釋是：「疼痺，又作痺、胬二形，同。徒冬反。《廣雅》：疼，痛也。下（指痺字），並利反。《說文》：濕痛也，痺，不能行也。」如卷十一的《正法念經》第四十五卷「常眨」的訓釋是：「常眨，《通俗文》作「瞬」，《字苑》作「眨」，同。

莊狹切。目數開閉也。經文作『睞』，子葉切，目毛也。睞，非字體。」

四、對梵文翻譯名詞的解釋，着重說明它的不同譯名和含義。如卷六的《妙法蓮華經》第一卷「南無」的譯名和含義是：「南無，或作『南謨』，或作『那莫』，皆以歸禮譯之。言『和南』者，訛也。正言『煩淡』，或言『槃淡』此云『禮』也，或言『歸命』。譯人義安命字也。」如卷二十五的《阿毗達磨順正理論》第十二卷「加趺」的譯名和含義是：「加趺，古遐切。《爾雅》，加，重也，今取其義，謂交足坐也。經中或作『結交趺作』是也。山東言『甲趺』，江南言『跰跨』，跰，音平患切，跨呱切。有從足，作『跏』，文字所無也。」

《玄應音義》雖說是替佛經作音義，其實並不局限於佛典中的字詞，所選擇字詞除梵文音譯、意譯的難懂的專門字詞之外，亦對一般字詞、冷僻字以及名物等加以註音訓釋，而且份量很大，幾佔全書的一半篇幅。如卷一的《大方廣佛華嚴經》第六卷「園圃」一詞註云：「園圃，補、布二音，《蒼頡解詁》云：『種樹曰園，種菜曰圃』。」如卷一的《大般涅槃經》第六卷「什物」一詞註云：「什物，時立反。《三蒼》『什，十也，仟，聚也，雜也，亦會數之名也。又謂資生之物也。今人言家產器物，猶云『什物』，物即器也。江南名『什物』，北方名『五行』。《史記》『舜作什物於壽邱，』《漢書》：『貧人賜田宅什物。』並是者也。」所以《玄應音義》在一定意義上說，這是一部兼收佛學字詞、漢語字詞的百科詞匯性質的詞典。

《玄應音義》在釋字釋義時徵引材料十分豐富，所引之書除佛經梵音外，還徵引鄭玄《尚書註》、《論語註》、賈逵和服虔《春秋傳註》、李巡和李炎《爾雅註》、三家《詩》、許慎《說文解字》、《小爾雅》、揚雄《方言》、劉熙《釋名》、張揖《廣雅》、《埤蒼》、顧野王《玉篇》、呂忱《字書》、《字林》、阮孝緒《文字集略》、服虔《通俗文》、李斯《蒼頡篇》、呂靜《韻集》、郭璞《三蒼解詁》、葛洪《要用字苑》、李登《聲類》、陽承慶《字統》、樊恭《廣蒼》等百

數十種。這些古書除少數外，已經失傳，由於本書徵引，尚能窺其一斑，爲今人考據典籍，研究訓詁，提供豐富而珍貴的資料。故清代小學家，校勘家，輯佚家皆視此書爲輯佚鈎沉的瓌寶。清代任大椿的《字林考逸》、《小學鈎沉》，孫星衍輯《蒼頡篇》，馬國翰輯《玉函山房輯佚書》，都借助過本書的資料。誠如張之洞在《書目答問》中說：「二書(其一爲《慧琳音義》所引古書及字書，古本甚多，可資考證，故國朝經師多取資焉，於彼教無與也。」

《玄應音義》成書後，唐德宗時西域疏勒人釋僧慧琳，仿之撰《慧琳音義》一百卷，至北宋初年遼僧希麟增補《慧琳音義》成《續一切經音義》十卷。爲清代小學家所重視，近現代以來也爲漢語言學家所重視。(來可泓)

因明入正理論疏

〔唐〕窺　基

《因明入正理論疏》，又稱《因明大疏》、簡稱《大疏》，六卷(通行本爲八卷)。唐窺基撰。《大疏》是未成之作。窺基從乾封元年(六六六)後開始爲《入論》作注疏，直到晚年都沒有寫完，只疏解到喻過「能立不成」處，所餘部份由門人慧沼增補成現今通行本的第七、第八兩卷。通行本有：《金藏》、日本《卍續藏經》本、《大正

藏》本。

窺基（六三二——六八二），俗姓尉遲，字洪道，著述常署名「基」或「大乘基」。京兆長安（今陝西西安）人。唐右金吾衛將軍尉遲敬德之子，少習儒經，善於文辭，十七歲時受度爲玄奘弟子。二十五歲參加玄奘組織的譯場，譯經九年。以後專事著述弘化，撰經論疏記近百種，時稱「百部疏主」。今存二十九種，其中比較重要的有：《無垢稱經疏》、《阿彌陀經通贊疏》、《法華經玄贊》、《金剛經贊述》、《雜集論述記》、《辯中邊論述記》、《瑜伽論略纂》、《成唯識論述記》、《異部宗輪論述記》等。北宋贊寧《宋高僧傳》卷四有傳。

唐貞觀二十一年（六四七）玄奘譯出《因明入正理論》，貞觀二十三年（六四九）又譯出《因明正理門論》。由於這是印度新因明（佛家邏輯）的兩部代表作，在當時因明學又是新鮮學問，玄奘師一邊翻譯，一邊講解。譯場中人競相學習，爲《人論》作疏的先有神泰、靖邁、明覺三家，繼有文軌、玄應、文備、璧公等。《大疏》晚出，自有其得天獨厚之處。一方面窺基是玄奘的大弟子，在因明方面得到玄奘的個別指導，另一方面，又有同門諸疏可作參考。窺基對同門諸疏作了深入研究，比較總結各家同異，抉擇取捨，酌加己見，大善「三支」，縱橫立破，探幽發微，闡發宏富，爲諸疏之冠。由於《大疏》的流行，衆疏相形見絀，零落晦彩，除神泰和文軌之疏記仍保留殘本外，其餘都散失殆盡。

《大疏》分爲四個部份：第一部份叙所因。「劫初足目，創標真似」，揭示因明發端於外宗正理學說，「因明論者，源唯佛說」，主張因明是佛家學說；「爲破邪論，安立正道」是因明的宗旨。簡述了佛家占因明代表世親和新因明創始人陳那著述情況以及商羯羅主作本論的緣起，並略陳玄奘赴印求學窮研了因明之幽微。

第二部份爲解論名。列舉了神泰、文備、文軌、靖邁四家之說，加上他自己的第五種見解，即指正理爲陳

那的著作特別是《因明正理門論》。

第三部份爲明妨難。解答關於因明名稱的七種疑問，爲何不稱爲宗明、喻明和果明，而稱因明。

以上三部份組成短短的序文。

第四部份爲釋本文。本疏的主體部份，大分兩段。第一大段解釋《入論》總標綱領的初頌以及長行。第二段解釋論末略顯指廣的結頌。

《因明大疏》代表了唐代因明研究的最高成就，其內容特點如下：

一、詳徵古義，環列洋灑。提供了因明古今沿革概況和佛家大小乘的分歧以及古印度主要學派如聲論、數論、勝論學說的背景材料，有助於理解立破範例。如《大疏》在講到世間相違過時，有關於玄奘所立真唯識量爲何不會有世間相違過的詳細解釋，就涉及到大、小乘和外道的不同觀點，講有法自相相違因時敘述了勝論祖師尋找、化導傳人的故事，在講解九句因時，一一標明立敵雙方歸屬。

二、闡述名相和立破之則，內容豐富，勝於諸疏。如區分宗體（命題）與宗依（組成命題的主、謂項），對陳那以宗體爲論證對象的因明思想有所補充發展；對《門論》奧旨，抉擇無遺。《入論》只講到極成有法、極成能別（雙方共許兩個宗依），而未明言因喻也須極成，《大疏》徵引《門論》「此中宗法，唯取立論及敵論者決定同許。」於同品中有非有等亦復如是」，說明因喻必須極成，指出《入論》略而未陳，是爲不足；對宗依有法、能別的體之名和義之名作了詳細解釋；對前人疏中增設的因同品概念廣衍其說，並順理成章地增設因異品概念；對於闡述義理，增加了方便；《大疏》還對有體、無體的三種含義，對因三相和二喻即因等重要規則，對陳那新因明避免了古因明易陷入無窮類比的弊病並且提高了類推的可靠程度都作了詳細闡述。

三、對三種比量及簡別的理論有整理發展之功。在《門論》和《人論》中，對真似能立和真似能破的討論僅限於共比量的範圍，而沒有涉及自、他比量，根本就沒有涉及簡別的問題。玄奘在印求學期間，簡別的方法在因明家中還是一種生疏的理論。玄奘對三種比量及簡別方法已經運用自如，在全印度無遮大會上立「唯識比量」，以無一人敢徵結而告終。玄奘的理論在唐疏中有了初步的總結概括，其中以《大疏》論述最詳。三種比量及其簡別的方法對於立論者發揮自由思想，打破顧慮以及理解清辨、護法等著作，都有很大幫助。

四、對三十三種過失都分爲全分的、一分的，再配上自、他、共三種比量，這樣每一種過失中都有八種情況，明確判定每一過失的特徵以及可能運用的範圍，這是《大疏》對因明理論的發展。

《大疏》精審，堪爲楷模，作爲一本未成之作，其中缺陷，在所難免。今人陳大齊曾經指出，書中名言分別，界限不清，後先闡述，不相符順，義本連貫，散見不聚，理有多端，掛一漏餘。積此諸故，益復難解，甚至使得因明體系失其謹嚴。

在理論上的主要失誤有：

一、錯誤認爲「宗因喻多言說能立」中的宗只能是所立而不是能立（多言）的一部份。其實，能立有二義。在一個論式內部，宗是所立，因、喻是能立。當能立與似能立和能破相對時，能立應包括宗、因、喻多言。因、喻、只能算一言。

二、錯誤地發揮了同品、異品的定義，把同品解釋成了同喻依，把異品解釋成了異喻依。《大疏》用「因正所成」來解釋同品，實際上是用因的第二相「同品定有性」來限定同品，帶來了理論上的一系列混亂，處處導致矛盾。《大疏》還錯誤地批評了其餘三家唐疏的同、異品定義，其實是四家。

三、對三種比量的理論闡述與實例分析有矛盾。「凡因明法，若自比量，宗、因、喻中皆須依自，他共亦爾。」這是說自、他、共三種比量的三支組成都很純粹。自比量宗、因、喻三支都必須依自，不得有他、共。他比量宗、因、喻三支都必須依他，也不得混有自、共。這一概括不全面。在《大疏》中，有共、有自組成的自比量和有共、有他組成的他比量不勝枚舉。由於不承認有共、有自的三支比量爲自比量，因而制定玄奘的「唯識比量」時，儘管該量因支有自許簡別語，仍判定爲共比量，這在理論上是說不通的。這一誤解影響至今。

本疏探源窮委，博徵繁引，被尊稱爲《大疏》。在慈恩宗內奉爲圭臬，推崇備致，使得其他疏記相形見絀，或遺佚，或殘缺。其疏巋然獨存，成爲後人研習因明之階梯和捷徑。

《大疏》是未定之作，還有十種喻過、真似二量，真似能破等內容由門人慧沼（六五〇——七一四）補足。續寫部份另有單行本，題名爲《因明入正理論續疏》。慧沼還撰有《入正理論義斷》三卷、《纂要》一卷，對《大疏》有發揮、有批評。窺基再傳弟子智周（六六八——七二三）又對基疏作《略記》一卷、《前記》三卷、《後記》一卷（不全），解釋更爲詳細。日本僧人撰作的注疏主要有：善珠的《因明論疏明燈鈔》六卷、明詮的《因明大疏導》並《里書》九卷、藏俊的《因明大疏鈔》四十一卷、良遍的《因明大疏私鈔》三卷、鳳潭的《因明論疏瑞源記》八卷（其中保存了許多遺佚唐疏的要義，很有參考價值）。清末《大疏》回歸中土，因明研習出現新高潮。近世的研究著作有陳大齊的《因明大疏蠡測》和《因明入正理論悟他門淺釋》等。

（鄭偉宏）

異部宗輪論述記

〔唐〕窺　基

《異部宗輪論述記》，一卷。唐代窺基撰，成於唐龍朔二年（六六二）。通行本有：《卍續藏經》本等。

《異部宗輪論》是印度世友造的一部大乘論書。世友依據說一切有部的立場，論述佛滅後一百餘年至四百年間，印度佛教分派（成爲十八部）的歷史和各部派不同的教義（即部執）。先總叙佛滅後爭論興起之時代及分裂爲大衆、上座兩根本部派的事由。接着分別叙述大衆部於佛滅後二三百年間，又經四次分裂，本末合成九部。上座部於佛滅後三四百年內，再經八次分裂，本末合成十一部。這樣共有十八部。然後分別叙述大衆、上座兩系各派的本宗同義（即各派從其本部分裂時所公認的主張）和末宗異義（即各派分立以後自己宗派所建立的主張）。《異部宗輪論》是漢譯佛典中唯一關於佛滅後佛教部派分裂次第及各派異執的較爲完整的記述，是研究部派教義的極其重要的資料。

唐代以前，《異部宗輪論》已有兩種譯本：一是三秦時代的失譯本，題爲《十八部論》一卷；另一本是陳真諦譯本，題爲《部異執論》一卷。但玄奘認爲「彼所翻詞，或爽於梵，文理有乖於本義」（《異部宗輪論述記·卷首》），於是決定重新翻譯，弟子窺基參與其間。唐龍朔二年七月十四日，玄奘和窺基在玉華宮慶福殿譯竣

此論，題名爲《異部宗輪論》。窺基根據玄奘的旨意，對此論作了注釋，撰成《述記》一卷，並認爲《述記》具有「叙詣事義，少盡委曲」之效果。

《異部宗輪論述記》的內容結構是：首先論述翻譯《異部宗輪論》的因緣和解釋「異部宗輪」四個字的意思。接着，將此論分爲「起教因緣」和「聖教正說」兩部份來注釋。起教因緣，主要注解《異部宗輪論》卷首的五個偈頌。「聖教正說」，則詮釋本論的長行。長行又可以分爲：（一）顯已傳聞，即「如是傳聞」四字。（二）明本教主，指「佛薄伽梵」。（三）叙部興之年代——「佛涅槃後百有餘年」。（四）述因諍部份，從「是時佛法」至「十一經量部」，注釋佛滅後初分上座、大衆二部，又分別從中分裂出十部、八部，總十八部。（五）廣陳部執，則逐一解釋從大衆部、上座部中分裂出來的本宗同義和末宗異義。比如大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部四根本部所立的本宗相同之義，別部以後，自宗別立新義，即爲末宗異義，又如多聞部嗣從大衆部中分出時，所立之義爲本宗同義，別部以後另立新義，爲末宗異義。上座部之分派也是如此。

《異部宗輪論》關於大衆、上座兩根本部派分裂情況的記述，與前兩個譯本《十八部論》、《部異執論》有不同之處。比如發生爭論的五事的來歷，《十八部論》說是由大僧別立的，《部異執論》卻說是由外道（實際上是泛指與自己對立的宗派）所立。然而，這兩個譯本都沒有確定五事是誰所創。但《異部宗輪論》採用婆沙師之說，將五事歸之於大天，稱之爲「大天五事」。《異部宗輪論述記》在注解此事時，特別詳細地述說了大天的故事，認爲大天是一個犯了數重「無間業」罪的、混進佛教僧團的「乖淨比丘」，以表明作者的態度。又，關於大衆部的形成，《十八部論》說是三比丘，《部異執論》說是四種破教大衆，所指都是偏屬大衆部的一面，《異部宗輪論》則認爲是四衆共議「大天五事」，跟從大天說的是爲大衆部，反對大天說的是爲上座部。《異部

宗輪述論》明顯傾向於說一切有部的觀點，以大衆部爲非。這是本書的重要特點。

本書是《異部宗輪論》唯一的漢文注疏，具有重要的研究價值。本書的注釋有日本榮天的《異部宗輪論述記旨論》、憲榮的《異部宗輪述記發軔》等。（夏金華）

成唯識論述記

〔唐〕窺　基

《成唯識論述記》，又名《唯識述記》、《成唯識論疏》、《述記》，二十卷（另作「六十卷」）。唐代窺基撰，成於顯慶四年（六五九）至永淳元年（六八二）之間。通行本有：《大正藏》本（作「二十卷」）、金陵刻經處本（作「六十卷」）。

《成唯識論述記》是《成唯識論》（玄奘糅譯，十卷）的注釋書，也是法相宗（又稱「唯識宗」）的主要著作之一。

全書分爲五門：一、辨教時機。主要說明法相宗的三時判教和五種姓說。二、明論宗體。主要闡述以「識有境無」的唯識說爲宗，以「攝相歸性」、「攝境從心」、「攝假隨實」、「性用別論」四重爲體。三、藏乘所攝。主要講述《成唯識論》的性質，在菩薩藏和聲聞藏中屬「菩薩藏」，在經、律、論中屬「論」（「阿毗達磨」），在三

乘（菩薩、聲聞、緣覺）中屬菩薩乘。四、說教乘主。主要闡明印度瑜伽行派創始人之一的世親和十大論師的事蹟。五、判釋本文。即分宗前敬叙分、依教廣成分、釋潔施展分三個部份，對《成唯識論》全書進行詮釋。

茲依《成唯識論述記》六十卷，提要如下：

《述記》卷一至卷九：釋《成唯識論》（以下略稱《論》）卷一。以心爲定量，成立識體，說明人法（人身和宇宙間的一切現象）皆是識體的變現，並破斥其他流派對色心物質與精神不正確的認識。總言唯識旨趣。

《述記》卷十至卷十六：釋《論》卷二。論述三種能變識——第八異熟能變識、第七思量能變識、第六了境能變識，種子（識體）的熏習、行相、所緣，以及業力變現外界境物和人身的差別。

《述記》卷十七至卷二十二：釋《論》卷三。詳述心所（識體的作用）與藏識、轉識，或阿賴耶識的關係。諸識所依的條件、因果、勢用、功能等。

《述記》卷二十三至卷二十九：釋《論》卷四。論述身心在禪定時的染淨變化，以及對境識的觀察問題。

《述記》卷三十至卷三十四：釋《論》卷五。說明八識的差別。

《述記》卷三十五至卷三十八：釋《論》卷六。從識體及八識的分別解釋心理活動。

《述記》卷三十九至卷四十四：釋《論》卷七。說心與心所，非離非即，若依一心，多識俱轉。並釋三性、四緣、十因、二因等。

《述記》卷四十五至卷五十二：釋《論》卷八。進一步說明唯識的體性。

《述記》卷五十三至卷五十七：釋《論》卷九。說明悟人唯識的體性的位次。

《述記》卷五十八至卷六十：釋《論》卷十：解釋十障、四種涅槃、四智、二身、二分等。

本書爲研究《成唯識論》的入門書。《成唯識論》中沒有舉出印度十大論師的名字，論中所說的觀點爲何人之說頗難知曉，而本書則一一注明。其要旨在於論述宇宙間的一切現象皆爲人的第八識——阿賴耶識的變現。阿賴耶識是唯一真實的存在。

（寬　淨）

成唯識論掌中樞要

〔唐〕窺　基

《成唯識論掌中樞要》，略稱《成唯識論樞要》、《唯識論樞要》、《唯識樞要》、《樞要》，四卷。唐代窺基撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

《成唯識論》（十卷）是印度護法等造的、注釋《唯識三十論》（頌）的一部著作，爲法相宗所依據的重要論著之一。內容論述人類存在的根本依處即阿賴耶識，其中所藏之種子，由於緣起而形成現在，同時又造作未來，因此展開宇宙的一切，都以觀萬法唯心所現，體證諸法之真理。

本書則是《成唯識論》的注疏，也是唐代「唯識三大疏」之一。全書的內容大致可分爲三個部份。

首先，敘述《成唯識論》的成立、傳來和糅譯因緣。由於一切有情無始以來，不知諸法實相，所以起惑造業，墮人輪迴，佛陀應機顯世，廣說諸法非空非有，欲使衆生遠離迷執，各自精進修行，得菩提妙果。佛陀涅

槃後，部派佛教興起，多執有見，龍樹、提婆分別造《中論》、《百論》等，破斥有見，弘闡大乘空義。然而，衆生卻又因此執著空見。於是，世親出世，「勤修大行，證大菩提」，並著《唯識三十論》，申述大乘法相妙義。其後，護法、安慧等諸論師各爲此論作注，且在文前加上序分，文末加上流通分。玄奘游學五印，覓得諸師論注而回，於高宗顯慶四年（六五九）以護法學說爲主，合糅諸論師之作，而譯成《成唯識論》一書。書中每一首偈子都先立萬法乃唯識所變現之義，分能變之識爲異熟（第八識）、思量（第七識）、了別境（前六識）三種。接着辨明唯識之理，最後揭示唯識三性及修行價值。

其次，解釋論題和指明所被根機。作者認爲，按梵文題目原義，本應譯爲《唯識成論》，但出於下面三個原因的考慮，而取名《成唯識論》：（一）按照漢語的閱讀習慣順序。（二）因爲此論以三分成立唯識。（三）世親在《唯識三十論》的題目下方，嘗特別加注說，此論名《成唯識論》。論題中的「成」字，指能成、成立之義。唯識，按窺基《成唯識論述記》一書所說，共有十義：（一）經言唯識。（二）本論名唯識。（三）經和本論俱稱唯識。（四）宗稱唯識。（五）體名唯識。（六）略名唯識。（七）以教成教。（八）以教成理。（九）以理成教。（十）以理成理。論，即論述、論證。在所被根機中，作者廣徵博引諸大乘經論，討論五種姓與一乘法之關係。

第三，判釋論文。此部份內容主要是在作者《成唯識論述記》中尚未發揮充分的地方，更加予以詳盡地述釋。尤其是對《唯識三十論》的科段（文）、五種姓（聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、不定和無種姓）義、三類境（指由識所變現的性境或稱實境、獨影境或稱幻覺、帶質境或稱錯覺三類的總稱）等重要問題，均廣泛解釋其論意。如對玄奘有關三類境的偈子：「性境不隨心，獨影唯隨見，帶質通情本，性種等隨應。」（卷上）所作的詮釋，即是一例。

另外，《成唯識論掌中樞要》一書中，處處可見「如疏」、「如唯識章說」之語，似乎此書撰於《成唯識論述記》及《大乘法苑義林章》之後。然而，《述記》一書中也有「如《樞要》說」或「如別章說」等語，所以又可推知此書與《述記》差不多應該是同時完成的。

本書的注疏，主要有唐代智周所撰之《成唯識論樞要記》二卷、憬興《成唯識論樞要記》二卷等。

（夏金華）

大乘法苑義林章

〔唐〕窺　基

《大乘法苑義林章》，略稱《法苑義林章》、《義林章》、《法苑》，別稱《七卷章》，七卷（或作十四卷）。唐代窺基撰。通行本有：《大正藏》本等。

自南北朝以來，隨佛典翻譯之進展，義學僧侶多纂集義章，作爲研究佛法的入門指南。隋代慧遠所撰的《大乘義章》，爲這類著作的集大成者，並影響本書的撰作。窺基親承玄奘，譯出經論，兼爲疏解。本書基於唯識學的立場，對佛教教義之組織及基本內容，如判教、唯識義理、修行理論等，均詳加闡釋，係古來唯識研究者之珍貴典籍。

內容分爲二十九章。卷一：總料簡、五心、唯識義林、諸乘義林等四章。卷二：諸藏、十二分、斷障、二諦等四章。卷三：大種造色、五根、表無表等三章。卷四：歸敬、四食、六十二見、八解脫、二執等五章。卷五：二十七賢聖、三科、極微、勝定果色、十因、五果、法處色等七章。卷六：三寶、破魔羅、三慧、三輪等四章。卷七：三身義林、佛土等二章。

其中以《總料簡章》爲本書最精要部份，基於唯識宗立場，以五段簡擇佛陀一代時教：（一）教益有殊門，舉出小乘異部與諸大乘教各別之利益。（二）時利差別門，先敘中國歷來各家之判教，次述唯識宗三時教之說。（三）詮宗各異門，初舉古來各家立宗之不同，後詮法相之「非有非空之中道宗」之要義。（四）體性不同門，先示外道、小乘、大乘等之教體不同，復揭示唯識宗「四重出體」之說。（五）得名懸隔門，爲六合釋之概說，爲解釋梵語複合詞的六種方法，即依主釋、相違釋、持業釋、帶數釋、鄰近釋、有財釋。

在窺基所撰的《成唯識論述記》和本書《總料簡章》中，將唯識學認識真理的方法概述爲「四重出體」：一、攝相歸性體，將一切有爲的事相，歸結於唯一無爲的真如實性，即指一切法爲「真如」。二、攝境從識體，將一切所緣的境物，歸結於能緣的心識，即指一切法爲「心識」。三、攝假隨實體，指一切名相文句之「假法」，皆歸於色、心等「實法」。四、性用別論體，指從諸法性相、假實的差別作用中，論究諸法的體性。

在《唯識義章》中，根據《唯識三十頌》第二十五頌：「此諸法勝義，亦即是真如，常如其性故，即唯識實性。」具有創發性地提出五重唯識觀，將對唯識性的體證分爲由淺到深、由粗到細的五重次第：

一、遣虛存實觀。依緣起的理法，以三自性爲觀境。遣虛，即洗煉主觀情執——遍計所執性，以破有見。存實，即觀取生活現象的事實——依他起性，並進而觀察生活現象所含蘊的真理——圓成實性，以破空見。

此以空有相對爲認識特徵，以明二無我的原理。

二、捨濫留純觀。在依他起性內，心、境是同時待緣而起、且相依並存的。但是，依他緣生的境名「內境」，遍計所執的實我實法，名「外境」，使人誤以爲與「識」判然兩分，故捨濫留純，强調成立唯識。此以心境爲認識特徵，以明唯識無境之原理。

三、攝末歸本觀。識的見、相二分，是識的能取、所取，即認識的作用和對象。爲統一主客觀世界，不使生命偏於破裂，必須進一步歸結到識的本質、本身，即自證分或證自證分上來。此以體用相對爲認識特徵，以攝用歸體，明了識體。

四、隱劣顯勝觀。劣指心所，勝指心王。進一步於意識自體上觀取心王，運用理智洗煉情欲，明了一切染淨，只是隨心而現。此以王所相對爲認識特徵，以明心、心所法之關係。

五、遣相證性觀。相，爲依他起之識相，性，爲圓成實之實性。了知依他起法，緣生如幻，本無自相可遣，始名遣相；如是則證得圓成實的真實。此以事理相對爲認識特徵，前四種在相方面下功夫，稱相唯識，此觀真證本性，稱性唯識，包括第二義諦、佛性、法身、如來藏、真如、不二法門等。

七卷本爲現今所流行者，相傳另有八卷三十三章之異本，係在原有二十九章外，另加得非得、諸空、十二觀、三根等四章。

本書注釋今存有六十種之多，大多爲日本僧人所作。中國僧人所作有：唐代智周《義林章決擇記》四卷、慧沼《大乘法苑義林章補闕》三卷、基辨《義林章師子吼章》、普寂《義林章纂注》、守千《表無表章撰玩記》等。（王雷泉）

集沙門不應拜俗等事

〔唐〕彥悰

《集沙門不應拜俗等事》，又名《沙門不敬俗錄》、《集沙門不拜俗議》，六卷。唐彥悰纂錄，成於龍朔二年（六六二）。通行本有：《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《麗藏》本、《大正藏》本、《頻伽藏》本等。

彥悰，生卒年及里籍不詳。唐貞觀（六二七——六四九）末年，觀光上京，求法於玄奘門下，玄奘圓寂後，他整理並筆述了慧立的《三藏法師（玄奘）傳》十卷（其中後五卷是他新續），今存，龍朔元年又以「宇內塔寺靈相極多，足感人心，開治誠信」，而「帝里名寺勝塔獨之述紀」。遂發憤纂結，成《大唐京寺錄傳》十卷，已佚。生平事蹟見唐道宣《大唐內典錄》卷五、北宋贊寧《宋高僧傳》卷四等。

《集沙門不應拜俗等事》是一部專門敘錄歷代有關沙門應不應跪拜君親的爭論著作。有關此事的選述緣由是這樣的：「龍朔二年壬戌，有詔令拜君親，恐傷國化，令百司遍議，於是沙門道宣等共上書，啓聞於朝廷。衆議異端，所司進入，聖（指唐高宗）躬親覽，下敕罷之。彥悰恐後代無聞，所以纂斯事並前代故事，及先賢答對，名爲《集沙門不拜俗議》。」（唐智昇《開元釋教錄》卷八）

全書分爲三篇六卷。總計編錄東晉至唐初有關沙門拜俗的爭論文獻（奏、啓、表、狀、論、書、詔等），以及屬於叙事性質的「事」共二百二首。

一、故事篇（卷一、卷二）。輯錄東晉至隋代有關沙門是否應致敬王者的奏詔書論以及叙事。分上下篇：

上篇（卷一）收載東晉尚書令何充等《執沙門不應敬王者奏》三首並序，車騎將軍庾冰《爲成帝出令沙門致敬詔》二首；太尉桓玄《與八座桓謙等論道人應致敬事書》一首並序，桓謙等《答桓玄明道人不應致敬事書》一首，桓玄《與中書令王謐論沙門應致敬事書》一首，王謐《答桓玄明沙門不應致敬事》一首；桓玄《難王謐不應致敬事》二首，王謐《答桓玄不應致敬難》二首，桓玄《與廬山法師慧遠使述沙門不致敬王者意書》一首，並慧遠答往反二首。共十八首。

下篇（卷二），收輯來晉廬山慧遠《沙門不敬王者論》一首並序，桓玄《許沙門不致禮詔》一首，侍中下嗣之等《執沙門應敬奏》四首，並桓玄答二首；夏赫連勃勃令沙門致拜事一首；宋孝武帝抑沙門致拜事一首；齊武帝論沙門抗禮事二首；隋煬帝敕沙門致拜事一首（並大興善寺沙門明瞻答），洛濱翻經館沙門彥悰《福田論》一首並序。共計十四首。

二、聖朝議不拜篇（卷三、卷四）。輯錄唐高宗龍朔二年，敕旨令沙門致拜召親詔，和僧人，大臣中主張沙門不應致拜君親的議狀表啓。分爲上下篇：

上篇（卷三），收載唐高宗《制沙門等致拜君親敕》一首；大莊嚴寺僧威秀等《上沙門不合拜俗親》一首；西明寺僧人道宣等《上雍州牧沛王論沙門不應拜俗啓》一首；《上榮國夫人楊氏請論沙門不合拜俗親啓》一首；《通簡群官明沙門不合致拜狀》（又稱《序佛教隆替事簡諸宰輔等狀》）一首並序；中臺司禮太常伯王博

又、司元太常伯竇德玄、司戎太常伯鄭欽泰、司刑太常伯劉祥道等議沙門不應拜俗狀四首。共計九首。

下篇（卷四），收載中御府少監護軍高藥尚、內侍監給事王泉博士胡玄亮、奉常寺丞劉慶、詳刑寺承王千石張道遜、司稼寺卿梁孝仁、外府寺卿韋思齊、左衛大將軍張延師、右衛長史崔修業等議沙門不應拜俗狀。總計二十三首。

三、聖朝議拜篇（卷五、卷六）。彙輯唐高宗下達敕令之後，大臣中主張沙門應致拜君親的議狀，以及後來唐高宗決定沙門不必致拜君王，沙門要求同樣不必致拜父母的奏狀詔表。分上下篇：

上篇（卷五），分「議兼拜」和「議令拜」兩類。議兼拜類，收載左威衛長史崔安都錄事沈玄明、右清道衛長史李洽、長安縣令張松壽等議沙門兼拜狀三首；「議令拜」類，收載中臺司列少常伯楊思玄、司平太常伯閻立本、郎中李淳風、太常寺博士呂才、司宰寺丞豆盧暕、詳刑寺少卿元大士、雍州司功劉仁叡等議沙門令拜狀二十九首。

下篇（卷六），儘管是《聖朝議拜篇》，但性質與《聖朝議不拜篇》相同，全是有關沙門不拜俗的奏狀詔表。由於這些議書是在這場爭論中最後出現的，所以被安排在結尾。所收爲：普光寺沙門玄範《質議拜狀》一首、中臺司禮太常伯王博叉等《議奏狀》一首、唐高宗《停沙門拜君詔》一首、京邑老人程士顒等《上請出家子女不拜親表》一首、直東臺馮神德《上請依舊僧尼等不拜親表》一首（並《上佛道先後事》）、西明寺僧道宣等《重上榮國夫人楊氏請論不合拜親啓》一首、大莊嚴寺僧威秀等《上請依內教不拜父母表》一首、玉華宮寺講經僧靜邁等《上僧尼拜親有損表》一首、襄州禪居寺僧崇拔《上請僧尼父母同君上不受出家男女拜表》一首，共計九首。

《集沙門不應拜俗等事》以有系統的史料匯錄形式記叙了佛教自傳入中國以來，到彥悰撰爲此書爲止，其間所發生的六次朝廷令沙門致敬的事件，在六次沙門拜俗事中，前五次要求沙門面見帝王時行跪拜，後一次要求沙門不但在見帝王時行跪拜，並且在見父母時也行跪拜禮，這場爭論極爲激烈，時間長達三百餘年之久。最後以沙門取勝（免去跪拜之禮）爲告終。

（一）東晉成帝咸康六年（三三一），中書監庾冰輔政，代晉成帝詔，斥責沙門不向王者致敬是「矯形骸，違常務，易禮典，棄名教。」爲統一國家的禮制，法度和王權，沙門必須盡敬王者（即「跪拜」）。尚書令何充與左右僕射等聯名反覆上奏，反對讓沙門盡敬王者。

（二）東晉安帝元年（四〇二），太尉桓玄專政，曾重申庾冰之議，受到中書令王謐、廬山慧遠等的反對，及至桓玄篡位成功，爲了穩定政局，籠絡人心，才取消了前議，下詔允許沙門不拜。

（三）劉宋孝武帝大明六年九月，下詔令沙門致拜王者，不拜者嚴加誅伐，制行四年，至前廢帝景和元年乃止。

（四）東晉恭帝元熙（四一九），夏赫連勃勃佔據夏州，「謂己是人中之佛，堪受僧禮，乃畫佛像披於背上，令沙門禮像，即爲拜我。」

（五）隋煬帝大業三年（六〇七），令沙門拜帝及諸官長等，洛濱翻經館沙門彥琮著《福田論》以抗之，故雖令跪拜而僧竟不行，至五年，隋煬帝召見佛道二衆，質問爲何條式久行，而僧人不拜，興善寺沙門明贍對答說：「僧等據佛戒，不合禮俗。」後拜事遂寢。

（六）唐高宗龍朔二年四月十五日，詔沙門道士致拜君親，敕旨云：「君親之議，在三之訓爲重，愛敬之

道，凡百之行收先。然釋老二門，雖然理絕常境，恭孝之躅，事葉儒津。遂於尊極之地，不行跪拜之禮，因循自久，迄乎茲辰。宋朝暫革此風，少選不遵舊貫。朕稟天經以揚孝，資地義而宣禮，奬以名教，被茲真俗，而瀕鄉之基，克成天構，連河之化，付以國王。裁制之由，諒歸斯矣。」詔下，有贊成的，也有反對的。

在反對的意見中，以道宣的《序佛教隆贊事簡諸宰輔等狀》最爲著名，其文云：「沙門之宅生也，財色弗顧，榮緣弗縻，觀時俗著浮雲，達形命如阻焰，是故號爲出家人也。故出家不存在家之禮，出俗無沾處俗之儀。其道顯然自代不易之令典者也……《梵網經》下卷云：出家法，不禮拜國王，父母，六親，亦不敬事鬼神。《涅槃經》第六卷云：出家人不禮敬在家人。《四分律》云：佛令諸比丘長幼相次禮拜，不應禮拜一切白衣（在家人）。」爭論結果，以不拜取勝，六月八日，唐高宗下達《停沙門拜君詔》。

彥悰法師在書末的《沙門不應拜俗總論》中，對這場大爭論作了總結。「夫沙門不拜俗者何？蓋出處異流，內外殊分，居宗體極，息慮忘身。不汲汲以求生，不區區以順化，情超寓內，跡寄寰中，斯所以抗禮宸居，背恩天屬（父母）化物不能遷其化，生生無以累其生，長揖君親，斯其大旨也。」

出於《集沙門不應拜俗等事》爲研究佛教與儒家倫理綱常的衝突和鬥爭，提供了大量的珍貴的思想資料。故歷來爲學術界所重視。（德育）

大唐大慈恩寺三藏法師傳

〔唐〕慧立、彥悰

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，又名《大慈恩寺三藏法師傳》、《慈恩傳》，十卷。書題「唐沙門慧立本、釋彥悰箋」。唐代慧立初撰於麟德元年（六六四），彥悰續成於垂拱四年（六八八）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

慧立，又作「惠立」，俗姓趙，名子立。原籍天水（今屬甘肅），遠祖因宦從寓新平（今陝西彬縣）。十五歲出家，住豳州昭仁寺。貞觀十九年（六四五）夏六月，應詔入長安弘福寺，與棲玄、明瓚、道宣、辯機、靖邁、行友、道卓、玄則等八人共任玄奘譯場的「綴文大德」（見《慈恩傳》卷六），參預譯經積十九年之久。後任西明寺都維那、太原寺主等職。慧立於唐高宗朝多次應詔入內，就佛道先後優劣與道士對論。曾非駁尚樂奉御呂才的《因明注解立破義圖》，維護神泰、靖邁、明覺諸師對《因明論》的疏述，被稱爲「釋門之季路」。《宋高僧傳》卷十七有傳。

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（以下略稱《慈恩傳》）是一部記載法相宗（又稱「唯識宗」、「慈恩宗」）創始

人玄奘生平事蹟的傳記。書名中的「大慈恩寺」是他居寺的題額，「三藏法師」是對精通經、律、論三藏的學識而給予的尊稱。玄奘是唐代第一名僧，因而在他去世後不久，有道宣撰《續高僧傳》卷四《玄奘傳》、靖邁撰《古今譯經圖記》卷四《玄奘傳》、冥祥撰《大唐故三藏玄奘法師行狀》記述他。時間稍遠又有智昇的《開元釋教錄》卷八《玄奘傳》，更遠還有劉軻的《大唐三藏大遍覺法師塔銘》。而《慈恩傳》則是所有這些有關玄奘的傳狀中撰作較早而記載最詳的一種，在歷代名人譜狀中，也堪稱第一。

彥悰在《序》中沒有說慧立初撰的《慈恩傳》五卷究竟包括哪些內容。考今本《慈恩傳》卷十之末載有慧立的「論贊」。這篇「論贊」原載於慧立初撰的五卷本之末，是作者對全書內容的總的評論。它的主題是：玄奘備歷艱危，取得西行求法的成功，「雖法師不世之功，抑亦聖朝運昌感通之力也。」但全文對玄奘回國後的譯經業績不著一辭，由此可以推定，他的稿本僅記玄奘的身世、出家前後的經歷以及西域之行，不涉其他。《宋高僧傳》卷十七《慧立傳》說：「立以玄奘法師求經印度，若無紀述，季代罕聞，遂撰慈恩三藏行傳。」同書卷四《彥悰傳》也說，慧立「著傳五卷，專記三藏自貞觀中一行盛化，及西域所歷夷險等，號《慈恩傳》，蓋取寺題也。」即是例證。

因此，若依今本《慈恩傳》大致區分的話，前五卷基本上是慧立撰寫的，不過所記當以玄奘於貞觀十九年春正月從西域回到長安爲止（即今本第六卷起首「釋彥悰箋述曰」之前的一段文字），但在文字上已經彥悰修改，後五卷基本上是彥悰新撰的。

《慈恩傳》每卷之首有副題，標明一卷的收錄範圍。卷一「起載誕於緱氏，終西屆於高昌」，卷二「起阿耆尼國，終羯若鞠闍國」，卷三「起阿踰陀國，終伊爛拏國」，卷四「起瞻波國，終迦摩縷波國王請」，卷五「起尼乾

占(指占卜)歸國，終至常城之西漕」，卷六「起十九年春正月入西京，終二十二年夏六月謝御製經序並答」，卷七「起二十二年六月天皇制《述聖記》(此據《大正藏》本，宋元明本作「起二十二年夏六月皇太子製《述聖記》」)終永徽五年春二月法師答書」，卷八「起永徽六年夏五月譯《理門論》，終顯慶元年春三月百官謝示御制寺碑文」，卷九「起顯慶元年三月謝慈恩寺碑成，終三年正月隨車駕還西京(宋元明本作「終二年十一月法師謝敕問病表」)」，卷十「起顯慶三年正月隨車駕自洛陽還西京，至(宋元明本作「終至」)麟德元年二月玉華宮捨化」。十卷所述通貫玄奘的一生，大意是：

玄奘，俗姓陳，原籍陳留(今河南開封東南)。祖父陳康任北齊國子博士，食邑周南，遂徙居緱氏(今河南偃師縣緱氏鎮)。父親陳慧早通經術，潛心憤典，州郡舉官，皆辭疾不就。玄奘於兄弟四人中年齡最幼。少時，隨已出家的二哥長捷法師住東都(洛陽)淨土寺。十三歲時，有敕於洛陽度僧，遂正式出家。出家後，聽同寺的景法師講《涅槃經》，又從嚴法師學《攝大乘論》，昇座復述，能備盡師宗。隋末，天下饑亂，河、洛一帶白骨交衢，烟火斷絕，天下名僧爲避亂而多往較爲豐靜的蜀地。玄奘與二哥長捷同行，先抵長安，後往成都。在那里，他聽實進講《攝論》、道基講《毗曇》、震法師(志震，或作「道振」)講《迦延》。二、三年間，究通諸部。武德五年(六二二年)，他二十歲，於成都受具足戒，坐夏學律。後爲求學，離蜀東下，與商人結侶，泛舟三峽，來到荆州天皇寺。爲當地僧俗講《攝論》、《毗曇》各三遍。能講後，北游相州，謁慧休釋疑，又到趙州，就道深而學《成實論》；末入長安大覺寺，從道岳學《俱舍論》，聽法常、僧辯講《攝大乘論》，擅聲日下，譽滿京邑。於是結侶陳表，請求西行，然而詔令不許。諸人皆退，唯玄奘矢志不移。

貞觀三年(六二九)四月，玄奘隨在京學習《涅槃經》、學成返鄉的秦州僧孝達，離開了長安。經秦州、蘭

州，來到涼州停留月餘，爲僧俗講《涅槃》、《攝論》及《般若經》。「時國政尚新，疆場未遠，禁約百姓，不許出蕃。」河西慧威法師密遣弟子慧琳、道整，晝伏夜行，將玄奘送至瓜州。在瓜州，玄奘又幸得胡人引導，深夜從瓠盧河上游繞度玉門關。繼而經過玉門關西北各距百里設立的五烽（候望臺），子身穿越上無飛鳥、下無走獸的八百里大沙漠——莫賀延磧，九死一生，方抵伊吾。高昌王麴文泰聞訊，遣使將玄奘迎入白力城，隆禮厚供，約爲兄弟。玄奘因停一月，講《仁王般若經》。臨行，高昌王爲玄奘度四沙彌以充侍伴，爲他製作了法服、棉帽、裘毯、靴韈等大量用品，又贈黃金一百兩，銀錢三萬，綾絹等五百匹，以作往返二十年所用之資。並且特遣使臣攜帶國書和禮物，爲玄奘開路。經阿耆尼、屈支（舊稱「龜茲」）、跋祿迦（舊稱「姑墨」）諸國，一直將他送到突厥統領葉護可汗所在的素葉城，請葉護可汗敕告所統大雪山以北數十國，遞送玄奘過境。

這樣，玄奘在葉護可汗所派摩咄達官的護送下，順利地通過了笯赤建、赭時（又稱「石國」）、窣堵利瑟那、颯秣建（又稱「康國」）、屈霜你迦、喝捍（又稱「東安國」）、捕喝（又稱「中安國」）、伐地（又稱「西安國」）貨利習彌伽、羯霜那（又稱「史國」）等國，翻越峰壁狹峭的突厥關塞——鐵門，又經睹貨羅國（舊稱「吐火羅國」）活國以及縛喝、揭職、梵衍那諸國，到達了迦畢試國，翻越黑嶺，進入北印度。首站便是信奉大乘學說的濫波國。

自此以後，玄奘攀緣絙繅，踐躡飛梁，涉履山川，穿行密林，輾轉於北印度、中印度三十餘國，一邊巡禮佛教聖跡，一邊訪師問學。自貞觀三年秋八月發軔高昌，在路三年，最後到達當時全印度中莊嚴宏麗、規模最大的一所寺院——摩揭陀國的那爛陀寺。成爲著名的大乘瑜伽派學者、寺主戒賢法師的弟子。那爛陀寺僧徒主客常有萬人，皆學大乘兼小乘十八部，也研習吠陀、因明、聲明、醫方，術數等行典。玄奘是其中能解

五十部經論的十位大德之一。

學經五年，玄奘離開了那爛陀寺，繼續游訪。他又經行了中印、南印、東印、西印、北印的三十餘國，連同先前已到過的一起，足跡幾遍五印度（時有七十餘國）。其間，在伊爛拏國（中印度境內）停留一年，學《毗婆沙》和《順正理論》。在鉢伐多國（北印度境內）停留二年，學小乘正量部《根本阿毗達磨》、《攝正法論》及《教實論》（或作《成實論》）。暫回那爛陀寺後，又向離寺不遠的杖林山，從勝軍居士學《唯識決擇論》、《意義理論》（或作《意義論》）、《成無畏論》、《不住涅槃》、《十二因緣》和《莊嚴經論》等，首尾二年。

回寺以後，玄奘應戒賢之遣，爲衆人講《攝大乘論》和《唯識決擇論》，著《會宗論》三千頌（已佚），和會以《中論》、《百論》立義的大乘中觀派與以《瑜伽師地論》立義的大乘瑜伽派之間的爭論；與順世外道對論，破其四十條義（佚文見卷四），著《制惡見論》一千六百頌（已佚），駁南印度小乘正量部論師般若毱多的《破大乘論》，維護大乘教法；在中印度戒日王專爲他舉行的曲女城無遮大會上（有十八國王和六千餘僧俗參加），立大乘義，十八日無人問難，被大乘僧譽爲「大乘天」，小乘僧譽爲「解脫天」，參加在鉢羅耶伽國（中印度境內）召集的五印度無遮大施。施會結束後，玄奘在戒日王等諸王的餞送下，啓程回國。途經三十餘國，到達于闐。他在于闐一邊修表上聞，一邊爲諸僧遞講《瑜伽》、《對法》、《俱舍》、《攝大乘》四論，停留了七、八個月。

貞觀十九年（六四五）春正月，玄奘在都人士子、內外官僚以及各寺僧尼的夾道迎下，回到長安。至此，他歷時十七年，所聞所履一百三十八國，行程數萬里，完成了中西交通史上空前的偉大旅行。帶回如來舍利一百五十粒，金像、檀像、銀像七軀，以及「大乘經二百二十四部，大乘論一百九十二部，上座部經律論一十五部，大衆部經律論一十五部，彌底部經律論一十五部，彌沙塞部經律論二十二部，迦葉臂耶部經律論一

十七部，法密部經律論四十二部，說一切有部經律論六十七部，因明論三十六部，聲論一十三部，凡五百二十夾，六百五十七部。」（卷六）

玄奘回國以後，在唐太宗的支持下，全力從事佛經翻譯。同年六月，由他主持並遴選各地名僧參加，由國家供給的翻經院於長安弘福寺組成。靈潤、文備、慧貴、明琰、法祥、普賢、神昉、道深、玄忠、神泰、敬明、道因等十二人任「證義大德」，慧立等九人任「綴文大德」，玄應任「字學大德」，玄暮（或作「玄模」）任「證梵語梵文大德」，其他還備有筆受、書手等，制度臻密。七月開始譯經。最初譯出的是《菩薩藏經》、《佛地經》、《六門陀羅尼經》、《顯揚聖教論》、《大乘阿毗達磨雜集論》等五部五十八卷，繼而翻譯《瑜伽師地論》一百卷。應玄奘之請，唐太宗爲新譯經論制《大唐三藏聖教序》，皇太子李治又作《述聖記》。貞觀二十二年（六四八）十二月，皇太子爲亡母文德皇后營造的大慈恩寺落成，玄奘奉旨任上座，移住翻譯。顯慶元年（六五六）五月，玄奘舊疾復發，幾將不濟，病愈後，由高宗迎入凝陰殿西閣供養，仍譯經不輟。以後又徙居積翠宮、西明寺、玉華宮。自顯慶五年（六六〇）正月起，翻譯佛經中卷數最多的《大般若經》（六百卷），至龍朔三年（六六三）十月方才譯畢。前後十九年，共譯出經論「合七十四部（「四」當作「五」），總一千三百三十八卷（「八」當作「五」）。」（卷十）另撰有《大唐西域記》十二卷。此後，自覺身力衰竭，死期將至，不復翻譯，專行禮懺。麟德元年（六六四）二月卒，終年六十五歲（據《續高僧傳》）。

《慈恩傳》與《大唐西域記》同爲研究中西交通史的珍貴典籍。兩書在內容上有一定的聯繫。《慈恩傳》在撰作時曾參閱過《西域記》，並採用它對西域各國名稱的新譯，以及部份資料。《慈恩傳》卷四在記述僧伽羅國和摩臘婆國時兩次出現「語在《西域記》」的說法，便是其中的一個證據。但《慈恩傳》關於玄奘西域之行

的叙錄，並不是根據《西域記》改編而成的，而是直接借助於慧立從玄奘的講叙中所獲得的資料編纂起來的。因爲《慈恩傳》中雖然也有玄奘親踐或聽聞的西域各國的山川地理、風物人情、宗教信仰、佛教名勝遺跡以及歷史傳説等的記載，對勘後可知是參考《西域記》而扼述的。但它的重點不是記國（《西域記》卷一、卷三、卷四、卷七、卷十凡有十二國未見於《慈恩傳》），而是記人，即玄奘的行跡。諸如玄奘在哪一國，遇到什麼人和什麼事，瞻仰過何處聖跡，求學於哪位大師，以及其他活動，大半爲《西域記》所不載。而且有關玄奘的行經次第和路綫也叙述得更爲清晰。有些記載也與《西域記》不同，如《慈恩傳》卷四記玄奘從奔那伐彈國（南印度境内）到烏荼國（東印度境内）的行經國次第（即先到哪一國，後到哪一國），以及從摩醯濕伐多羅補羅國（中印度境内）到鉢伐多國（北印度境内）的行經國次第，與《西域記》卷十和卷十一的叙錄次第相異，便是例子。因此兩書之間又可作參校補充。（郭建慶）

集古今佛道論衡

〔唐〕道宣

《集古今佛道論衡》，簡稱《佛道論衡》，四卷。唐道宣撰。據唐代智昇《開元釋教錄》卷八説，前三卷撰於唐龍朔元年（六六一），後一卷撰於麟德元年（六六四）。通行本有：《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南

藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《高麗藏》本、《大正藏》本、《頻伽藏》本等。

道宣（五九六——六六七），俗姓錢，潤州丹徒（今江蘇丹徒縣）人，一說長城（治所在今浙江長興）人。十五歲依智頵律師受業，十六歲落髮，人日嚴道場，隋煬帝大業（六〇五——六一八）中從智首律師受具足戒，後聽其講《四分律》四十遍。唐武德九年（六二六）撰《四分律刪繁補闕行事鈔》三卷。貞觀元年（六二七）撰《四分律拾毗尼義鈔》三卷，六年到鄴向法礪咨問律學，又撰《四分律刪補隨機羯磨疏》二卷、《四分律含注戒本疏》二卷。十六年人終南山豐德寺，翌年撰《比丘尼鈔》三卷，後即長居此山，成爲律宗三派之一南山宗的創始人，因常住終南山研究、弘傳戒律，世稱爲「南山律師」。及玄奘三藏自西域歸來，奉敕參加譯場，負責潤文工作。道宣一生學識淵博，著述頗豐，據其《大唐內典錄》自述，所撰傳錄等合一百餘卷，而《宋高僧傳》卷十四則說有著作二百二十餘卷，其中除上述律學著作外，尚有《廣弘明集》三十卷、《續高僧傳》三十卷、《大唐內典錄》十卷、《集神州三寶感通錄》三卷、《道宣律師感通錄》一卷、《釋迦氏譜》一卷等。《宋高僧傳》卷十四有傳。

《集古今佛道論衡》是一部專門記叙東漢至唐初佛教與道教之間發生的各次論爭的著作。全書共記叙事情三十四件（包括附一件）。

卷甲：叙後漢、三國、東晉、北魏、劉宋、梁、北齊諸朝佛道論衡事十件。有：東漢明帝夜夢金人，攝摩騰、竺法蘭人洛陽，道士等請求角試事；三國吳主孫權立寺造塔，問三教優劣事；魏陳思王曹植《辯道論》事；東晉孫盛《老聃非大聖論》事；孫盛《老子疑問反訊》事；北魏太武帝重道毀佛感應事；宋文帝集群臣，論佛理治太平事；正光元年（五二〇），北魏明帝召沙門道士對論，叙佛道先後事；天監三年（五〇四），梁武帝下敕

舍事道法事；北齊文宣帝下敕廢道教事。

卷乙：敘北周、隋朝佛道論衡事六件。有：天和四年（五六九），北周武帝將滅佛法，道安法師上《二教論》事；承光元年（五七七），周武帝平齊，集論毀法，慧遠法師抗詔事；建德六年（五七七），周武帝巡鄴，前僧任道林上表請開佛法事；大象元年（五七九），周天元皇帝（即宣帝）納王明廣表，開佛法事；隋文帝下詔述絳州天火燒老君像事；隋兩帝（文帝、煬帝）事宗佛理，稟受歸戒事。

卷丙：敘唐高祖、太宗朝佛道論衡事十件。有：武德四年（六二一），高祖問僧形服有何利益，法琳法師奉對事；武德八年（六二五），高祖幸國學，統集三教，問道是佛師事；武德九年（六二六），道士李仲卿著《十異九迷論》毀佛，法琳著《辯正論》以抗事；貞觀十一年（六三七），太宗敕道先佛後，僧等上諫事；貞觀十二年（六三八），皇太子（即後來的唐高宗）集三教學者詳論事；太子中舍辛諝著《齊物論》，慧淨、法琳二法師抗釋事；貞觀十四年（六四〇），太宗問法琳《辯正論》信毀交報事；貞觀十五年（六四一），太宗幸弘福寺，手製願文，並敘佛道先後事；貞觀二十二年（六四八）。太宗敕道教《三皇經》不足開化，令焚除事；貞觀二十一年（六四七），太宗詔玄奘法師翻《老子》爲梵文，與道士辯核事。

卷丁：敘唐高宗朝佛道論衡事七件，附一件。有：顯慶三年（六五八），高宗召佛道二宗入內，詳述名理事；顯慶二年（六五七），高宗以西明寺成，召僧道入內論義事；顯慶五年（六六〇），高宗幸東都，召西京僧、道士等，於彼論義事；同年，高宗在東都，令洛邑僧靜泰與道士李榮對論事；龍朔二年（六六二）和三年（六六三），高宗在西京蓬萊宮，令僧靈辯與道士對論事；靈辯在司成宣範義顗宅，難《莊》、《易》義事，附龍朔元年（六六一），西華觀道士郭行真捨道歸佛事。

《集古今佛道論衡》的主要特點是：不僅細緻地論述了歷代佛道鬥爭的背景、人物、議題和過程，而且突出地叙述了歷代帝王在佛道論衡中的態度、觀點及有關政令，從而爲研究當時社會的政教關係，以及受該關係制約的佛道兩教勢力的消長、在國家政治生活中地位的升降，提供了有價值的史料。

有關《集古今佛道論衡》的續作，有唐代智昇於開元十八年（七三〇）撰的《續集古今佛道論衡》一卷。《續集》不分章節，也不立標題。前部份主要叙説佛的生卒年代，後部份主要輯錄後漢明帝、東吳孫權、北魏明帝時的佛道論衡事，並及其他。由於書中編次較爲凌亂，其中有相當多内容又是從唐代法琳《破邪論》卷上抄錄而來的，故今本已非智昇的原作。（月　澄）

廣弘明集

（唐）道　宣

《廣弘明集》，三十卷。唐道宣撰，成於麟德元年（六四四）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《廣弘明集》是一部帶有護教性質的佛教文集，也是梁僧祐《弘明集》的續作。但兩書在體制上存在着一定的差异：一是《弘明集》是不分類的，而《廣弘明集》則是分類的；一是《弘明集》所輯的基本上都是他人的

作品，作者僧祐解說性文字只在全書的開頭（序）和末尾（《弘明論》），以及卷十二之首出現過。而《廣弘明集》中收載的作者道宣的文章很多，即使在他人作品的前後，也時有作者加的敘說性的文字。

全書分爲十篇（篇首有作者寫的小序），總計收載各種文體（論、文、疏、記、序、書、表、詔、行狀、誄銘、頌、贊、賦、詩等）的佛教作品和史志三百多篇，作者有一百三十多人。所採，大體上始有曹魏，終於唐高宗朝。

各篇情況如下：

一、《歸正篇》（卷一至卷四）。主要輯錄史書上有關佛教的記載。始《商太宰問孔子聖人》，終《通極論》。

二、《辯惑篇》（卷五至卷十四）。主要輯錄佛教與外界之間的衝突、交諍（特別是北魏太武帝、北周武帝、唐高宗朝）的文論。始《辯道論》，終《內德論》。

三、《佛德篇》（卷十五至卷十七）。主要輯錄稱頌佛菩薩的贊銘詔記。始《釋迦文佛菩薩像贊》，終《慶舍利感應表》。

四、《德義篇》（卷十八至卷二十二）。主要輯錄東晉至唐代討論佛教教義的各種文章。始《釋疑論》，終《與翻經諸僧書》。

五、《僧行篇》（卷二十三至卷二十五）。主要輯錄褒彰僧人德行的誄文、行狀、書札，和南北朝、唐初有關僧尼管理（尤其是沙汰僧徒）的詔表等。始《支曇諦誄》，終《議沙門敬之大詔》。

六、慈濟篇（卷二十六）。主要輯錄止殺生、斷酒肉的文論。始《究竟慈悲論》，終《斷酒肉文》。

七、誠功篇（卷二十七）。主要輯錄有關持戒淨業的文書。始《與劉遺民等書》，終《統略淨住子淨行法

門》。

八、啓福篇（卷二十八）。主要輯錄施物、捨身、齋會、度僧、造寺等有關興福的文翰。始《北代南晉前秦前燕南燕後秦諸帝與太山朗法師書》，終《唐東宮皇太子西明寺鐘銘》。

九、《懺罪篇》（卷二十八）。主要輯錄懺悔文。始《謝敕爲建涅槃懺啓》，終《梁陳皇帝依經懺悔文》。

十、《統歸篇》（卷十二九、三十）。主要輯錄晉宋以來，尤其是梁代贊頌佛教的詩賦及檄魔文。始《梁高祖淨業賦》，終《今上游京師大慈恩寺詩》。

《廣弘明集》上採列朝帝王的詔旨敕令，下摭名士法師的各類文章，歲歷數百，地貫南北。搜羅至富，刊存了大量不見他書的墜簡遺文，記叙委悉，縷述了中國佛教史上發生的許多重要事件。它和《弘明集》一樣，是中國佛教的兩大文苑史庫。（慧　證）

四分律刪繁補闕行事鈔

（唐）道　宣

《四分律刪繁補闕行事鈔》，簡稱《四分律行事鈔》、《行事鈔》、《六卷鈔》，三卷（一作六卷或十二卷）。唐道宣撰，成於貞觀四年（六三〇）。通行本有：《大正藏》本等。

《四分律》(又稱《曇無德律》)是漢語係佛教僧尼奉行的一部廣律。主要說明僧尼五衆別解脫戒的內容和受持的方法。其中規定比丘戒二百五十條，比丘尼戒三百四十八條，從行動(身)、言論(口)、思想(意)三方面對出家比丘、比丘尼的修行和衣食住行作了詳細的規定，並制定對違犯者所採取的懲罰方式。是中國古代最有影響的佛教戒律，是唐代律宗所依據的基本典籍。

《四分律刪繁補闕行事鈔》則是《四分律》的注疏。關於本書的寫作過程，應從道宣二十歲受具足戒後說起。

道宣受具後的第二年，即從智首學習律學。期間，他聽講《四分律》達四十遍之多。這爲他撰寫《四分律刪繁補闕行事鈔》一書打下了基礎。他原住在長安的崇義寺，唐武德七年(六二四)進入終南山豐德寺，武德九年(六二六)寫成本書初稿。貞觀四年(六三〇，一作貞觀八年)重加修改定稿。他認爲以往解釋戒律的著作，撰寫疏的僅說其廢立，作鈔的又只端出問題，因此都不能起到指導新學比丘日常行事的作用。所以，他「統教意之廢興、考諸說之虛實」，以「辭重疑，遣通累，括部執，詮行相」(《四分律行事鈔·自序》)爲宗旨，會通諸部戒律，解決疑難，並把律文中同類的內容加以歸納，做到「始終交映，隱顯互出」(同上)。同時刪除過去諸注家繁多的情見，補充諸注家的缺失和《四分律》藏没有解決的問題。這樣便於新學比丘行事，因而命名爲《刪繁補闕行事鈔》。

本書是律宗方面的名著，它僅用三卷文字容攝了六十卷《四分律》藏的事相行法，而且收羅了其餘三藏教典和中國著述的有關文義。上卷十二篇敘攝僧統衆之事，名爲衆行；中卷四篇敘自修持犯之事，名爲自行；下卷十四篇通於僧衆及個人，名爲共行。合共三十篇(一作六篇)，其篇名如下：

（一）《標總顯德》。（二）《集僧通局》。（三）《足數衆相》。（四）《受欲是非》。（五）《通辨羯磨》。（六）《結界方法》。（七）《僧網大綱》。（八）《受戒緣集》。（九）《師資相攝》。（十）《說戒正儀》。（十一）《安居策修》。（十二）《自恣宗要》。（十三）《篇聚名報》。（十四）《隨戒釋相》。（十五）《持犯方軌》。（十六）《懺六聚法》。（十七）《三衣總別》。（十八）《四藥受淨》。（十九）《鉢器制聽》。（二十）《對施興治》。（二十一）《頭陀行儀》。（二十二）《僧像致敬》。（二十三）《赴請設則》。（二十四）《導俗化方》（二十五）《主客相待》。（二十六）《瞻病送終》。（二十七）《諸雜要行》。（二十八）《沙彌別行》。（二十九）《尼衆別行》。（三十）《諸部別行》。

本書內容全面而細密，並補充了不少闕漏，糾正了很多錯誤，發現並解決了許多前人未注意未解決的問題，因而本書問世後，備受稱頌。唐代澄觀稱其「文簡理詣，義圓事彰」。宋代元照說它是「攝僧護法之儀，橫提綱要，日用時須之務，曲盡規猷」。本書初出即盛行於長安及附近地區，面後自此而南，迅速傳遍中國南北漢族佛教界，僧人皆奉此書爲律學指南。道宣以前的諸家書鈔因此書出世而逐漸被淘汰，現多已失傳。

道宣寫成本書後，即爲弟子們講授。弟子中有人在聽講時記錄所聞，即成爲該書的注釋。後人對本書的注疏也很多，據《和事鈔諸家記標目》所載就有六十二家之多。現存的有：唐大覺《四分律鈔批》、志鴻《四分律行事鈔搜玄錄》、後唐景霄《四分律行事鈔簡正記》、宋元照《四分律行事鈔資持記》和《四分律行事鈔科》、澄淵《四分律行事鈔評集記》等。（夏金華）

四分律含注戒本

〔唐〕道　宣

《四分律含注戒本》，又稱《四分律比丘含注戒本》、《四分含注戒》，三卷。唐道宣撰，成書於貞觀八年（六三四），後經作者重訂。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

《四分律含注戒本》是《四分律》中戒本部份的注釋。關於本書的撰寫因緣，道宣在《序》中說：「逮乎曹魏之末，戒本創傳，終於隋運之初。芟改者衆。或依梵本，或寫隸文，或以義求，或以緣據，讎校諸說，成務蒙然，濫罔前修，翳昏後學。梵本則文旨乖互，方言未融，準律則得在宗歸，先於辨相義求。雖有深會，未靜論端，緣據似是具周，止存別見。原夫正戒明禁，唯佛制開，賢聖緘默，但知祈奉，故律論所述，咸宗本經。自余位班，曾未揣度，總叙諸見師心者，多考定昔緣，良所未暇。今以戒繁略，隱義局文，用則先儀，捨則非據。若不顯相，人難具依。余少仰玄風，志隆清範，昔在帝京，周流講肆，優膺請業，載記相尋，何嘗不執卷臨文，慨斯壅結，遂以貞觀四年（六三〇）庚寅之歲，薄游嶽瀆，廣評律宗，但見誦語紛綸，未思弘遠，高譚有務，事用無施，才羅七五之名，妄居一字之首，但述行藏之要，寧開決正之心，問以戒律廢興，妙憑疏解約之，情通本據，無文可依。自有博學生知行名雙，顯而神用，莫準情取無乖，余意之所未安，義當依法爲定，則諍輪（疑爲

「論」）自弭，何俟繁辭。今試敢依律本，具錄正經，仍從佛解，即爲注述，文唯一卷，同昔所傳，持犯兩明，今便異古，庶令初後兼學，愚智齊遵，粗知則具三種持律，精練則是一師大化，以斯用求，成濟爲極。」（卷上）

《四分律含注戒本》分爲四門：述教興所由、攝教分齊、名義解釋、題號解釋。 釐爲上、中、下三卷。

卷上：主要注解四波羅夷（棄）法、十三僧伽婆尸沙（殘）法、二不定法和三十捨墮法。

卷中：詮釋九十波逸提（單墮）法。

卷下：解詮四波羅提提舍尼（悔過）法、衆式叉迦羅尼（應當學）法、七滅諍法、學餘法和七佛戒經等。

本書是道宣爲《四分律》戒本所作的詳細解釋，內容已經囊括了《四分律》中所有的二百五十條戒。雖然在《五分律》、《十誦律》、《僧祇律》、《解脫戒經》中，其戒律條數與此略有出入，分別爲二百五十九條、二百五十七條、二百十八條和二百四十六條，但大體內容基本一致。道宣對戒律的解釋異常慎重，一依佛解，無有少改，這種精神在此書中表露無遺。而且，爲了突出本書的主旨，道宣在書中只解釋戒本正宗分的內容，而將其中法護尊者所說的序分和流通分分別抄錄在書前和書尾，此也是本書的一個重要特色。

《四分律含注戒本》是四分律宗的重要典籍之一。長期以來一直受到律宗學人的高度重視。它的注釋本除了道宣本人另撰的《四分律比丘含注戒本疏》四卷外，尚有宋代允湛所撰的《四分律發揮記》（已殘佚，僅存第三卷）、元照的《四分律行宗記》二十一卷等。後來，此《含注戒本》及疏均由鑒真傳至日本。

（夏金華）

四分律删補隨機羯磨疏

〔唐〕道　宣

《四分律删補隨機羯磨疏》，簡稱《四分律羯磨疏》、《四分律業疏》、《業疏》，八卷。唐道宣撰，成於貞觀二十二年（六四八）。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

《四分律删補隨機羯磨》（上下二卷）是道宣所集《四分律》中羯磨法部份的别行本，成書於唐太宗貞觀九年（六三五）。貞觀二十二年（六四八），應舊友之請，道宣於終南山豐德寺又撰成《四分律删補隨機羯磨疏》，以詮釋《羯磨》，辨别分析持戒之要義。本疏的中心内容分爲三部份：

序分：主要闡明能辨之教（羯磨）、所被之事（緣務）、弘法之人（僧伽）、設教之所（結界）。

正宗分：詳細解釋諸界結解、諸界受法、衣藥受淨、諸説戒法、諸衆安居、諸衆自恣法、諸衣分法和懺六聚法等内容。

流通分：解釋雜法住持篇的内容。

《四分律删補隨機羯磨疏》與《四分律删繁補缺行事鈔》，並稱爲四分律宗（依據《四分律》而確立其宗旨的律宗宗派。一般所稱之「律宗」，即指此）三大部，可見其影響之大。本疏的注解主

要有宋代允淇的《四分律隨機羯磨疏正源記》八卷、《四分律羯磨疏科》四卷、元照的《四分律羯磨疏濟緣記排科》二十二卷、清代讀體的《毘尼作持續釋》十五卷、照遠的《四分律羯磨疏顯緣抄》二十卷等。（夏金華）

釋迦方志

〔唐〕道宣

《釋迦方志》二卷。唐道宣撰，成於永徽元年（六五〇）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本、中華書局一九八三年版范祥雍本等。

《釋迦方志》是一部記述釋迦牟尼誕生地和教說流布地的佛教史跡的著作。內容包括：西域（尤其是印度）的地理環境，中印交通的路綫和經行國的情況，西行求法的人物，佛教入華的傳說和經像靈異，佛教住世（傳世）的時數，歷代帝王的奉佛事蹟和寺院、僧尼等基本數據，及其他。全書共分爲九篇：

一、封疆篇（卷上）。記釋迦牟尼教化的世界——索訶世界（又譯「娑婆世界」，意爲「忍土」）的封域。

二、統攝篇（卷上）。記索訶世界鐵輪山（又名「鐵圍山」）之內的情形。

三、中邊篇（卷上）。從名、里、時、水、人五個方面，論證釋迦牟尼的誕生地——中印度的迦毗羅衛國位

於「天地之中央」，非爲邊地。

四、遺跡篇（卷上末至卷下初）。記唐代從陸上去印度的三條路綫及沿途各國的情況。其中，「東道」（這是從印度出發到中國經行路途的稱謂。若從中國出發去印度，不應稱「東道」，而應稱「南道」），指的是從河州出發，經鄯州、承風戍、清海、白蘭羌國、多彌國、蘇毗國、敢國、吐蕃國，至北印度尼波羅國的路綫；「中道」，指的是從鄯州出發，出玉門關，經鄯善、于闐、斫句迦國（又稱「沮渠」）、佉沙國（又稱「疏勒」）等，而至印度伐剌拏國的路綫；「北道」，指的是從京師（長安）出發，出高昌，經阿耆尼國、屈支國、跋祿迦國、颯秣建國等，至北印度濫波國的路綫。上述三條路綫中，「東道」爲《釋迦方志》第一次予以著錄；「中道」是根據玄奘回國時經行的路綫寫的；「北道」是根據玄奘去印度時經行的路綫寫的。

五、游履篇（卷下）。記西漢至唐，使者或沙門（以沙門爲主）十六次出游西域的事蹟。依次是：西漢的張騫；東漢的蔡愔、秦景等；東漢的成光子；西晉的竺法護；東晉的竺曇雲；後秦的智猛及其同道；後燕的曇猛；後秦的法顯及其同道；劉宋的智嚴；劉宋的法勇及其同道；劉宋的道泰；北魏的道藥；劉宋的道普、法盛；北魏的宋雲、惠生等；唐代的玄奘。其中，東漢成光子、北魏道藥出游西域的記載，爲其他史書所未載。

六、通局篇（卷下）。記佛教入華的各種傳說以及佛舍利（遺骨）、經像的感應故事。

七、時住篇（卷下）。記釋迦如來（即釋迦牟尼）所在的劫期和佛法住世的年限。

八、教相篇（卷下）。記西晉至隋代歷代帝王的奉佛事蹟，和寺院、譯師、譯經、僧尼的數目。

本書的資料主要來源於：唐玄奘《大唐西域記》、隋靈裕《靈跡記》、唐代使者王玄策《行記》、法琳《辯正論》等。其中，《通局篇》、《教相篇》中的一些內容，後經擴充和整理，成了作者《集神州三寶感通錄》、《廣弘明

集》中的一部份。（陳士強）

釋迦氏譜

〔唐〕道宣

《釋迦氏譜》，本名《釋迦譜略》（見道宣《內典錄》卷五和道世《法苑珠林》卷一百），後人抄作《釋迦氏略譜》和今名（見唐智昇《開元釋教錄》卷十三），一卷。唐道宣撰，成於唐麟德元年（六六四）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《釋迦氏譜》是佛祖釋迦牟尼的傳記。全書分爲五篇，也稱五科，篇名都冠有「序」字，「序」通「叙」。

一、序所依賢劫。叙說釋迦牟尼出世的時間（即「賢劫」）。

二、序氏族根源。叙說釋迦牟尼姓氏的來歷和家族的譜系。

三、序所託方土。從徵名、約量、辨時、從勢、藉勝、考文六個方面，分別叙說釋迦牟尼所處的天竺國（又名「大夏」）的地理位置、方圓里數、時序氣候、山嶽水源、君王法王和梵文。

四、序法王化相。叙說釋迦牟尼自降生到涅槃（即逝世）各個階段的主要事蹟。分爲八節，

（一）處兜率天跡。

（二）降閻浮洲跡。下分：興念相、入胎相、住胎相三門；

（三）現生誕靈跡（又名《現生靈誕迹》）。下分：往林嚴飾相、正誕靈儀相、發號顯德相、諸天奉侍相、現大瑞應相、入天祠相、立名建號相、召仙占睹相、保傳隨侍相、母氏昇遐相十門。

（四）集藝歷試跡。下分：立爲儲後相、觀耕生厭相、示納妃孕相、出遊四門相四門。

（五）出家尋教跡第五。下分：啓出家相、天神接舉相、剃髮捨俗相、尋仙非奪相、王師尋跡相、同邪苦行相、浴身受食相七門。

（六）悟道乘時跡（又名《乘時成佛跡》）。下分：降魔顯德相、斷惑成覺相二門。

（七）說法開化跡（又名《轉法悟物跡》）。下分：興念愍物相、梵天來請相、懷七念機相、受供商者納鉢相、道逢非機相、遇雨龍供相、乘機授法相、聲告化境相、出家表僧相、次第度人相、分頭化入相、赴瓶沙本願相、度舍利弗目連相、度金色大迦葉緣、佛還本生緣十五門。

（八）機窮化掩跡（又名《遷神化掩跡》）。下分：魔王重請入滅相、囑累終事相、標處現滅相、正滅度相、終後殯殮相、母來重起相、現雙足相、天上人中分骨相八門。

五、序聖凡後胤。下分二十節：（一）從兄調達生滅相；（二）從弟那律跋提出家相；（三）弟孫陀羅難陀出家緣；（四）羅雲出家緣；（五）釋迦姨母出家緣；（六）釋迦父王泥洹記；（七）釋迦母氏登天佛往相；（八）釋迦姨母大愛道泥洹緣；（九）釋迦族流滅相；（十）遺迹遠近緣（文闕）；（十一）釋迦竹園精舍緣；（十二）釋迦祇洹精舍緣；（十三）釋迦髮爪塔緣；（十四）釋迦天上四塔記；（十五）優填造釋迦栴檀像緣；（十六）波斯匿王造金像記；（十七）（阿）育王弟出家造石室緣；（十八）釋迦留影在石室記；（十九）阿育王造八萬四千塔記；（二十）

釋迦遺法終限相。

《釋迦氏譜》是自梁僧祐的《釋迦譜》之後出現的又一部佛陀傳。粗看起來，兩部佛傳的章節目錄大異，似乎內容上也必不相同，但如果細心尋繹的話，卻不難發現後書的基本史料取材於前書，《釋迦氏譜》實質上是《釋迦譜》的改寫本，只不過它不是根據《釋迦譜》五卷本改寫的（作者當時並未披閱過這種本子），而是根據十卷本改寫的。作者當初之所以要將這部著作定名爲《釋迦譜略》的原因也正在這裏。

《釋迦氏譜》的前三篇，即《序所依賢劫》、《序氏族根源》和《序所託方土》，基本上是用道宣自己的語言表述的，觀點與引文水乳交融，化爲一體。即便有用《釋迦譜》資料的地方，也是打破《釋迦譜》原來篇目界線的糅述，風格不類於《釋迦譜》。《釋迦氏譜》的後二篇，即《序法王化相》和《序聖凡後胤》，基本上是《釋迦譜》相關篇目的撮述，除新設一批小標題，以提示經文大意以外，仍採用抄集一段一段經文（也抄錄僧祐的一些案語）的方式編就，無論是內容還是風格都與《釋迦譜》同。

總的來說，《釋迦氏譜》敘事簡潔，層次分明，分科佈局較爲合理，撰作的成份增加而抄集的成份減少，便於初學者閱讀。（陳士強）

大唐内典錄

〔唐〕道　宣

《大唐内典錄》，簡稱《内典錄》，十卷。唐道宣撰，成於麟德元年（六六四）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《大唐内典錄》是一部佛經目錄。全書分爲十錄，所錄「都合一十八代，所出衆經總有二千二百三十二部，七千二百卷」（卷一）。

一、歷代衆經傳譯所從錄（卷一至卷五），「謂代別出經及人述作，無非通法，並入經收，故隨經出。」（同上）記載東漢至唐各代的譯經和撰述。卷一，後漢。卷二，前魏、南吳、西晉。卷三、東晉、前秦、後秦、西秦、北涼。卷四，宋、前齊、梁、後魏、後齊。卷五，後周、陳、隋、唐。

二、歷代翻本單重人代存亡錄（卷六、卷七），「謂前後異出，人代不同，又遭離亂，道俗波迸。今總計會，故有重單。緣叙莫知，致使失譯。」（同上）下分《歷代大乘藏經翻本單重傳譯有無錄》（卷六）和《歷代小乘藏經翻本單重傳譯譯有無錄》（卷七），分別記載大乘三藏（經律論）和小乘三藏單本（一本一譯）及重翻（一本數譯）的譯人、譯時、譯地和用紙數。

三、歷代衆經總攝入藏錄（又稱《歷代衆經見入藏錄》）（卷八），「謂經部繁多，綱要備列，從帙入藏，以類相從。故分大小二乘，顯單重兩譯。」（同上）臚列大乘經單重翻、小乘經單重翻、小乘律、大乘論、小乘論、賢聖集傳爲幾帙，中間、左間、右間以上第幾隔（唐靜泰《大唐東京大敬愛寺一切經論目序》說：「顯慶年際，西明寺成，御造藏經，更令隱煉區格盡爾，無所間然。律師道宣又爲後序。殷因夏禮，無革前修，於三例（指經律論）外附申雜藏，即《法苑》、《法集》、《高僧》、《僧史》之流是也。頗以毗贊有功，故載之云爾。」據此，則這一錄很可能是西明寺經藏目錄）。

四、歷代衆經舉要轉讀錄（卷九），「謂轉讀尋玩，務在要博。繁文重義，非曰彼時。故隨部攝舉，簡取通道。自餘重本，存而未暇。」（同上）載錄在諸種重翻經中選出的善本目錄。

五、歷代衆經有目闕本錄（卷十），「謂統檢羣錄，校本則無。隨方別出，未能通遍。故別顯目訪之。」（同上）載闕本。

六、歷代道俗述作注解錄（卷十），「謂注述聖言，用通未悟，前已雖顯，未足申明。今別題錄，使尋覽易曉。」（同上）載撰述。

七、歷代衆經支流陳化錄（卷十），「謂別生諸經，曲順時俗，未通廣本，但接初心，一四句頌，不可輕削故也。」（同上）載別生經。

八、歷代所出疑僞經論錄（卷十），「謂正法深遠，凡愚未達，隨俗下化，有勃（悖）真宗，若不標顯，玉石斯濫。」（同上）載疑僞經。

九、歷代衆經錄目始終序（卷十），「謂經錄代出，須識其源。」（同上）載經錄。

十、歷代衆經應感與敬錄（卷十），「謂經翻東夏，應感徵祥，而有蒙祐增信，故使傳持遠惟。」（同上）載謂持佛經的感應事蹟。

上述十錄中，由於卷十的《歷代衆經有目闕本錄》和《歷代衆經支流陳化錄》均只有序言，而無具體的經目，而《歷代衆經應感與敬錄》又屬於感應故事，故真正屬於經錄的實際上只有七錄。其中，《歷代衆經傳譯所從錄》三錄尤具特色。

一、《歷代衆經傳譯所從錄》（卷一至卷五）即通常所說的「代錄」。此錄最明顯地反映了《大唐內典錄》與費長房《歷代三寶紀》內在的繼承關係。首先是代錄的格局相同。每一朝代的傳譯錄的序言都是先叙王朝開創者的生世、建都，次叙該朝政治的和佛教的大事，末叙該朝共有幾主幾年，傳譯道俗共有幾人，出經共有幾部幾卷等；序言之後，彙列該朝出經總目，某人出幾部幾卷，一個接一個地編列，最後一項是失譯經的數目；正文先列經名卷數，下注出經年月、別稱、第幾譯、見於何部經錄。一個人的譯典全部列完之後，作一個小結，說明這些部卷爲誰人所出，引出譯撰者小傳。其次是內容相同。《大唐內典錄》共載十八代譯經，其中譯人和部卷與《歷代三寶紀》相同的有十二代。它們是：後漢、魏、吳、西晉、東晉、前秦、後秦、西秦、梁、後齊（北齊）、後周（北周）、陳。《歷代三寶紀》誤錄的，它也沿之。

在《歷代三寶記》收載的朝代中，屬《大唐內典錄》增補的有：北涼道泰譯的《人大乘論》二卷，這是道宣根據「唐舊錄」增入的；劉宋竺道生撰的《善不受報論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》、《頓悟成佛論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《二諦論》各一卷；蕭齊劉虬撰的《注法華經》十卷、《注無量義經》一卷；北魏達摩菩提譯的《大涅槃論》一卷，這是道宣根據「唐前錄」增入，但是否真的是達摩菩提所譯，道宣自己也存疑；隋代闍

那崛多的三十七部一百七十六卷譯典中的六部十一卷。它們是：《大方等大雲請雨經》一卷、《無所有菩薩經》四卷、《護國菩薩經》二卷、《佛華嚴人如來不思議境界經》二卷、《東方最勝燈王如來經》一卷、《大乘三聚懺悔經》一卷，隋道正撰的《凡聖六行法》六種不同卷本（最多的爲二十卷，最少的爲一卷），隋達摩笈多譯的《起世經》等九部四十六卷，隋明則撰的《翻經法式論》十卷、《諸寺碑銘》三卷，隋行矩撰的《序內法》、《內訓》各一卷。總計三十一種。其中有《房錄》成書前已出，而《歷代三寶紀》未載的，也有《歷代三寶紀》以後新出的，《大唐內典錄》一併加以增補。

至於唐代傳譯錄，則全是《大唐內典錄》新錄的。收波羅頗蜜多、玄琬、法琳、慧淨、李師政、法雲、道宣、玄奘、彥悰、玄應、玄惲、玄範等十二人譯撰的一百多部一千五百多卷經典。

二、《歷代衆經舉要轉讀錄》（卷九）。此錄在佛家經錄中別具一格。佛經的翻譯歷來有一譯和異譯之分。一譯，又稱「單本」。指的是一部佛經只有一種梵文經本傳人，漢譯也只有一種；異譯，又稱「重翻」、「重譯」。包括兩種情況：第一，一部佛經有多種梵文經本傳人，有的是這部經的不同寫本，有的是這部經的某一品或某幾品的寫本。第二，梵文經本倒只有一種，但出於有的譯者只譯了經的一部份，也取了一個經名，因而從內容上來說並非是全本。這兩種情況都會造成「同本異譯」（又稱「大本異譯」）和「別品異譯」（又稱「殊品異譯」）。這一類漢譯佛經的數量又特別多，即使皓首窮經，也難以一一細覽。爲指導學人在「同本異譯」中選取善本，從「別品異譯」追溯到本母（「大部」），對異譯經進行選擇性的閱讀，爲此，《大唐內典錄》特地新闢了《歷代衆經舉要轉讀錄》。作者在錄序中說：「頃代轉讀，多陷廣文，識純情浮，彌嫌觀博。此並在人勤惰，豈以卷部致懷？何以知耶？故心薄淡望者，望卷大而眉蹙；意專精者，見帙多而意勇。據斯以論，考性欲之

康衢也。……今則去其泰(太)甚，隨務行藏，舉大部而攝小經，撮本根而捨枝葉，文雖約而義廣，卷雖少而意多。能使轉讀之士，覽軸日見其功，行福清信，開藏歲增其業。」(卷九)

雖然，道宣所列未必部部皆是善本，也有判斷上的失誤。內容上又與卷六、卷七的《歷代翻本單重人代存亡錄》發生疊合，但它畢竟爲研習者提供了一條閱藏(即閱讀藏經)的門徑，其中的好處是不可掩沒的。尤其是道宣在選擇經本時，不是以譯人爲標準，而是以譯本的優劣、主次爲標準，對不同譯本內容上的廣略繁簡、譯文上的暢達艱澀進行了比較，這對後人不無啓迪作用。如：

「《解深密經》(五卷七十三紙——原註)。唐貞觀年玄奘於京師慈恩寺譯。

右一經，四譯。初宋時求那跋陀羅出，名《相續解脫經》。陳時真諦出，名《解節經》。文略不具，與後魏留支(菩提留支)所譯《深密解脫經》同。故存後本爲定。」(卷九)

「《維摩詰所說經》三卷六十一紙。後秦羅什於長安逍遙園渭陰譯。

右一經，三譯。吳時支謙所譯，爲《毗摩羅詰經》二卷。唐玄奘所譯，爲《說無垢稱經》六卷。繁略折衷，難逮秦翻。終是周因殷禮，損益可知云。」(同上)

「《彌勒成佛經》(十七紙——原註)。西晉竺法護譯。

右一經，三譯。後秦羅什譯，爲《彌勒下生》，文乃流便，事義闕略。又人別譯爲《彌勒來時經》，三紙許，詞理不具。故存前本。」(同上)

顯然，如果沒有一番甄別考校的功夫，是難以作這樣的篩選和判斷的。

三、《歷代道俗述作注解錄》(卷十)。它是漢地佛教撰述的專錄，爲其他經錄所無。它除了抄錄了劉宋

陸澄《法論》十六帙的名目之外，還搜集了自東晉至唐代的許多佛教撰作。如唐京師延興寺沙門玄琬的《論門》、《三德論》、《入道方便門》、《鏡喻論》、《無礙緣起》、《十種讀經義》、《無盡藏儀》、《發戒緣起》、《法界圖像》、《懺悔罪法》；紀國寺沙門慧淨的《注金剛般若經》、《釋疑論》、《諸經講序》、《內詩英華》；西明寺沙門法雲的《辯量三教論》、《十王正業論》等。雖然與道宣另撰的《續高僧傳》的載錄相比，遺漏還不少，但作者對佛教撰作的重視由此可見一斑。（陳士強）

續高僧傳

〔唐〕道宣

《續高僧傳》，又稱《唐高僧傳》，三十卷。唐道宣撰，初成於貞觀十九年（六四五），增補於麟德二年（六六五）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。《麗藏》、《大正藏》、《頻伽藏》作「三十卷」，宋、元藏作「三十卷」，明、清藏作「四十卷」。作者在《大唐內典錄》卷五自錄此書，云「一部三十卷」，故知原書本是三十卷。

《續高僧傳》是梁慧皎《高僧傳》的續作，也是一部僧人總傳。據作者在自序中說，「始屆梁之初運，終唐貞觀十有九年，二百四十四載，包括嶽瀆，歷訪華夷，正傳三百四十人（宋元明藏本作三百三十一人），附見

一百六十人。」然而，今傳的各種版本的《續高僧傳》所收人物的截止年限及人數，與自序所說有很大的出入。檢《大唐內典錄》卷五，道宣在著錄《續高僧傳》之後，又著錄了《後集續高僧傳》一部十卷（《新唐書》卷五十九《藝文志》也作了刊載）。而到唐智昇作《開元釋教錄》時已不見《後集》，故他稱「尋本未獲」。今本《續高僧傳》所收的卒於貞觀十九年以後的僧人的傳記，無論是結構內容，還是用詞遣句，均與卒於貞觀十九年以前的僧人的傳記珠聯璧合，呵成一氣，可以肯定它們同樣是道宣的手筆。故智昇之所以不見有《後集續高僧傳》行世，是因爲它早已合入《續高僧傳》，並仍作三十卷的緣故。唐道世作《法苑珠林》，引用《續高僧傳》有數十處，其中也有卒於貞觀十九年以後的僧人，如卷六十五引智聰，皆謂出於《唐高僧傳》。《法苑珠林》作於總章元年（六六八），離道宣的卒年乾封二年（六六七）僅隔一年。這說明《續高僧傳》與《後集續高僧傳》在道宣在世之時，已經合併。合併者極可能是道宣本人。

因此，今本《續高僧傳》所收的僧人，上始梁初，下迄唐麟德二年（六六五），其實際人數多於《續高僧傳序》所說的數字。據卷目統計，麗藏本所收，正傳四百一十四人，附見二百二人；明藏本所收，正傳四百九十三人，附見二百十五人（明藏本較麗藏本增收的人物見《大正藏》本《續高僧傳》卷二十、卷二十二、卷二十三、卷二十四、卷二十五後附）。

《續高僧傳》大體上採用《高僧傳》的分類法，也分爲十科。每科的標題上都加上「篇」字，故又稱十篇：

一、譯經篇（卷一至卷四）。

二、義解篇（卷五至卷十五）。

三、習禪篇（卷十六至卷二十）。

四、明律篇（卷二十一、卷二十二）。
五、護法篇（卷二十三、卷二十四）。
六、感通篇（卷二十五、卷二十六）。
七、遺身篇（卷二十七）。
八、讀誦篇（卷二十八）。
九、興福篇（卷二十九）。
十、雜科聲德篇（卷三十）。

作者認爲，「凡此十條，世罕兼美，今就其尤最者，隨篇擬倫。」（《序》也就是說，根據僧人最突出的德業，將他選編在某一科。並沿承《高僧傳》的軌範，在每科之末設「論」，「搜擢源派，剖析憲章，組（亦作「粗」）織詞令，琢磨行業。」（同上）

《續高僧傳》的科目與《高僧傳》不同的地方在於：將《高僧傳》中的《神異》改爲《感通》，從排列次序的第三位，移至第六位，將《亡身》改爲《遺身》，從排列次序的第六位，移至第七位，將《誦經》改爲《讀誦》，將《經師》、《唱導》合成《雜科聲德》，新增《護法》一科。從篇次而言，這就突出了譯經、義解、習禪、明律、護法五科的地位。從篇題而言，將《亡身》改爲《遺身》，辭句顯得委婉，《誦經》改爲《讀誦》，文題顯得貼切。而改《神異》爲《感通》，合《經師》、《唱導》爲《雜科聲德》，既擴大了一科的範圍，又深化了一科的主題。《續高僧傳》卷二十六《感通篇論》說：「聖人之爲利也，權巧衆途，示威雄以攝生。爲教初信，現光明而授物。情在悟宗。……教敷下士，匪此難弘。先以威權動之，後以言聲導之，轉發信然，所以開萌漸也。」這就點出了對騰虛顯

奇、飛光吐瑞等神力變化以及種種感應事蹟的渲染，與勸引世人奉佛之間的關係。

至於爲何要將《經師》、《唱導》合爲《雜科》，又稱《聲德》。作者解釋說：「利物之廣，在務爲高。忍界所尊，惟聲通解。且自聲之爲傳，其流難焉。……經師爲德，本實以聲樣文，將使聽者神開因聲，以從迴向，頃世皆其旨。」（卷三十《雜科聲德篇論》）也就是說，經師、唱導都是以聲樣文，開悟聽者的，其聲也是一種德行。

而《續高僧傳》所新增的《護法》一科，則旨在「樹已崩之正綱」（《續高僧傳》卷二十四《護法篇論》）這是因爲在佛教的傳佈過程中，雖然它受到歷代王朝中的絕大多數皇帝的膺奉護持，其勢隆隆直上，但也一直存在着與儒、道兩種不同的勢力的矛盾和鬥爭，這種矛盾有時平緩，有時激化。在「普天之下，莫非王土」的封建社會中，皇帝的宗教信仰和思想傾向至關重要。北魏太武帝因敦信道教而焚破經像，坑殺沙門。北周武帝因推重儒術而蕩除寺觀，禁斷佛道。此外，即使在信奉佛教的皇帝中間，也有程度的深淺之分。有的帝王雖然篤好佛法，但有時出於政治、經濟方面的考慮，或者受社會輿論的影響，也會對佛教的活動作出某種限制或規定，如隋煬帝曾令沙門致敬王者，唐高祖曾下詔沙汰僧尼。從南北朝至唐代，帝王還往往召集名儒、沙門、道士辯論三教優劣，尤其是佛道的先後、淺深、同異。在諸如此類涉及佛教命運的時刻，能抗聲對辯，維護佛法的人，便成爲新增的《護法》科收錄的對象。這在北魏有曇無最，北齊有曇顯，北周有靜藹、道安、僧勔，隋有僧猛，唐有明贍、慧乘、智實、法琳、慧藏等。此科的性質與道宣的另一部著作《集古今佛道論衡》是相同的。

《續高僧傳》徵採周富，敘載詳贍，筆力縱放，詞句綺麗，居諸部僧人總傳之首。

作者在書末的後語中說，自梁以後，僧史荒蕪，高行明德，湮沒無紀，使人撫心痛惜。「故當微有操行，可用師模，即須綴筆，更廣其類。」（卷三十）根據這個原則，他對《高僧傳》加以補苴增廣。有《高僧傳》出於「同世相侮」（見序）的緣故，具操行並在《高僧傳》成書之前去世而未被選錄的梁代僧人。如卷五的法申、僧韶、法護、智欣、法令，卷六的慧韶、僧密、曇准、道超、僧喬、慧開等是也；有《高僧傳》由於南北阻隔的原因，未能獲悉的北魏僧人，如卷七的道寵，卷十六的佛陀禪師是也；有《高僧傳》由於知之不詳，僅作附見，而道宣搜得資料，編成正傳的北魏僧人，如卷六的道登，原是《高僧傳》卷八《僧淵傳》的附見，僅有「道登善《涅槃》、《法華》，並爲魏主元宏所重，馳名魏國」十九字，而在道宣書中則近三百字。

在彌補《高僧傳》的缺漏之後，道宣還利用其時天下一統的有利條件，仰託周訪，務盡搜揚，將自梁至唐初的南北僧人中的高行者羅括人書。尤其是《義解篇》，雖爲十篇之一，但卷數達十二卷，佔全書的三分之一還多，載錄僧人最多，其中很多是佛教史上的重要人物。

如卷五的梁揚都莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲、鍾山開善寺智藏，研習《成實》，數講開解，騰譽當時，被稱爲梁代三大法師；卷六的東魏西河石壁谷玄中寺曇鸞，依奉《觀經》，專修淨業，爲後世淨土宗奠定了理論基礎；卷七的陳揚都興皇寺法朗，受學《中論》、《百論》、《十二門論》等，探賾幽微，徵發詞致，使「三論」之學盛傳於江表、河北。東魏鄴下道寵，原在洛陽時從菩提流支受學《十地經論》，在道北教牢宜等四人，而慧光從勒那摩提受同論，在道南教法上等十人，地論學派中的南道、北道二系，當、現兩說自此而起；卷八的隋京師延興寺曇延著《涅槃義疏》十五卷，並《寶性》、《勝鬘》、《仁王》等疏，爲有名的涅槃學者。淨影寺慧遠，師事法上，著疏屬詞，其《大乘義章》十四卷，被譽爲「佛法綱要盡於此焉」；卷九的隋相州空演寺靈裕，拔思胸襟，理

相兼通，著《佛法東行記》、《譯經體式》、《齊代三寶記》、《僧制》及疏記論序等五十餘種，馳名一代。大興善道場僧粲，工難問，善博尋，著有《十種大乘論》等，爲隋代佛教義學二十五衆的第一摩訶衍匠；卷十的隋彭城崇聖道場靖嵩，精融《攝論》、《俱舍》二部，所撰章疏，大行於世；卷十一的唐京師延興寺吉藏是三論宗的創始人，等等。

此外，《譯經篇》中的菩提流支、真諦（以上卷一）、彥琮（卷二）、玄奘（卷四）；《習禪篇》中的菩提達摩（「摩」又作「磨」）、僧可（一作「慧可」）、僧稠、信行（以上卷十六）、慧思、智顗（以上卷十七）、灌頂（卷十九）、道綽（卷二十）；《明律篇》中的慧光、洪遵（以上卷二十一）、智首、法礪（以上卷二十二）；《感通篇》中的法順及附見智儼（以上卷二十五）等，或是譯經大師，或是一科名匠，或是一宗祖師，對佛教的發展起過重要的作用。他們有代表性，有影響力，佛教義學的演進和繁榮與他們的活動是分不開的。其中有的僧人是作者著書時仍在世而被遴選人列的，如卷三的慧淨，傳稱「今春秋六十有八，聲聞轉高，心疾時動。」雖說慧淨有病，但當時還活着。又如卷十五的慧休，傳稱「至今十九年中，春秋九十有八，見住慈潤（寺），爽健如前。」雖然所載的在世的高僧僅數人，但已打破了《高僧傳》不錄生存之人的舊例。

《續高僧傳》不僅搜集的僧人面廣，而且由於作者鈎稽考索，敘載也十分詳悉。每傳的平均字數，爲諸部僧人總傳中最多的，不少傳記有數千字，如彥琮、慧淨、靈裕、僧稠、慧思、智顗等傳，最長的是玄奘傳，約二萬字。這在不將句逗算字數的古代，是相當長的。作者吸取了《名僧傳》寫作的長處，在傳記中既記僧人的生平履歷，又記他的學識著述，從而形成了《續高僧傳》內容上的一大優點。如：

東晉釋道安曾在《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》中，對自後漢開始的譯經事業進行總結，詳梵典之難易，

詮譯人之得失，提出了著名的「五失本」（五種不合胡本佛經軌式，然而於意無礙的變通譯法）、「三不易」（三種不易傳譯的情況）的譯經理論（載《出三藏記集》卷八），對後世的佛典傳譯產生了很大的影響。隋東都上林園翻經館沙門彥琮，久參譯事，妙體梵文，前後譯經二十三部一百許卷，並將《舍利瑞應圖經》、《國家祥瑞錄》，從漢文譯成梵文，使傳天竺。他對道安的譯經理論十分推崇，曾撰《辯正論》評論「五失本」、「三不易」之說，又根據自己的譯經實踐，對翻譯的體式進行了深入的探討。這部重要的有關翻譯理論的專著已不傳於世，但由於《續高僧傳》在《彥琮傳》中長段轉錄了該書的主要論點，纔使它避免湮沒。於中可知，彥琮在論中曾從十方面對道安的理論進行補充：「安（道安）之所述，大啓玄門，其間曲細，猶或未盡。更憑正文，助光遺迹，粗開要例，則有十條字聲。一句韻，二問答，三名義，四經論，五歌頌，六咒功，七品題，八專業，九異本，十名疎其相。」（卷二）他主張直譯，譯文樸質信達，以求符合原旨：「意者寧貴樸而近理，不用巧而背源。儻見淳質，請勿嫌怪。」（同上）特別是論述譯師應具德才的「八備」之說，實爲翻譯理論中的卓見高識：「誠心愛法，志願益人，不憚久時，其備一也；將踐覺場，先牢戒足，不染譏惡，其備二也；筌曉三藏，義貫兩乘，不苦暗滯，其備三也；旁涉墳史，工綴典詞，不過魯拙，其備四也；襟抱平恕，器量虛融，不好專執，其備五也；沈（又作「耽」）於道術，澹於名利，不欲高衒，其備六也；要識梵言，乃閑正譯，不墜彼學，其備七也；薄閱《蒼》、《雅》，粗諳篆隸，不昧此文，其備八也。八者備矣，方是得人。」（同上）

又如，北周長安崇華寺沙門慧善，幼年出家，善法勝的《阿毗曇心論》。他曾寫過一部書，名《散花論》。此書亦已不存，光從書名看也難以揣度究竟講的是什麼。幸賴《續高僧傳》卷八本傳中有這樣一段記載：「善（慧善）以《大智度論》每引小乘相證成義，故依文次第，散釋精理，譬諸星月助朗太陽，猶如衆花繽紛而散

亂，故著斯文名《散花論》也。」讀後方悟《散花論》原是順依《大智度論》的次第，有選擇地闡釋其中的一些重要論點的書。

再如，被後人推爲禪宗東土始祖的菩提達摩，在世時並無多大聲望，所以他的事蹟流傳到唐初也不多。《續高僧傳》本傳只是說，他是南天竺婆羅門種。初達宋（劉宋）境南越，末又北度至魏（北魏），隨其所止，誨以禪教。「於時合國盛弘講授，乍聞定法，多生譏謗。」弟子見於本傳的僅有道育、慧可，見於他書的也不過僧副、曇林、尼總持三人而已。然而，達摩的禪法經幾代的傳授，漸流天下，六祖慧能以後，更演成一大宗派。隨着禪宗勢力的興盛，有關達摩的言論和事蹟被大量地編述出來，與他的原始面貌相距甚遠。而據《續高僧傳》的記載，達摩之學是「二人四行」的禪法。「二人」是指「理人」和「行人」。「藉教悟宗，深信含生同一真性，客塵障故，令捨僞歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無爲，名理人也。」（卷十六頁下）「理人」屬於教理的思考，「行人」屬於禪法的修持，包括「四行」，即報怨行、隨緣行、無所求行、稱法行。傳中並有解說。道宣撰書之時，禪宗尚未真正形成宗派，傳法定宗之爭也未露端倪，而且所錄出自與達摩有接觸的曇林（一作「琳」）的《略辨大乘人道四行》，這就顯得可信，而接近於事實。

與傳記本文敘載之詳贍相輝映的是，《續高僧傳》各篇之論，撮示一科指歸，溯沿佛學源流，評議人物史事，內容也相當豐富。如《明律篇論》中，作者認爲律藏初通東夏時，薩婆多部的《十誦律》弘持最廣。曇無德部的《四分律》雖然翻在姚秦，但創敷於北魏，自此之後，逐漸轉盛，「今則混一唐統，普行《四分》之宗。」（卷二十二）這中間是怎樣發展過來的呢？作者寫道：「自初開律，釋師號法聰，元魏孝文北臺揚緒，口以傳授，時所榮之。沙門道覆，即紹聰（法聰）緒，續疏六卷，但是長科，至於義舉，未聞於世。……魏末齊初，慧光宅

世，宗匠跋陀（佛陀扇多），師表弘理，再造文疏，廣分衢術，學聲學望，連布若雲峰。行光德光，榮曜齊日月。每一披閱，坐列千僧，競鼓清言，人分異辯，勒成卷帙，通號命家。……有雲（道雲）、暉（道暉）、顯（法顯）三宗律師，躡踵傳燈，各題聲教。雲（道雲）則命初作疏九卷，被時流演，門人備高東夏。暉（道暉）次出疏，略雲（道雲）二軸（即七卷），要約誠美，蹊徑少乖。得在略文，失於開授。……汾陽法顯，眄視兩家（指道雲、道暉），更開甍穴，製作抄疏，不減於前。彈糺覈於律文，是非格於事相，存乎專附，頗滯幽通，化行並塞，故其然也。其餘律匠，理（洪理）、洪（道洪）、隱（曇隱）、樂（道樂）、遵（洪遵）、深、誕等，或陶冶鄭魏，或開疆燕趙，或導達周秦，或揚塵齊魯，莫不同師雲（道雲）之術，齊駕當時。雖出鈔記，略可言矣。而遵（洪遵）開業關中，盛宗帝里，經律雙授，其功可高。……智首律師講授，宗系誠廣，探索彌深。」（卷二十二）道宣即是智首的弟子，他繼承智首的遺範，廣事弘揚，創立了依奉《四分律》的南山律宗。故傳中對律學淵源，自北至南，記叙特詳。

類似這樣有關佛學的某一領域漸進嬗變的歷史蹤跡，以及相關情況的論述，也見之於其他各篇之論，文多不載。這些綜貫一科內容的「論」，不僅筆鋒馳騁，論列縱橫，而且文詞錦綉，具有濃鬱的文學色彩。

（陳士強）

古今譯經圖紀

〔唐〕靖　邁

《古今譯經圖紀》，又名《大唐古今譯經圖紀》、《譯經圖紀》、《圖紀》，或《靖邁錄》，四卷。唐靖邁撰，約成於麟德元年（六六四）或次年。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

靖邁，梓潼（今屬四川）人。唐貞觀（六二七——六四九）中，玄奘從印度取經歸國，敕選諳練經論、爲時尊尚者參與譯經，靖邁就是選中的十一人之一。居慈恩寺，與普光寺棲玄、廣福寺明濬、會昌寺辯機、終南山豐德寺道宣，同執筆綴文，譯《本事經》七卷。後與神昉筆受於玉華宮及慈恩寺翻經院。著有《能斷金剛般若疏》二卷、《般若心經疏》一卷、《勝鬘經疏》一卷、《藥師經疏》一卷、《菩薩藏經疏》十卷、《稱讚淨土經疏》一卷、《佛地論疏》六卷、《掌珍論疏》二卷（以上據日本平祚撰的《法相宗章疏》）、《十一面經疏》一卷、《天請正理論疏》一卷（以上據日本藏俊撰的《注進法相宗章疏》）、《十輪經疏》八卷、《彌勒成佛經疏》一卷、《天請問經疏》一卷（以上據日本永超撰的《東域傳燈目錄》）。這些章疏除《般若心經疏》見存以外，其餘的均亡佚。《宋高僧傳》卷四有傳。

《古今譯經圖紀》是根據唐長安大慈恩寺翻經院爲歷代佛經翻譯家圖像配寫的題記編集的佛經目錄。全書共記敘後漢至唐初的佛經翻譯家一百十五人，其中除個別（如後漢的安玄、西晉的聶道真等）是居士以外，絕大多數是僧人。

卷一：（一）後漢。記迦葉摩騰等十一人，末附失譯經一百二十三部一百四十八卷；（二）曹魏。記曇柯迦羅等四人；（三）孫吳。記支謙等五人，末附失譯經一百一十部二百九十一卷。

卷二：（一）西晉。記竺曇摩羅察（即「竺法護」）等九人，末附失譯經八部十五卷；（二）東晉。記帛尸梨蜜多羅等十五人，末附失譯經五十二部五十六卷。

卷三：（一）苻秦。記僧伽跋澄等六人；（二）姚秦。記鳩摩羅什等五人；（三）西秦。記法堅一人；（四）北魏。記曇覺、曇曜、吉迦夜三人；（五）北涼。記曇摩讖（一作「曇無讖」）等八人，末附失譯經五部一十七卷；（六）劉宋。記佛陀什等十八人。

卷四：（一）蕭齊。記僧伽跋陀羅等八人；（二）南魏。記菩提流支等五人；（三）蕭梁。記曼陀羅、僧伽婆羅、波羅末陀（即「真諦」）三人；（四）東魏。記般若留支一人；（五）高齊（即北齊）。記那連提耶舍、萬天懿二人；（六）陳。記月婆首那、須菩提二人；（七）北周。記攘那跋陀羅等四人；（八）隋。記法智、毗尼多流支、達摩笈多三人；（九）唐。記波羅頗迦羅、玄奘二人。

由於《古今譯經圖紀》起初是爲一幅一幅的圖像配寫的人物小傳，輯綴成書以後，便形成了既不同於一般僧傳，又不同於一般經錄的獨特風格。一般僧傳詳於記錄人物的活動行跡，而對所譯的經典只是舉其部份，說個總數而已。而《圖紀》對人物的生平事蹟着墨不多，敘說十分簡略，而對他的譯典則不厭其多，一一

具列。從這點上來說，它具有經錄的特徵。與一般經錄相比，《古今譯經圖紀》的形式與經錄中的「代錄」比較接近，然而又有以下特異之處：

一、一般經錄的代錄有序言，而此書除在後漢譯師小傳的開頭有僞書《漢法本內傳》的一段抄文以外，其他各代譯師小傳前只出朝代、帝姓、都城，並以此爲小標題。如「西晉司馬氏都洛陽」、「秦苻氏都長安」、「南魏元氏都洛陽」等，沒有序、敘論一類的前言。

二、一般經錄的代錄，有一個朝代傳譯僧俗和出經部卷的統計數，而此書無之。

三、一般經錄的代錄既收譯典譯人，也有漢地著述及撰者（多少不一），而此書純收譯典譯人。

四、一般經錄的代錄先列一個譯師的譯典，然後敘述他的傳略，而此書正好相反，先敘譯師傳略，後出譯典。

《古今譯經圖紀》取材於隋費長房的《歷代三寶紀》，除全書最後三人，即隋代的達摩笈多、唐代的波羅頗迦羅和玄奘之外，其餘的譯人小傳基本上都是根據《歷代三寶紀》約寫的（凡有關翻譯風格的評語大多保留）。每個譯人的出典名稱和卷數，以及各朝失譯經目，也都抄自《歷代三寶紀》，只是省略了原有的小註。

由於靖邁當時並沒有看到唐道宣的《大唐內典錄》，故有關全書最後三人的記載，兩書略有不同。

關於達摩笈多，《大唐內典錄》卷五寫道：「仁壽之末，崛多（指達摩崛多）以緣他事流擯東越，笈多乘機專掌傳譯。大業三年，東都伊始，煬帝於洛水南汭天津橋左（宋元明本作「右」），置上林園翻經館，遂移京師舊侶於新邑翻經，笈多相從羈縻而已。」文中沒有介紹達摩笈多的身世，也沒有對他的譯文作出評價。

而《古今譯經圖紀》卷四則說：「沙門達摩笈多，隋言法密，南賢豆國人。雖學年慕道落彩，冠字之暮戒

具，尋師遍歷大小乘國，聞見既廣，藝術尤多。遂發大心，遊方利物，凡所至國，唯以講說爲懷。暨開皇十年來居瓜州，文帝延入京寺，至止未久，大通隋言。敕於大興善寺譯《無所有菩薩經》四卷、《護國菩薩經》二卷、《佛華嚴入如來不思議境界經》二卷、《大集譬喻王經》二卷、《東方最勝燈王如來經》一卷、《移識經》二卷、《大乘三聚懺悔經》一卷、《大方等大雲請雨經》一卷〔案：上述八部，《內典錄》均列在闍那崛多的名下〕義理允正，稱經微旨。……至煬帝定鼎東都，敬重隆篤，復於上林園內置翻經館，譯《法炬陀羅尼經》二十卷〔案：此經，《內典錄》也列在闍那崛多的名下，以下尚有九部譯典，兩書同載，今略〕……從開皇十年至大業末歲，譯經一十八部合八十一卷。並文義清素，華質顯正。沙門彥琮、行矩等筆受。」

關於波羅頗迦羅，《大唐內典錄》卷五作「波羅頗蜜多」，簡單地介紹說：「西天竺國沙門波羅頗蜜多，唐言光智，以貞觀初年，賫梵葉本，至止京輦。」而《古今譯經圖紀》則稍詳：「沙門波羅頗迦羅，唐言作明知識，或云波頗，此云光智，中印度人，剎帝利種。識度通敏，器宇冲邃，博窮內外，研精大小。誓傳法化，不憚艱危，遠涉葱河，來居於此。以貞觀元年，敕於大興善寺譯《寶星經》一部七卷、《般若燈論》一部十五卷、《大莊嚴論》一部十三卷。凡三部合三十五卷。

關於玄奘，《大唐內典錄》卷五記載玄奘的譯經連同《大唐西域記》十二卷在內，只有「六十七部一千三百四十四卷」，而《古今譯經圖紀》卷四所載，「除《西域記》，總七十五部一千三百三十五卷。」這個數字不僅與唐靜泰《大唐東京大敬愛寺一切經論目序》所說的相一致，也爲後來的唐智昇作的《開元釋教錄》所採用。

有關《古今譯經圖紀》的續作有：唐智昇的《續古今譯經圖紀》一卷（今存）。（陳士強）

俱舍論記

〔唐〕普　光

《俱舍論記》，又稱《俱舍論光記》、《光記》，三十卷。唐普光撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

普光，籍貫、生卒年均不詳。他資性明敏，師事玄奘於慈恩寺，精苦恪勤，聞少證多，玄奘默許之。人稱「大乘光」。自貞觀十九年（六四五），玄奘首創譯場，至麟德元年（六六四），終於玉華宮，前後二十載，出經七十五部一三三五卷，大都爲普光筆受。永徽五年（六五四），玄奘譯出《俱舍論》，首先密授普光。普光因此撰《俱舍論記》三十卷，詳解之，是爲《俱舍論》三大疏之一。後由弟子圓暉爲之略作十卷，俱舍論師奉此爲要典。由於普光之俱舍學實際上總集了玄奘所傳，因而被後世公認爲得玄奘之真傳者。普光另著有《俱舍論法宗原》、《百法明門論疏》等。事蹟見《宋高僧傳》卷四、《開元釋教錄》卷八等。

《俱舍論》全稱《阿毗達磨俱舍論》是印度世親造的一部小乘論書，也是《大毗婆沙論》的綱要書。書中反映了當時流行於迦濕彌羅（今克什米爾）的小乘說一切有部關於世界、人生和修行的主要學說，同時也吸收經量部、大衆部的一些觀點。作者世親將廣博繁雜的《大毗婆沙論》壓縮爲界、根、世間、業、隨眠、賢聖、智、

定八品，另又附錄破我品，共成九品，備受大小乘學者之重視。

《俱舍論記》是《俱舍論》的注釋。其主要內容爲：

卷一至卷二：注釋《俱舍論》初品《分別界品》有關說四諦法自體的內容。

卷三至卷七：解釋第二品《分別根品》。先釋二十二根，接着，解釋依緣起道理而叙各法的俱起，此有色法、心法、心所有法及心不相應行法以及諸法緣起所依的六因、四緣。

卷八至卷十二：將第三品《分別世間品》說染法的果（相當於苦諦）中的有情三界、四生、五趣、十二緣起和四食、捨受、斷末摩以及世界的體量、成壞、劫數等內容，詳加疏釋，提出了自己的看法。

卷十三至卷十八：提出《分別業品》染法的親因（相當於集諦的一部份）中所包含的諸業之自性、表業、無表業和各業之雜義等內容，廣徵博引，逐句釋解。

卷十九至卷二十一：詮釋《分別隨眠品》中染法的疏緣（相當於集諦的另一部份）、本煩惱（隨眠）的體性、分類及煩惱的斷滅等。

卷二十二至卷二十五：解釋分別道及賢聖（相當於滅諦）。先從聖道的體性和四諦等內容入手。接着，以人述說聖道的加行、位次、乃至四集、四向等內容的真正含義。

卷二十六至卷二十七：着重解詮《分別智品》中淨法的親因（相當於道諦的一部份）、十智的異同和分別以及分別智所成就的功德等。

卷二十八至卷二十九：解說《分別定品》中淨法的疏緣（相當於道諦的另一部份）。其中包括四靜慮等諸定、四無量等定的功德等內容的疏釋。

卷三十：注釋《俱舍論》附錄《分別破我品》（一說爲《分別入我品》）中有關破反佛教中犢子部和非佛教的數論（一說爲語典學者）、勝論師執著人我爲實在的觀點。

在《俱舍論》的研究上，《俱舍論說》具有不可忽視的地位。若與神泰《俱舍論疏》（原本三十卷，現僅存七卷）、法寶《俱舍論疏》相互對照，則更能明了玄奘傳譯《俱舍論》之釋義。（夏金華）

俱舍論疏

〔唐〕法寶

《俱舍論疏》，略稱《寶疏》，三十卷。唐代法寶撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。法寶，生卒年、籍貫俱不詳。僅知其資性敏利，受業於玄奘。唐高宗永徽五年（六五四），玄奘譯出《俱舍論》，法寶著疏二十卷詳解之。他與同學普光共爲奘門俊杰。後來，又與勝莊等人於東都福先寺、西京西明寺共入義淨之譯場，擔任《金光明最勝王經》第二十部經一一五卷的證義，頗有成績。著作尚有《一乘佛性究竟論》、《大般涅槃經疏》、《釋禪次第法門》、《會空有論》等。事蹟見《宋高僧傳》卷四、《開元釋教錄》卷九等。

法寶的《俱舍論疏》與唐代普光的《俱舍論記》同爲《俱舍論》學者的必修之書，但其觀點與普光《俱舍論記》大異其趣。本書對《俱舍論》分成五門疏釋：

第一初轉法輪時：論述四件事情：(1)確定佛陀成道之日。(2)確定初轉法輪的日子。(3)敘述佛陀從成道至初轉法輪期間的事蹟。(4)對會說不同的現象作出合理解釋。

第二學行次第：論證從初次生起信心，經種種修行到最終得成正果的詳細過程。

第三起教因緣：論述一切教起緣(指一切諸佛爲度脫一切衆生使之成佛)、三乘教起緣(爲求聲聞者轉四諦法輪，爲求緣覺者說十二因緣，爲求大乘者說六波羅蜜)、空有教起緣(爲未種善根、未積福德智慧等者，說諸法有性、有生有滅等義，使之種善根及積集福德智慧，對已種善根、積集福德智慧者，說一切法皆無自性、無生滅、本來寂靜、自性涅槃諸義)、三藏教起緣(爲衆生說經、律、論三藏，使之增上心學、戒學和慧學，入於正法，得正解脫)的因緣和世親撰寫《俱舍論》的因緣。

第四部執前後：敘述在佛涅槃後一百年裏，佛教有龍象、邊鄙、多聞、大德四衆，但「法唯一宗」，百餘年後，因四衆共議「大天五事」(余所誘、無知、猶豫、他令入和道因聲起)而出現分歧，分裂爲上座、大衆二部；第二百年，大衆部又流出一說部、說出世部、鷄胤部、多聞部、說假部、制多山部、西山住部和北山住部八部，兼其本宗，共爲九部，二百餘年裏，上座部仍保持「一味和合」，至三百年初，始分爲說一切有部(又名說因部)，其本宗轉爲雪山部。後來又漸分裂爲十一部。至於各部所執教義歧異紛繁(詳見《俱舍論疏》卷一)，此不贅述。

第五依文解釋：此是全書的重點部份。但其注疏所採取的先後次第與普光《俱舍論記》並無二致，故此不再重復。然而，由於作者法寶原本是研究《涅槃經》的，信守「一闡提」皆得成佛之義，因而常以大乘觀點來看待《俱舍論》，且對法相五性各別之義，有所忌諱。同時不滿於神泰、普光二人關於《俱舍論》的觀點，尤其

對普光的繁瑣解釋，大加排斥，創造了簡潔獨特的「一解爲決」之風格，自成一派，值得重視。

《俱舍論疏》作爲《俱舍論》注疏三大家之一，至今仍有其影響。（夏金華）

因明正理門論述記

〔唐〕神　泰

《因明正理門論述記》，今存三卷。唐神泰撰。原書於唐武宗會昌廢佛後散失不存。清末從日本傳回殘存的三卷，一九二三年由南京支那內學院刊印。

神泰，生卒年不詳。任玄奘譯場證義之職，里籍不詳。初住蒲州普救寺。唐貞觀十九年（六四五）六月起，應詔參與玄奘譯場的譯經工作，任證義之職。顯慶二年（六五七）奉敕住持西明寺。其後又遷蒲州棲嚴寺、大慈恩寺。著有：《俱舍論疏》（與普光、法寶之疏，合稱「俱舍三大疏」）、《攝大乘論疏》、《掌珍論疏》、《觀所緣緣論疏》、《道品章》、《大乘四善根章》、《十二緣起章》等，大多亡佚。初，玄奘於貞觀二十一年（六四七）譯出商羯羅主的《因明入正理論》（簡稱《入論》），於貞觀二十三年（六四九）譯出陳那新因明的代表作《因明正理門論》（簡稱《門論》）。神泰先後爲二論作疏記，是因明唐疏中最早的著作。與神泰同時代的著名思想家呂才評論道：「其有神泰法師、明覺法師等並以神機昭晰，志業兼該，精習群經，多所通悟，皆蒙別敕，追

赴法筵，遂得函文，請益執卷，承旨三藏，既善宣法要妙，盡幽深泰。法師等是以各錄所聞，爲之義疏。」神泰在入譯場之前本來就是神機昭晰，精習群經，多所通悟的大德，又得到玄奘薪傳，他的兩本疏記保留大量玄奘之口義當是情理中事。當然因明作爲一門新鮮學問，衆多弟子儘管同稟玄奘之口傳，各自的理解和引申發揮也難免有分歧，甚至相齟齬。神泰的《因明入正理論疏》早已不存，《因明正理門論述記》(以下簡稱《述記》)殘本是傳世的《門論》唯一疏記，在漢傳因明發展史上有其一席之地。生平事蹟見《大慈恩寺三藏法師傳》卷六和卷八、《開元釋教錄》卷八。

《述記》殘本三卷包括引言和本論兩部份。引言部份解釋「因明」、「正理門論」和「因」的涵義。本論部份解釋《門論》的主要內容能立和似能立，解釋到似能立中的似喻部份，只提到倒合、倒離兩種似喻，以下解釋內容便散佚了。

《述記》的內容特點如下：

一、記錄了一些《門論》和《入論》中沒有的因明理論，這很可能是奘師對因明理論的貢獻，如關於因的涵義。因分二種：一者生因，二者了因。「以解說了因爲主，兼說生因。」就了因中復有三種。一者義因，謂遍(誤爲通)是宗法所作性義。二者言因，立論之者所作性言。三者智因，諸敵論及證義人解前義因及言因。「此之三因並能顯照聲無常，如燈照物故名明也。」

二、對因明理論的難點或要點作出解釋，提供閱讀之便。如對宗過中自語相違過的實例「一切言皆妄」這句話作出詳細解釋。「一切言皆妄」這句話爲什麼會自相矛盾，不熟悉邏輯便不易理解，《述記》詳細地作了解釋。又如今人有謂九句因不涉及第一相遍是宗法性，其實是誤解。《述記》在解釋九句因理論中「宗法

與同品」一句時就闡明此「宗法」就是因法，「宗法者即遍宗法性因也」，就是滿足第一相遍是宗法性之法。再如，今人謂《門論》關於同異品定義未規定要除宗有法，陷人自相矛盾。其實《門論》中有「此中宗法唯取立論及敵論者決定，於同品中有非有等亦復如是」的規定，《述記》對這句話詳加詮釋，揭示其豐富的含義。實際上回答了《門論》關於同、異品概念的使用是除宗有法的。對於「遮詮」的解釋，今人也誤解爲否定命題或否定判斷，《述記》亦作詳細解釋，使人明了了陳那富有特色的亦遮亦詮的概念理論。

三、在解釋因明理論時提供了許多例證，而對《門論》中原有的例證又提供了背景材料，今古沿革等。

四、在講解基本理論時，多處將《門論》和《入論》的新提法加以對照疏通，使人明了《入論》與《門論》在理論上的一致。如在講解幾句因之第一句「同品有、異品亦有」時，指出「同人理論（即《入論》六不定中第一共也」。

《述記》有少數解釋是值得討論的。例如對「宗等多言說能立者，由宗因喻多言辯說他本了義」一句所作解釋，就本能說明能立有二義，只講「一因二喻」爲多言，把宗排除在能立之外。其實，當能立與似能立、能被相對時，能立包括宗、因、喻三言。一因二喻只能算一言。文軌和窺基的疏解也和《述記》相同，這是唐疏的不足。

千多年來，對《門論》的研習，都以半部《述記》爲人門階梯，由於《門論》的後半部更爲難解，故後世研習因明者少有關於《門論》的著述。（鄭偉宏）

因明入正理論疏

〔唐〕文　軌

《因明入正理論疏》，又名《因明入論莊嚴疏》、《因明入正理論莊嚴疏》、《莊嚴疏》、《文軌疏》，三卷。唐文軌撰，撰時不詳。《因明入正理論》（簡稱《入論》）舊疏最初有神泰、靖邁、明覺三家，後來又有文備、文軌和璧公諸作，被窺基的《因明入正理論疏》稱爲古疏。其中以莊嚴寺僧文軌之疏最爲流行。《入論》古疏除《莊嚴疏》外均於晚唐散失不存。《莊嚴疏》原爲三卷。其中第三卷是依據陳那的《因明正理門論》十四過類的內容來疏解《入論》似能破部份，它的殘本在宋初被改題爲《因明論理門十四過類疏》，一九三三年在山西趙城縣霍山廣勝寺的《金藏》中發現。另外，日本也存有《莊嚴疏》第一卷的殘本。南京支那內學院根據日本僧人善珠的《因明入正理論疏明燈鈔》、明詮的《大疏里疏》、藏俊的《大疏鈔》等書所引軌疏之說，訂正殘本第一卷文句，並輯出第一、二卷佚文，再依第三卷殘本補其殘缺，大致恢復了《莊嚴疏》的原貌，爾後，將三卷改爲四卷，題爲《因明入論莊嚴疏》，於一九三四年四月刊行。

文軌，生卒年不詳。玄奘回國譯經，他師從玄奘。《莊嚴疏》自述：「軌以不敏之文，慕道膚淺，幸同入室，時聞指掌，每記之汗簡，書之大帶。」可見，軌疏之中記錄了玄奘的許多口義。比它晚出的窺基《大疏》中有許

多解釋是與它一致的。

《莊嚴疏》主要觀點如下：

一、關於因明的功用。針對當時學者「立義非宗，難無定例，不崇因明之大典」，在論辯中「但以語後者優，不以理前者爲正」的弊病，概括了新因明論式的功用：「豈若因明總攝諸論，可以權衡立破，可以楷定正邪，可以褒貶是非，可以鑒照現比。」

二、關於對初頌的解釋。陳那新因明的內容「義開八門，合爲兩悟」，用八門二悟來概括因明的全部內容。指出初頌前兩句「能立與能破，及似唯悟他」，其中的「及似」二字該上立破，故有四門」。意思是前兩句應讀作「能立與能破及似，唯悟他」。悟他門包括能立、能破、似能立、似能破。能立與能破作爲正確的證明和反駁是可以開啓敵方的智慧的，但是似能立和似能破是錯誤的證明和反駁，爲什麼也算作悟他門呢？「夫立破之興在於言論，言論既起，邪正可分。分在於言，理非自悟。言申立破，明是爲他，雖復正似不同，發言皆爲濟物，故此四義，合爲悟他。」同樣，初頌後二句「及似二字，該上現比，亦有四門」。意思是說後二句也應讀作「現量與比量及似，唯自悟」。正確的現量（感性知識）和比量（推理知識）是爲了使自己開悟的，錯誤的現量和比量沒有這種功用，爲什麼也歸入自悟門呢？「雖復正似有殊，內鑒皆爲曉己，故此四門，合爲自悟。」似現量和似比量儘管起不到這種功用，但它們的目的是爲了曉己，故仍列爲自悟門。

三、關於六因。把因分爲生因和了因兩種。「一生因，如種生芽等。二了因，如燈熠照物等。」生因、了因各開爲三，合爲六因。生因有三：一言生因，二智生因，三義了因。了因有三：一智了因，二言了因，三義了因。言（言詞）、義（意義）、智（知識）三方面又各有能引生和能了解的功用，其中以言生因和智了因爲上。

四、關於新、古因明「因三相」原理之差別。「陳那以前諸師亦有立三相者，然釋言，相者體也。三體不同，故言三相。」二者的第一相遍是宗法性相同，「後之二相俱以有法爲體」，如以同喻依瓶等爲第二相同品定有性，以異喻依虛空等爲體，作爲第三相異品遍無性。

五、關於同品、異品的定義。同品、異品是因明中最重要的基本概念。在所存唐疏中《莊嚴疏》是最早明確規定同、異品必須除宗有法的，例如在「聲無常」宗中，同品瓶等必須把宗有法聲排除在外，這是論辯的需要。在陳那《門論》的九句因中，隱含了這一規定，但沒有直截了當地加以陳述。《莊嚴疏》則明言：「除宗以外一切有法俱名義品，不得名同。若彼義品有所立法與宗所立法均等者，如此義品方得名同。」同樣明確闡述：「除宗以外一切有法皆名爲處，處即是品。若於是有法品處但無所立宗中能別，即名異品。」

六、用因同品概念來解釋同法喻。對於《入論》「若於是處顯因同品決定有性」一句，今人有兩種不同理解，一是把因與同品二字斷開，二是因同品三字連續。《莊嚴疏》最先採用了第二種讀法，明確解釋此處同品非宗同品而是因同品：「同品謂與此因相似，非謂宗同名同品也。」這樣全句意爲因同品決定有所立法。晚出的窺基《大疏》亦作此解釋，這說明《大疏》即使非從《莊嚴疏》，亦必同稟玄奘。

七、關於三種比量理論的運用。玄奘在印度時運用三種比量理論最爲純熟，代表了印度當時的最高水平。《莊嚴疏》中運用自比量、他比量、共比量的理論來解釋過失，當是記錄玄奘的口義。

八、關於陳那遮詮的概念理論。表詮和遮遮是講概念而不是表達否定命題或否定判斷。「名言但詮青之共相，不詮自相，以青自相離名言故。若詮青共相，要遮黃等方顯此青，謂非非青，故名之爲青。若不遮非青，喚青應曰黃等。故一切名欲取諸法，要遮餘詮此，無有不遮而顯法也。」

《莊嚴疏》在漢傳因明發展史上其地位雖不如《大疏》重要，仍不失爲一本較有影響的著作，它保留了奘師的大量口義，起到了承前啓後的橋樑作用。（鄭偉宏）

華嚴經內章門等雜孔目章

〔唐〕智　儼

《華嚴經內章門等雜孔目章》，又稱《華嚴經雜孔目章》、《華嚴孔目章》、《孔目章》，四卷。唐代智儼著。通行本有《大正藏》本等。

智儼（六〇二——六六八），天水（今甘肅省天水地區）人。十二歲隨杜順到終南山至相寺出家。杜順將他托給達法師培養。在至相寺，二位梵僧教他學梵語，十分精通。十四歲，從曇遷弟子法常聽《攝大乘論》、辨法師曾試問智儼，感嘆其學識出衆。二十歲受具足戒，習《四分》、《八犍度》、《成實》、《十地》、《涅槃》等經律論。因感到佛教的經典和學說太多，難以通學，故在經藏前立誓要專學一門，信手拈取而得《華嚴經》，始得鑽研，後從至相寺智正法師聽受《華嚴經》。後又遍覽藏經，尋求釋義，得慧光的文疏，悟得別教一乘無盡緣起要旨。後得異僧指點，謂汝欲解一乘三法，宜深究「十地」中的「六相」之義。於是研核不已，大有啓發。二十七歲時作《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》（略稱《華嚴搜玄記》）十卷，以釋《華嚴》文旨。因曾居至

相寺。時稱「至相大師」。晚年住雲華寺，講《華嚴》宗風大振，又稱「雲華尊者」，用華嚴教義重新組織止觀，提倡教觀並重，創立「五教」說。從他起，構成華嚴思想體系，其最主要的思想爲「十玄緣起」。所撰經論的義疏一共有二十餘部，章句簡略，解釋新奇，但很多已失傳，現存有：《華嚴孔目章》四卷、《華嚴五十要問答》二卷、《華嚴經搜玄分齊通智方軌》十卷、《華嚴一乘十玄門》一卷、《金剛般若經略疏》二卷等。弟子著名的有法藏、懷齊、義湘等。其中得其真傳而發揚光大者爲法藏，義湘爲海東朝鮮華嚴宗始祖。生平事蹟見《續高僧傳》卷二十五、《華嚴經傳記》卷三、《法界五祖略記》等。

《華嚴孔目章》是對東晉佛陀跋陀羅所譯《華嚴經》（又稱《晉譯華嚴》、《六十華嚴》）進行論釋的一部書。書中將佛教學說制爲小教、始教、終教、頓教、圓教等五教。

認爲華嚴經教理最高，屬於圓教。這種觀點被其弟子法藏繼承，成爲華嚴宗五教判教理論的基礎。

本書將《晉譯華嚴》分成一百四十四章，並對之進行了解釋。其中較重要的有卷一的教分分齊義，一乘三乘義、因果、唯識、入佛境界等章，卷二的發菩提心、真如、一乘法海等章，卷三的十地、轉依、緣起等章，卷四的往生義、性起、迴心、融合一本義等章。主要內容有：

一、「五教」說。佛經的經義內容可以分爲人、法、理、事、義、文、解、行、因、果十門，即十個類別，因其旨趣有深淺闊狹不同，因此，由此形成的各教派也有不同的差別，所以他說，「依教有五位，差別不同」（卷一），這五類差別，即是五教判教的基礎。

（一）小教。指小乘教，爲《阿含經》等所說。此教雖然懂得萬物是因緣（原因、條件）和合而生，但是還不懂得萬物都是性空的道理。也就是說，只說人空，不明法空，縱然少說法空，也不甚明顯。

（二）空教。指大乘始教。認爲萬物都是因緣和合而生，沒有絶對的、真實的、永恒的實體，是徹底空的。分空始教和相始教，前者爲《般若經》等所説，主要顯示一切諸法皆空之理。後者爲《解深密經》等所説，主張真如凝然常恒不變。

（三）終教。指大乘終教。爲《楞嚴經》、《密嚴經》、《如來藏經》等所説，認爲萬物既是徹底空的，同時又有虛幻形相的存在，真空與幻有兩者互不矛盾。

（四）頓教。指大乘頓教。爲《維摩經》等所説，主張空和有互相奪除，共同泯滅。離言離相，頓解頓成，一念不生即名爲佛。

（五）圓教。指一乘圓教。爲《華嚴經》所説。主張森然羅列的萬物是宇宙真實本體的體現，由於本體是同一的，因此，現象和現象都是相即相入的，也就是「一切即一」、「一即一切」的關係。人們只要滅盡妄情，就能顯露本體，呈現和把握萬物間的重重無盡的關係。

二、「性起」説。根據《華嚴經》的「一即多」、「多即一」圓融思想，提出真理内在於現實事物之中，「無明」即是「真如」，「真如」即是「無明」。

華嚴一家所立判教的五教義，在智儼的撰述中還没有具體成熟。《華嚴孔目章》已經有「依教有五位差別不同」等語，然而關於五教的名目，也還没有固定，並且也没成明確的教相判釋。直到他的後繼法藏的著述中才有了完備組織。

有關本書的注疏有：宋代師會《焚薪》二卷、《復古記》三卷、希迪《集成記》六卷、日本尊玄《鈔》八卷、凝然《發悟記》十八卷、賢道《十地章略箋》一卷、經歷《唯識章辨義》一卷、幻成《講義》十卷、智雄《聽記》一卷

等。（朱　鋒）

法苑珠林

〔唐〕道　世

《法苑珠林》，一百卷。唐道世撰，成於總章元年（六六八）。通行本有：《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《麗藏》本、《大正藏》本、《頻伽藏》本等。

道世（？——六八三），字玄惲。時人爲避唐太宗同名（世字），故通常用字「玄惲」相稱。他俗姓韓，原籍伊闕（治所在今河南伊川西南），祖代因官徙居長安。年十二歲出家於青龍寺，研核律部，鑽尋書籍，譽馳三輔。唐顯慶（六五六——六六一）年間，應詔參與玄奘譯經，後又奉詔與道宣律師同住西明寺，弘揚律宗。見存的著作尚有：《諸經要集》二十卷、《毗尼討要》六卷，已佚的有：《大小乘禪門觀》十卷、《受戒儀式》四卷、《禮佛儀式》二卷、《大乘略止觀》一卷、《辨僞顯真論》一卷、《敬福論》三卷、《四分律尼鈔》五卷、《金鋼般若集注》三卷。生平事蹟見唐道宣《大唐內典錄》卷五、北宋贊寧《宋高僧傳》卷四以及《法苑珠林》卷一百等。

《法苑珠林》是一部大型的佛教類書。它總括佛藏經典，旁摭世間墳籍，卷帙繁多而事理淹博。不僅分門別類地介紹了佛教的各項教理和一般知識，如佛教的時空觀念、宇宙圖式、善惡說教、聖凡分類、戒律禪

觀、神通咒語、史跡經典、法數名相(即名詞術語)、寺塔器物、音樂圖像、儀禮行止、衛生保健等等，而且根據大乘佛教「世間與出世間不二」、住世以證得「涅槃」的精神，廣泛地討論了人世間的各種社會現象和倫理是非。全書分爲一百篇，始《劫量篇》終《傳記篇》各篇內又分若干部(有的還在「部」以下再分細類)，凡是摘錄的佛典和俗書的原文均標注出處。各篇大意如下：

一、劫量篇(卷一)。說「劫者，蓋是紀時之名，猶年號耳。」一小劫名「一劫」(有一千六百七十九萬八千年)，二十個小劫爲一中劫(有三億三千五百九十六萬年)，歷成、住、壞、空四個中劫爲一大劫(有十二億四千三百八十四萬年)，爲一期世界始末的年數。此爲佛教的歷史周期說。

二、三界篇(卷二、卷三)。說世界由欲界、色界、無色界構成。此三界都是凡夫生死往來的境界。三界的中心是須彌山，四周環海，海中有「四大部洲」，自須彌山腰依次向上爲諸天。此爲佛教的宇宙結構圖式。

三、日月篇(卷四)。說日月星宿的運行，雷電雲雨的發生。

四、六道篇(卷五至卷七)。說三界衆生因生前善惡業力的不同而於死後分別轉爲天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六類。

五、千佛篇(卷八至卷十二)。說釋迦牟尼以前的諸佛，釋迦成佛的始末，以及涅槃後弟子對「經、律、論」三藏的結集等。

六、敬佛篇(卷十三至卷十七)。說念誦阿彌陀佛名號能往生西方極樂淨土，信敬彌勒佛能上生兜率天宮。

七、敬法篇(卷十七、卷十八)。說誦經解文，弘揚教法的功德。

八、敬僧篇（卷十九）。說禮敬僧人的功德。
九、致敬篇（卷二十）。說禮拜十方諸佛的功能和儀式。
十、福田篇（卷二十一）。說施福於人的利益。
十一、歸信篇（卷二十一）。說歸信佛法的重要。
十二、士女篇（卷二十一）。說俗男俗女的種種放逸行爲。
十三、入道篇（卷二十二）。說出家學道意義和落髮儀式。
十四、慚愧篇（卷二十三）。說慚愧乃是善性的表現，「慚者自不作惡，愧者不教他造。」
十五、奬導篇（卷二十三）。說：「居家如牢獄，妻子如枷鎖，財物如重擔，親戚如怨家」，勇猛修行，其福最大。
十六、說聽篇（卷二十三、卷二十四）。說佛教講經說法的儀式與意義。
十七、見解篇（卷二十五）。說釋迦牟尼衆弟子的不同專長。
十八、宿命篇（卷二十六）。說衆生有追憶前世行爲的本性。
十九、至誠篇（卷二十七）。說精誠求道，必獲果報。
二十、神異篇（卷二十八）。說神異靈跡在佛教傳播過程中的重要作用。
二十一、感通篇（卷二十九）。記唐代玄奘法師、王玄策、西行印度時，所見到的佛教聖跡。
二十二、住持篇（卷三十）。說佛教護持者應當充備的德行。
二十三、潛遁篇（卷三十一）。說隱遁高行之事。

二十四、妖怪篇（卷三十一）。說妖魅鬼怪之事。

二十五、變化篇（卷三十二）。說神變詭化之事。

二十六、眠夢篇（卷三十二）。說睡夢皆由心識變動。究其內容可分四種：即四大不和夢、先見夢、天人夢、想夢四種；究其性質可分爲：善心發動的善夢、惡心發動人不善夢，重視日常事物的無記夢（既非善也非惡的夢）三類。

二十七、興福篇（卷三十三）。說興福的種類有營造寺塔、圖寫佛像、供養僧人、種植樹木、造渡船、架橋樑、施藥救病、挖井、造浴池和廁所等。

二十八、攝念篇（卷三十四）。說制馭亂念的方法。

二十九、發願篇（卷三十四）。說修行者發誓立願的內容。

三十、法服篇（卷三十五）。說僧人爲何要穿袈裟。

三十一、然（燃）燈篇（卷三十五）。說在佛像前爲何要燃燈。

三十二、懸幡篇（卷三十六）。說寺塔裏爲何要懸幡。

三十三、華香篇（卷三十六）。說爲何要在佛像前供花燒香。

三十四、唄贊篇（卷三十六）。介紹佛教音樂——「唄贊」。

三十五、敬塔篇（卷三十七、卷三十八）。說佛塔的由來，建塔的規制，繞塔三匝的敬意，故塔的修治與管理等。

三十六、伽藍篇（卷三十九）。說佛寺（即「伽藍」）的由來、士女入寺禮拜的儀式。

三十七、舍利篇（卷四十）。說釋迦牟尼涅槃後，八國起塔供養佛舍利（遺體火化後結成的珠狀結晶體）的情況。

三十八、供養篇（卷四十一）。說佛教的供養對象（佛菩薩、僧人、父母、師長等）以及要求。

三十九、受請篇（卷四十一、卷四十二）。說施主設食請僧的冥福利益，以及僧人受食的具體規則。

四十、輪王篇（卷四十三）。說阿育王等轉輪聖王（古印度對能以勇武統一天下，以仁慈教化臣民的國王的尊稱）的德行。

四十一、君臣篇（卷四十四）。說國王在護持佛法方面所起的舉足輕重的作用，以及應有的德行。

四十二、納諫篇（卷四十五）。說君主須納正諫之言，「直言者，德之本；納受者，行之原。」

四十三、審察篇（卷四十五）。說君子須審察是非，增長慧力。

四十四、思慎篇（卷四十六）。說君子須慎防過，緘口息慮。

四十五、儉約篇（卷四十六）。說君子須儉約知足。

四十六、懲過篇（卷四十七）。說「意爲業本，身口由發」，要防止身犯惡行，口出惡言，須先淨意念。

四十七、和順篇（卷四十七）。說性情和柔，賢愚同附；性情貪戾，衆叛親離。

四十八、誡勵篇（卷四十八）。說佛教有關「諸惡莫作，諸善奉行」的各條教誡。

四十九、忠孝篇（卷四十九）。說「入朝輔主，立志存忠；居家事親，敬誠孝終」的意義。

五十、不孝篇（卷四十九）。說對父母不養不孝、行逆行乖的人，必將墜入地獄，累劫受苦。

五十一、報恩篇（卷五十）。說知恩報恩的必要。

五十二、背恩篇（卷五十）。說背恩棄義的可恥。

五十三、善友篇（卷五十一）。說結交德友，熏習成哲。

五十四、惡友篇（卷五十一）。說結交惡友，自損損人。

五十五、擇交篇（卷五十一）。說「善知識者，不得暫離；惡知識者，不得暫近」。

五十六、眷屬篇（卷五十二）。說恩愛眷情的空幻。

五十七、校量篇（卷五十二）。說「德有隱顯，行有淺深」，「若不校量，罕知優劣。」

五十八、機辯篇（卷五十三）。記馬鳴、龍樹、舍利弗、阿難等與外道機巧對辯的故事。

五十九、愚戇篇（卷五十三）。記愚痴者打蚊、打蠅、救月、妬影、分衣、造樓、磨刀、賣香、賭餅、畏婦、揜米、效鴟、怖樹等寓言故事。

六十、詐僞篇（卷五十四）。記狡詐者外親內奸、欺誑詐騙的種種故事。

六十一、惰慢篇（卷五十四）。說人之所以不得道，是由於心神昏惑。而心神昏惑，是由於三事侵擾：「一則勢利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘脂肥濃。」

六十二、破邪篇（卷五十五）。前部份說佛經中有關挫外道、杜異見的故事；後部份下分：辨聖真僞、邪正相翻、妄傳邪教、妖惑亂衆、道教敬佛、捨邪歸正六節，全面排擊道教。此篇爲護教專論。

六十三、富貴篇（卷五十六），說富貴乃是前世行善，特別是慷慨施捨所致的果報。

六十四、貧賤篇（卷五十六）。說貧賤乃是前世作惡，特別是慳貪不肯施捨所致的果報。

六十五、債負篇（卷五十七）。說因果報應猶如負債與還債，「或有現負現報，或有現負次報，或有現負後

報」。

六十六、諍訟篇（卷五十七）。說「慈言一發，則人天含笑，鄙語一彰，則幽顯皆瞋」。以諍止諍，諍辯不止，以忍止諍，是法最尊。

六十七、謀謗篇（卷五十八、卷五十九）。記咒詛或誹謗凡聖，特別是毀謗佛陀（如孫陀利謗佛、奢彌跋謗佛、提婆達多用石擲佛、婆羅門女旃沙舞杅謗佛等）的因緣故事。

六十八、咒術篇（卷六十、卷六十一）。說佛經中幾十種神咒的咒語、念誦方法、注意事項，以及滅罪召雨、移病滅痾、興雲布雨、役使鬼神、護生延命、碎石拔木等神奇功能。

六十九、祭祀篇（卷六十二）。說以花果百味供奉佛僧和祭祀鬼神的福祚。

七十、占相篇（卷六十二）。說地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人、天各有相狀，占候觀察，能知先業。

七十一、祈雨篇（卷六十三）。介紹請天龍降雨或止雨的方法。

七十二、園果篇（卷六十三）。說王舍城迦蘭陀長者獻與佛陀的竹園，閻浮提（又譯「贍部洲」）的樹木果子，佛經中有關不許斫伐、應當種植、可以受用的樹木的規定，以及世間種子的來由等。

七十三、漁獵篇（卷六十四）。說漁獵殺生的殃咎。

七十四、慈悲篇（卷六十四）。說佛菩薩以救濟衆生爲先，憐憫萬物爲本。

七十五、放生篇（卷六十五）。說「六道衆生皆是我父母，而殺食者，即殺我父母，亦即殺我故身」，放生戒殺才是仁慈之行。

七十六、救厄篇（卷六十五）。說捨身救難的意義。

七十七、怨苦篇（卷六十六、卷六十七）。說衆生所受的各種痛苦。

七十八、業因篇（卷六十八）。說衆生的善惡意念和行爲。

七十九、受報篇（卷六十九、卷七十）。說衆生因身、口、意三業的活動而招致的善惡報應，有：「今身作極善惡業，即身受之」的現報，「今身造業，次後未受，更第二、第三生已去受者」的後報等。

八十、罪福篇（卷七十一）。說造罪行爲（即「罪行」，又名「黑業」、「不善業」）和修福行爲（即「福行」，又名「白業」、「善業」）的區別。

八十一、欲蓋篇（卷七十一）。說色、聲、香、味、觸「五欲」，和貪欲、瞋恚、睡眠、悼悔、疑「五蓋」的危害。

八十二、四生篇（卷七十二）。說有情衆生的降生有四種不同：人和象馬牛羊等是「胎生」，蛇鵝鴨雉鳥等是「卵生」，蟲蛾蚤虱等是「濕生」，天和地獄等是「化生」。

八十三、十使篇（卷七十二）。說身見（執取五蘊根身）、邊見（執取常斷二見）、邪見（謗無因果、壞諸善事）、見取見（執持成見、非果計果）、戒禁取見（執持不正戒、非因計因）、貪（貪愛五欲）、瞋（瞋恚無忍）、痴（愚痴無明）、慢（驕慢自大）、疑（狐疑猜忌）。前五者是五利使，後五者是五鈍使，此十使又名「十惑」，或「十根本煩惱」，因煩惱能使衆生流落於生死。

八十四、十惡篇（卷七十三至卷七十九）。說殺生、偷盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語、慳貪、瞋恚、愚痴是衆生自取惡報，沉淪苦海的十種罪行（「十惡」）。

八十五、六度篇（卷八十至卷八十五）。說大乘佛教主張修六度，即：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智

慧，此六種德行是衆生從生死苦惱的此岸度到涅槃安樂的彼岸的途徑。

八十六、懺悔篇（卷八十六）。說懺悔洗罪的內容與儀式。

八十七、受戒篇（卷八十七至卷八十九）。論述佛弟子如何受持三皈戒（即皈依佛、法、身三寶），五戒（即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒），八戒（在五戒的基礎上增加不塗脂粉、香水，不穿華麗的衣服及不觀玩歌舞妓樂，不睡卧高廣大床，不非時食），十善（與「十惡」相對。即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見），三聚淨戒（即受持一切戒律的「攝律儀戒」、奉行一切善法的「攝善法戒」、利益一切衆生的「攝衆生戒」）。

八十八、破戒篇（卷九十）。說佛弟子犯戒、破戒將自墜惡道。

八十九、受齋篇（卷九十一）。說中午以後不再進食（「受齋」）的佛制。

九十、破齋篇（卷九十一）。說中午以後進食爲「破齋」。

九十一、賞罰篇（卷九十一）。說賞善罰惡，勿得枉濫。

九十二、利害篇（卷九十二）。說名利財色皆盡空幻。

九十三、酒肉篇（卷九十三、卷九十四）。說飲酒食肉的危害。

九十四、穢濁篇（卷九十四）。說佛經中關於佛弟子不得食用酒肉葱韭蒜薤等葷辛之物，不得放恣打噴嚏，不得隨地大小便等日常生活衛生的規定。

九十五、病苦篇（卷九十五）。說疾病的起因，探望、照料和醫治病人是佛弟子的義務。

九十六、捨身篇（卷九十六）。說形體空幻無常，總歸磨滅，捨身濟物，福德無量。

九十七、送終篇（卷九十七）。說人死之後的葬法、慰吊儀式和魂靈的轉世再生。

九十八、法滅篇（卷九十八）。說佛法將滅時社會和僧團的種種頹敗情景。

九十九、雜要篇（卷九十九）。說佛陀的「四依」（依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依了義經）的教法，聲聞乘（聽聞佛說苦集滅道「四諦」的覺悟者）的四種果位，維繫有情衆生身命的四種食糧（物質的和精神的），淨口的方法和利益，鳴鐘息苦的來歷，僧人在公衆場合的言談舉止，處置蛇鼠蜈蚣蚰蜒蟲虱的方法等。

卷一百、傳記篇（卷一百）。記後漢至唐各代的譯經人數，譯出的佛典部卷，西晉至唐的佛教撰述，《大般若經》十六會的梵本偈數和漢譯以後的卷品，西晉至隋各代皇帝的崇佛事蹟和寺廟、譯經、僧尼數目，唐高祖、太宗的佛教因緣，以及佛陀的生卒年等。

《法苑珠林》引用的典籍約有四、五百種，其中佛教的經律論和漢地佛教集傳佔三分之二，佛教以外諸子百家的各種著作佔三分之一，如志怪小說、筆記、野史、雜傳等。許多現已散逸不傳的佛經（包括疑僞經）和其他世典賴此而得到保存。被世人譽爲佛教百科全書。（常　靜）

古清涼傳

〔唐〕慧　祥

《古清涼傳》二卷。唐慧祥撰，約成於調露元年（六七九）以後。《宋史・藝文志》著錄。通行本有：《大正藏》本、清吳縣蔣氏雙唐碑館本、宛委別藏明代天順本等。

慧祥，《續高僧傳》、《宋高僧傳》無傳，故生平事蹟不詳。從書前「唐朝蘭谷法師慧祥撰」得知，他法號「蘭谷」。從《古清涼傳》文中得知，他曾於乾封二年（六六七）六月陪梵僧庫迦密多羅登五臺山之中臺。多羅爲師子國（今斯里蘭卡）人，少出家，住摩伽陁國大菩提寺。年九十五，來唐朝清涼寺，禮拜文殊師利。唐高宗敕遣鴻臚寺掌客爲翻譯，由涼州沙門智才陪同「乘驛往送，所在供給」。多羅回京後「具向道宣律師述其所感」。慧祥還於多羅回去後。往定州恒陽縣黃山造玉石舍利三枚，於總章二年（六六九）四月與定州隆聖寺僧智正及清信孝行者郗仁將舍利安放在五臺山上。並云：「余在彼二年，方還京邑。」又據書中說，慧祥曾到繁峙縣景雲寺邊採藥老人王相兒家吃過飯。「余曾至其家食」。他於咸亨二年（六七一）二月，陪同玉泉寺沙門弘量，上元三年（六七六）五月，陪西京清信士房德元、王玄爽登五臺山。由上可見：慧祥與道宣（五九六——六六七）爲同時代人，而稍晚。他可能是五臺山寺主持，因而有資格陪同外國僧人上山，並主持安放舍

利儀式。由於他熟悉五臺山歷史、掌故、習俗，故能撰成《古清涼傳》。

《古清涼傳》是一部記載五臺山佛教的史傳。五臺山又名清涼山，相傳爲文殊菩薩道場，是中國佛教聖地之一。《古清涼傳》以作者親見親聞介紹了五臺山的命名、地理環境、名勝古蹟、高僧信士登臨、佛法顯現故事等，也可看成是一部五臺山的導游記。

全書分上、下兩卷。書前有金世宗大定二十一年（一一八一）二月十七日永安崇壽禪院雪堂中隱沙門廣英序，介紹五臺山文殊菩薩道場的聖潔環境，僧俗禮拜，終成正果，勸勉衆生「齊登覺路，俱造玄門。同乘般若之舟，共昇涅槃之岸」。

上卷，由三篇組成。第一篇《立名標化》，叙述五臺山（清涼山）得名之由。作者根據《華嚴經・菩薩住處品》所載：「東北方有菩薩住處，名清涼山。過去有菩薩常於中住，彼現有菩薩名文殊師利，有一萬菩薩，常爲說法」立論，博引酈道元《水經》，及《仙經》、《旌異記》、《括地志》、《般泥洹經》等記載，論證清涼山即五臺山。並以「今山上有清涼寺，下有五臺縣清涼府」之歷史事實爲實證，支持其觀點。並指出：五臺山「其中五山高聳，頂上並不生林木，事同積土，故謂之臺也」。此地乃文殊菩薩道場。說明五臺山得名原因及文殊聖地。

第二篇《封域里數》，叙述五臺山地理位置，山川形勢。先總叙，指出：「山在長安東北一千六百餘里，代州之所管。山頂至州城，一百餘里。左鄰恒嶽，右接天池，南屬五臺縣，北至繁峙縣，環基所至，五百餘里。」「崇岩疊峰，潛谷飛泉，觸石吐雲，即松成蓋者，數以千計。」然後分叙中臺：「高四十里，頂高地平，周回六里零二百步。」「稍近西北，有太華泉。」「其水清徹凝映，未嘗減竭。」東臺：「高三十八里，頂上地平，周回三

里。」西臺：「高三十五里，頂上地平，周回二里，地平。」北臺：「高三十八里，頂上地平三里」。「頂上往往有磊落，石叢石間，冽水不流。」

第三篇《古今勝蹟》。叙述五臺山名勝古蹟。首先叙述五臺山寺院興廢沿革概況。從周穆王時談起，「爰及北齊高氏，深弘象數，宇內塔寺，將四十千。此中伽藍，數過二百。又割八州之稅以供山衆衣藥之資焉。」可見當時五臺山佛寺盛況。後「遭周武滅法，釋典凌遲」，五臺山也遭受沉重打擊。隋唐以來，五臺山佛寺又逐漸興盛起來。接着叙述五臺山名勝古蹟。如「中臺上有舊石精舍一座，魏棣州刺史崔震所造」。「有大孚圖寺，本元魏文帝所立。」寺南有花園，「可二、三頃許。沃壤繁茂，百品千名。」寺東北二百步有五臺祠。寺北四里有王子燒身寺。有金剛窟，「三世諸佛供養之具多藏於此。」中臺有石室三間，「內有釋迦、文殊、普賢等像。」南臺下有佛光寺等。在叙述名勝古蹟時，都帶出佛教傳說故事。

下卷由二篇組成。第四篇《游禮感通》，記叙高僧參謁、登臨五臺山，遇到神靈感悟事蹟。指出：「然近古以來，游此山者多矣。」且如雲靜、雲遷、惠安、惠瓚、並釋門鵷鷺，寶地芝蘭，俱登臺首，蔑聞志記。」如定州僧明勗，「承聞此山神秀，文殊所居，裹糧負笈，杖錫而至」遇異僧相試求佛的堅定心。如釋普明，俗姓趙，濟州人，「每聞清涼瑞象，乃不遠而來，游於南臺之北，鑿龕修業。」經不起佛的女色考驗，不能成佛，只能爲俗仙。如唐沙門釋曇韻，高陽人「年十九投恒嶽之側蒲吾山，精修念慧。後聞五臺山文殊居所，……遂超然杖錫，來詣清涼，……住木瓜寺二十餘年，單居務道。」

第五篇《支流雜述》記叙士俗信佛之人登臨五臺山感佛事蹟。如魏永安二年（六二九）恒州刺史呼延慶，來五臺山打獵。遇一山豬，射之中箭，原是神佛所養。如記齊隱士王劇，居此山而好養生之術，終於得道的

故事。如記繁峙縣老人王相兒採藥遇佛的故事等。

《古清涼傳》記載五臺山佛教史傳，是我國記載佛教名山最早的著作之一，作者根據親見親聞和往昔文字記載，以嚴肅審慎的態度撰成此書，對於研究唐初以前五臺山佛教史有較高的參考價值。

對於《古清涼傳》的研究，宋僧延一曾爲之擴充，撰成《廣清涼傳》。宋宰相張商英，又擴充爲《續清涼傳》。金大定間將以上三書合併印行流傳。《四庫全書》收入存目。近人陳揚炯、馮巧英，對此三書加以校注，並對有關語詞加以注釋，定名爲《古清涼傳·廣清涼傳·續清涼傳校注》，由山西人民出版社出版，可供參考。（來可泓）

觀無量壽佛經疏

〔唐〕善　導

《觀無量壽佛經疏》，簡稱《觀經疏》，又稱《四帖疏》，四卷。唐代善導撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

善導（六二三——六八一），臨淄（今山東淄博人）。幼年出家，學習《法華經》、《維摩經》。唐太宗貞觀十五年（六四一）至河西玄中寺，禮道綽爲師，聽講《觀無量壽佛經》。後入長安光明寺，傳「淨土法門」，倡導專

心會佛。相傳他曾寫《阿彌陀經》十萬卷，「畫淨土變相三百壁」，度化弟子不可勝數，被人稱爲「彌陀化身」。著有《觀無量壽佛經疏》、《法事贊》、《觀念法門》、《往生禮贊》、《般舟三昧贊》等。《佛祖統紀》卷二十六和卷二十七等有傳。

《觀無量壽佛經》是中國淨土宗所依的三部經之一。主要論說觀想阿彌陀佛極樂世界依正莊嚴修行往生法門的經典。內容是敘述古代印度王舍城內阿闍世太子，聽信提婆達多的惡言，將其父頻婆娑羅王幽閉於七重室內，想餓死他；後來又將其母韋提希禁於深宮，不許外出。此時韋提希憂愁憔悴，遙禮耆闍崛山向佛陀祈禱，佛和目犍連、阿難現身於王宮內，這時韋提希發願往生阿彌陀佛極樂世界，佛即爲他宣說三福、十六觀的往生法門。韋提希聽後，歡喜悟解，得無生法忍。

《觀無量壽佛經疏》是《觀無量壽佛經》的注疏。由玄義分、序分義、定善義和散善義「四帖」（四卷）組成：

一、玄義分。內容分爲七門：（一）先標序題。（二）次釋經名。（三）辨釋一經的宗旨和教判。（四）談說法人的差別。（五）料簡定善、散善二門。（六）和合經論相違，解答釋疑。（七）料簡韋提希聞佛正說得益分齊。上述內容均在文章前面標立玄義，然後一一引用教義證明。

二、序分義。判《觀無量壽佛經》全經文義爲五門：（一）序分，從「如是我聞」至「五苦所逼云何見極樂世界」。（二）正宗分，從日觀初句至下品下生。（三）得益分，從「說是語時」至諸天發心。（四）流通分，從阿難白佛至韋提希等歡喜。上述四分都是佛在王宮所說，是爲一會。（五）阿難爲耆闍大衆復述一遍，又是一會。具體地說，序分義又可以分爲兩部份：（一）證信序，即「如是我聞」一句。（二）發起序，即從「一時」至

化前序、禁父緣、禁母緣、厭苦緣、欣淨緣、散善顯行緣和定善示觀緣「云何見極樂世界」。發起序又可分爲：

等內容。

三、定善義。說經中十六觀中的前十三觀：日觀、水觀、地想觀（地觀）、寶樹觀、寶池觀、寶樓觀、華座觀、像觀、真身觀、觀音觀、勢至（即大勢至菩薩）觀、普觀和雜想觀。

四、散善義。顯示：（一）三福爲淨土的正因。（二）九品爲淨土的正行。三福是指世俗善根、戒善和行善。所謂九品，是指十六觀中的第十四上輩觀、第十五中輩觀、第十六下輩觀，此三觀又各分上、中、下三品。

上述的十三觀爲定善、三福九品爲散善，定、散兩門總屬正宗分，是爲全經的綱要。而得益分、流通分和阿難爲大衆復說等義，都附在正宗分的後面。

《觀無量壽佛經疏》的主題思想是，認爲所有一切善惡的凡夫俗子都可以憑借阿彌陀佛的「願力」往生極樂淨土。把持名念佛作爲「正業」，而將誦經、禮拜、贊嘆、觀想等作爲「助業」，凡是「一心專念」彌陀名號，無論時間長短，只要「念念不捨」，死後即得往生淨土。

《觀無量壽佛經疏》從理論上奠定了中國淨土宗的教理基礎，使稱名念佛以至讀誦、禮拜、贊嘆等大衆化的方式，迅速得到傳播，從而完成了淨土宗的宗義，使之形成後來中國和日本佛教宗派中最流行的一個派別。（夏金華）

四分律開宗記

（唐）懷　素

《四分律開宗記》，又稱《四分律疏》，十卷（或二十卷）。唐懷素撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

懷素（六三四——七〇七），俗姓范，京兆（今陝西西安）人。自幼聰慧，有氣度。年十二，禮玄奘出家，研修經論。進戒後，從南山律宗道宣習《四分律行事鈔》。後又修學相部宗法礪之《四分律疏》。久之，以其未能盡善，遂於永淳元年（六八二）撰成《四分律開宗記》二十卷，糾彈舊疏十六大義的缺失，而別創一家，世稱新章（新疏），以別於法勵之《四分律疏》。後又撰《新疏拾遺鈔》二十卷，並親自宣講「新章」五十餘遍，一時學者歸之。其門下有法慎、義嵩隨學律文，法慎宣說「新章」，門風甚盛。至唐代宗時，宰相元載篤敬懷素，推崇律教，嘗書寫「新章」四十部、《法華經疏》三十部等，並傳行之，又命安國寺如淨爲懷素作傳。一時「新章」大行關中。從此，懷素所創之新說，稱爲「東塔律宗」，與法礪相部宗、道宣南山宗鼎足而三。他原先住在長安弘濟寺，上元三年（六七六），奉詔住西太原寺，敷席弘闡，學衆雲集。景龍元年（七〇七）入寂。著作除上述外還有《俱舍論疏》、《遺教經疏》、《四分律比丘戒本疏》、《僧羯磨》、《尼羯磨》等數種。事蹟見《宋高僧傳》卷

十四、《大唐貞元續開元釋教錄》卷中、《諸宗章疏錄》卷一和卷二。

《四分律開宗記》是作者針對法礪《四分律疏》而作的。卷一爲玄論，分爲三科：（一）總簡藏別。（二）別藏宗歸。（三）釋藏題目。卷二至卷二十人文解釋，就法礪舊疏之「十六大義」大加評斥，別樹戒行爲宗，以戒體爲無表色，又以說一切有部的《大毗婆沙論》、《俱舍論》爲根據，而提倡「色法戒體論」，與舊疏之「戒體非色非心」相對。《開宗記》認爲定、慧爲戒學所攝，破斥古師的以止持、受隨、止惡、爲善、教行、專精不犯、因果等爲宗，由此而形成東塔宗一派。《開宗記》的重要性，由此可見。（夏金華）

大唐西域求法高僧傳

〔唐〕義　淨

《大唐西域求法高僧傳》，簡稱《西域求法高僧傳》、《求法高僧傳》，二卷。唐義淨撰，約成於武則天天授二年（六九一）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

義淨（六三五——七一三），俗姓張，字文明，齊州（今山東濟南市）山莊人。高祖爲東齊郡守，祖、父俱隱居不仕。義淨自幼出家，七歲於齊州城西土窟寺侍善過法師及智慧禪師。二十一歲受具足戒，以慧智禪師

爲親教師，出遊東魏，學習《對法論》、《攝論》。繼遊長安，學習《俱舍論》、《唯識論》。「仰法顯之雅操，慕玄奘之高風」萌生西行求法之志。三十七歲，高宗咸亨二年（六七一）冬，與門人善行搭乘波斯商船，由廣東出海前往印度求法，未隔二旬，抵達佛逝。由東印度轉中印度，巡禮鷲峰、鷄足山、鹿野苑、祇林精舍、鹿園、菩提寺等佛教聖跡。四十一歲入那爛陀寺，拜寶師子爲師，學習大、小乘佛教十年。在印度二十多年，游歷三十餘國。於五十一歲（六八五）離那爛陀寺東歸。在南海室佛利逝國等地滯留將近十年，撰成《大唐西域求法高僧傳》、《南海寄歸內法傳》，新譯雜經論十卷，天授二年（六九一）委托僧大津送回長安，獻給朝廷。證聖元年（六九五）六十一歲時，攜帶梵本經、律、論近四百部、合五十萬頌，金剛座真容一鋪、舍利三百粒，回到洛陽，武則天親迎於上東門外，勅於佛授記寺安置，翻譯佛經。從此，義淨就在洛陽與長安兩地翻譯佛經，直至先天二年（七一三）七十九歲逝世。義淨是繼法顯、玄奘之後中國歷史上西行求法的佛教徒中杰出的一位，譯著之功甚巨，《大唐龍興翻經三藏義淨法師之塔銘並序》稱他翻譯「經總一百七部，都四百二十八卷，並勅編入一切經目。」此數與現存義淨所譯的部數、卷數相差甚大，可能不少已經佚少。此外義淨還撰有《南海寄歸內法傳》、《大唐西域求法高僧傳》、《南海錄》、《西方記》、《西方十德傳》、《中方錄》等著作。《開元錄》卷九、《宋高僧傳》卷一有傳。

《大唐西域求法高僧傳》是一部記載唐代自玄奘西行回國以後至義淨撰成本書爲止四十六年間赴印度求法僧人的傳記。全書分爲上、下兩卷。卷首有作者自序，叙述撰寫目的、內容、體例。指出：「顯法師則創闢荒途，奘法師乃中開王路。」從此以後，唐代僧人「或西越紫塞而孤征，或南渡滄漠以單逝」，分陸海兩路，西行求法。本書則按「以去時年代近遠存亡而比先後」，爲之立傳，並開列傳主名單，表彰他們「輕生殉法」的

崇高精神。卷末有作者自傳，敘述自己咸亨元年由長安到廣州，從海道到印度求法，歷盡艱險、遍禮聖蹟、住那爛陀寺學習、取經回到室利佛逝的經過。原書還附有那爛陀寺圖樣，今已失傳。

全書共收六十五人，依西行先後年代編排，大多每人一傳，有的二、三人合傳。每傳篇幅長短不一，自數十字至千餘字不等，太抵與作者在那爛陀寺同學、比較熟悉者，記敘就較爲詳盡，得之傳聞者，記敘就比較簡略。部份傳後還附有四言、五言、等傷悼、贊頌偈語。所記唐朝僧人之外還包括新羅、高昌、康國、交州等國家和地區的僧人。上卷，敘述玄照等四十一位求法僧人事蹟，並有介紹支那等寺和那爛陀寺兩篇文章。下卷，敘述道琳等五十位求法僧人事蹟，並附《遊鷲嶺咏懷》詩和義淨自述。卷末附載永昌元年（六八九）作者重返室利佛逝時隨他去當助手翻譯佛經的貞固、懷業、道宏、法朗四位僧人傳記，再加上義淨自述爲一傳，實際本書收錄六十一位西行僧人的傳記。從太州玄照法師開始，至澧州大津法師爲止，其中事蹟比較顯著的有齊州道希，新羅慧業、玄太、慧輪，覩貨羅佛陀達摩，并州道生、常愍，京師玄會，益州明遠、義朗、會寧，交州運期、窺冲，愛州人乘燈，康國僧伽跋摩師，洛陽曇潤、義輝、智弘，荆州道琳、曇光、無行、法振，潤州玄逵，襄陽靈運，澧州僧哲、大津等人。綜觀全書內容，有以下幾個值得注意的地方。

一、記載了我國唐代水陸兩路去西方求法的通道。我國唐代國力强盛，與鄰國人民之間交往頻繁，有水、陸兩道通往印度。義淨在《大唐西域求法高僧傳》中，以太州玄照作爲走陸路的代表，義淨自己作爲走海道的代表。玄照學習梵語後，「杖錫西邁，掛想祇園，背金府而出流沙，踐鐵門而登雪嶺。」「途經速利，過覩貨羅，遠跨胡疆，到土蕃國。蒙文成公主送往北天（北天竺）。」在闍蘭陀國停留四年，學經律，習梵文。後之那爛陀寺，留住三年。就勝光法師學《中》、《百》等論。復就寶師子大德受《瑜伽十七地》。以後仍經土蕃回到

洛陽。麟德(六六四——六六五)年中，再度奉敕西行。只好將從印度帶來的佛經全部留在洛陽，「重涉流沙，還經磧石。崎嶇棧道之側，曳半影而斜通；搖泊繩橋之下，沒全軀以旁渡。遭土蕃賊，脫首得全；遇凶奴寇，僅存餘命。」歷經艱險，再到北印度，然後向西印度羅荼國取長生不死之藥。重返那爛陀寺，與義淨相見，本想回國，終以土蕃與唐朝關係惡化，道路壅塞不通，「在中印度庵摩羅跋國遘疾而卒」。這是一條通過土蕃、尼泊爾到達印度的陸上通道，玄照兩次印度之行，反映了唐初至唐中期與土蕃關係的變化。

義淨於咸亨二年(六七一)初秋，從廣州出發，乘波斯商船南行，「未隔兩旬，果之佛逝(今印尼蘇門答臘島)。」學習印度的聲韻學和語文學六個月，到末羅瑜國，轉向羯荼，至裸人國。再望西北行，到東印度的耽摩立底國。一年後，與大乘燈師一起取正西路到達莫訶菩提和那爛陀寺。十年後又經原路回廣州。這是一條從海道去印度的通道。從《大唐西域求法高僧傳》所記五十七位取道去印度情況看，一般地說先期從陸路去印度的僧人較多，後期從海道去的僧人較多，而從海道去的又比從陸路去的要多，原因是唐朝與西域、土蕃關係有所變化，而當時唐朝經濟重心南移、造船技術和航海能力提高，海上交通發達。

二、保存了不少佛教史資料和其他方面資料。從本書的記載中，展示了有關西行僧人學習佛法的目的是「追求正教，親禮聖蹟」。學習內容爲：(一)瞻仰佛祖聖蹟。(二)尋師問學，增長學識。(三)搜求梵本經典，以作漢譯。如義淨到了印度，親見如來一代五十餘年居止之處，共有八所：(一)本生處。(二)成道處。(三)轉法輪處。(四)鷲峰山處。(五)廣嚴城處。(六)從天下處。(七)祇樹園處。(八)雙樹涅槃處。「次乃遍禮聖蹟，過方丈而屈拘尸，所在欽誠，入鹿園而跨鷄嶺。」住那爛陀寺十年，取回「梵本三藏五十萬餘頌，唐譯可成千卷。」書中還記載了當時印度佛學重鎮那爛陀寺的規模和制度。那爛陀寺「贍部州中當今無以加

也。」「然其寺形，夏方如城、四面直簷，長廊遍布，皆起塼室。」「飛閣凌虛，雕刻奇形，妙盡宮室。」「寺內但以最老上座爲尊主，不論其德。諸有門鑰，每宵封印，將付上座，更無別置，寺主維那。」「此寺之制，理極嚴峻，每半月令典事佐史巡房讀制」。「此寺內僧衆有三千五百人，屬寺村莊二百一所。」此外還記載了大覺寺、迦畢施國寺、鉢那寺、支那寺等。支那寺是「室利笈多大王爲支那國僧所造」，供從唐蜀、川、牂牁道而來的中國僧人居住。此外，書中尚記載有關印度及南海各國的歷史、地理、風俗習慣等，爲我們研究中世紀這一地區的情況提供重要資料。

二、記載西行求法僧人不畏艱險的事蹟。如常愍禪師「常發大誓，願生極樂」。西行求法路上，「所附商船載物既重，解纜未遠，忽起滄波，不經半日，遂便沉沒。」船主讓常愍上小船逃生，而常愍在緊急關頭寧可身葬魚腹，不願他人蒙難，「亡己濟人，斯大士行」，讓別人登小船逃生。自己則「合掌西方，稱彌陀佛，念念之頃，船沉身沒，聲盡而終」，被驚濤駭浪所吞沒，而朝佛之志不渝。如大乘燈禪師，「過南印度，覆屆東天，往耽摩立底國，既入江口，遭賊破船，唯身得存。」後來年過六旬，無力東還。「在俱尸城般涅槃寺而歸寂滅。」如義淨，在從莫訶菩提去那爛陀寺路上，身患疾病，孤身獨行。「日晚晡時，山賊便至，援弓大喚，來見相陵。」衣服均被剝光，連腰帶也被解了去。又怕被當作人犧，殺以祭天。「乃人泥坑，遍塗形體，以葉遮蔽。」總算躲過了難關，「扶杖徐行，日雲暮矣，營處尚遠，至夜二更，方及徒侶。」聽到燈禪師在村外高叫，相見之下，如同隔世，接過燈禪師的一件衣服，在池中洗淨身子，然後入村。求法道路儘管如此艱險，但僧人百折不撓，願意「輕身殉法」，表現了大無畏的精神和毅力。

《大唐西域求法高僧傳》是一部記載唐代西行求法僧人事蹟的傳記，爲我們研究中國佛教史，研究中世

紀中印關係，中印交通史，研究印度、東南亞民族史、民俗史提供了豐富而翔實的資料，彌足珍貴。

對於《大唐西域求法高僧傳》的研究，一八九四年法國人沙畹曾把它譯爲法文，在巴黎出版。一九一一年英人比爾，把它節譯成英文。一九四二年日人足立喜六出版了該書的日文譯註本。一九六一年日人高田修將該書翻譯成另一譯本。近人王邦維，對此書作了校註，由中華書局出版。書前有《前言》，書後附《求法僧一覽表》、《義淨生平編年》、《義淨籍貫考辨》、《主要引用書目》、《索引》（包括中文專名索引和外文專名索引）、《求法僧路綫圖》、《那爛陀寺遺址發掘平面圖》。校勘精審、註釋周詳，可供參考。（來可泓）

南海寄歸內法傳

〔唐〕義　淨

《南海寄歸內法傳》，簡稱《南海寄歸傳》、《寄歸傳》，四卷。唐義淨撰，成於武則天天授二年（六九一）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本、中華書局一九九五年四月版王邦維校註本等。

《南海寄歸內法傳》是一部以作者在西行求法時的見聞爲基礎，着重記載公元六、七世紀印度和南海諸國佛教寺院施行的、從源流上來說屬於小乘說一切有部的律儀規式的著作。內容廣泛涉及這一地區的歷

史、文化、氣候、物產、衣食、起居、風俗、禮節、曆法、技藝、衛生、語言、文字、經籍、學者，以及作者的師友與自己的經歷等。全書分爲四十章（又稱「四十條」、「四十事」）。

卷一，九章：

一、破夏非小。說，應當根據受戒的先後確定僧人的長幼大小，即使是對那些不遵守「坐夏」制度的人，也不應因他「破夏」、「失夏」而貶低他原來的輩次。

二、對尊之儀。說，除生病者以外，僧人在拜禮佛像和菩薩像，以及面見長老時，都須脫鞋赤腳，偏露右肩，以示敬意。

三、食坐小床。說，西域僧人將食時，必須人人淨洗手足，各各別踞小床（高七寸、方一尺），雙足蹋地，前置盤盂，而後進食。

四、餐分淨觸。說，西域道俗稱沒有吃過的食物爲「淨」，已經吃過、那怕是僅嘗一口的食物爲「觸」。凡他人用過的碗器一概扔掉，不再盛食；殘食也只可由原來吃過的人食用，不能給別人吃。

五、食罷去穢。說飯後要洗手，嚼齒木，疏牙刮舌，務令清潔。

六、水有二瓶。說平時要將喝的水與用的水分裝在不同的容器里。

七、晨旦觀蟲。說每日清晨須觀察已經打來的水，或者觀察將要從中取水的井、池、河中有無小蟲。若有，要用白布濾去，以免傷生。

八、朝嚼齒木。說印度有一種「長十二指，短不減八指，大如小指，一頭緩（軟）須熟嚼」的齒木，那裏的人每天早上起來都要嚼它，以揩齒刮舌。

九、受齋軌則。說印度和南海諸國僧人赴請受齋時，賓主的儀禮規式、飲食供養，以及有關的典故傳說。

卷二，九章：

一、衣食所須。詳細記叙了印度、南海諸國僧人和百姓的衣着服式，耽摩立底國僧人出租田地，收取三分之一果實的情況。寺院不設綱維，遇事由衆僧集體裁決的管理制度，摩揭陀國官府尊敬僧人，無有驅使之事的傳統。檢討了東夏(中國)在這些方面的不同做法。

二、著衣法式。介紹僧衣的穿着方法。

三、尼衣喪制。介紹比丘尼法服的款式、穿法以及僧人處理喪事，可讀經念佛，不可像俗人那樣號咷痛哭，或寢廬服喪的規則。

四、結淨地法。說西域稱寺廟爲「淨橱」，亦即「淨地」。

五、五衆安居。說出家五衆(比丘、比丘尼、式叉摩那、沙彌、沙彌尼)每年的安居時間可選擇「前安居」，也可選擇「後安居」。「若前安居，謂五月黑月一日。後安居則六月黑月一日」，相當於中國農曆八月半、九月半。

六、隨意成規。說，在「夏安居」結束和年終的時候，一寺的僧衆要舉行以「說罪除愆」爲內容的集會。由僧人當衆陳述自己先前所犯的罪過，同時聽取他人的檢舉揭發，進行懺悔。

七、匙筯合否。說西域用食，唯用右手，病人才允許用匙。筯(筷子)爲東夏獨有之物，在西域未見使用。

八、知時而禮。說，凡是吃過東西或大小便以後沒有漱口洗手的僧人，不應接受他人的合掌禮敬，也不應禮敬他人。

九、便利之事。　敘大小便後洗身洗手的方法以及保持廁所清淨衛生的重要性。

卷二，十二章：

一、受戒規則。　記西域出家受戒的程式與要求。

二、洗浴隨時。　說西域氣候多暑，那裏的人有每天洗澡，不洗不食的習慣。

三、坐具觀身。　說坐具（長三五尺的布）是睡覺時用來保護氈席的。

四、卧息方法。說印度和南海諸國皆不用木枕，木枕是神州獨用之物。在西國（西域）用的是填毛、麻緼、蒲黃柳絮、木綿荻苕、軟葉乾草、決明麻豆等物的軟枕。

五、經行少病。　說五印度僧俗多作散步。

六、禮不相扶。　說大僧受小僧禮拜時，應保持原來的姿態，不應屈身相扶。

七、師資之道。　說弟子奉侍師父的種種禮節。

八、客舊相遇。　說客僧入寺見衆或故人相見時的言語儀態。

九、失體病源。　說醫病須先察病源。

十、進藥方法。說西國醫道「其中要者，絶食爲最」。「其在西天羅荼國，凡有病者絶食或經半日，或經一月，要待病可然後方食。中天竺極多七日，南海二三日矣。」

十一、除其弊藥。　說「自有方處鄙俗，久行病發即服大便小便，疾起便用豬糞貓糞，或堈盛甕貯，號曰龍湯。雖加美名，穢惡斯極。」

十二、旋右觀時。　說五印度皆以右爲尊便，「皆名東方爲前方，南方爲右方。」僧入過時不食，所說的

「時」是指正午，確定正午的方法有立竿取影、觀中處中、碗盛漏水等。

卷四，十章：

一、灌沐尊儀。說西域（主要指印度）諸寺每天舉行的浴佛活動。

二、贊詠之禮。說神州之地，自古相傳在禮敬佛像時只念佛名，而不大念以稱揚佛德爲內容的贊頌。但在西國，凡禮佛時都須念頌。

三、尊敬乖式。說僧人於鄙肆之中禮敬俗人，爲律儀所不許。

四、西方學法。詳細介紹印度的學術狀況，特別是「五明」（聲明、工巧明、醫方明、因明、內明）中的「聲明」（語言文字學）。

五、長髮有無。說五印度沒有俗人留長髮而可受具足戒的事。

六、亡財僧現。說僧人亡故後以後財物的處理方法。

七、受用僧物。說西國諸寺中的比丘，多爲常住僧。「或是田園之餘，或是樹果之利，年年分與，以充衣直（值）。」

八、燒身不捨。說人身難得，不可輕率燒身。

九、傍人獲罪。說勸誘他人燒身者定招大罪。

十、古德不爲。記叙義淨的親教師善遇法師、軌範師慧智法師的種種德行以及義淨泛海取經的經過。

本書爲海內外學者一致器重的一部名著。書中介紹的許多歷史知識大大開拓了世人的視野，填補了中外史書上的一些空白。（陳士強）

華嚴經金師子章

〔唐〕法　藏

《華嚴經金師子章》，全稱《大方廣佛華嚴經金師子章》，略稱《華嚴金師子章》、《金師子章》，一卷。唐法藏撰，約成於武后聖曆二年（六九九）。通行本有：日本《卍正藏經》本、《大正藏》本、江蘇如皋刻經處本等。

法藏（六四三——七一二），字賢首，俗姓康，祖籍西域康居國（今巴爾喀什湖和咸海之間），高祖、曾祖相繼爲丞相，自祖父起始遷居長安。唐顯慶三年（六五八），法藏十六歲，曾煉一指於岐州法門寺舍利塔前，作法供養。次年，求法於太白山，閱方等諸經（指大乘經），後往長安雲華寺，禮智儼爲師。至咸亨元年（六七〇），二十八歲時才正式出家，詔爲太原寺住持。上元元年（六七四），有旨命京城十大德（十位高僧）爲他授滿分戒，賜號「賢首」（《華嚴經》中一位菩薩的名字），景龍二年（七〇八），被唐中宗禮爲菩薩戒師，賜號「國一」。曾參與地婆訶羅、實叉難陀、義淨、菩提流支的譯經活動，先後講《華嚴》新舊經（晉譯七十卷本舊經，唐譯八十卷本新經）三十餘遍，被尊爲華嚴宗三祖。著述百餘卷，見存的尚有：《華嚴經探玄記》、《華嚴文義綱目》、《華嚴一乘教義分齊章》、《華嚴經旨歸》、《華嚴策林》、《華嚴經問答》、《華嚴經明法品内立三寶章》、《華嚴義海百門》、《修華嚴奥旨妄盡還源觀》、《華嚴游心法界記》、《華嚴發菩提心章》、《華嚴經傳記》、《般若波

羅密多心經略疏》、《人楞伽心玄義》、《梵網經菩薩戒本疏》、《大乘起信論義記》、《大乘法界無差別論疏》等。事蹟見載於唐閻朝隱《大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑》、新羅崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》、北宋贊寧《宋高僧傳》卷五、清續法《法界宗五祖略記》等。

《華嚴金師子章》是一部以金獅子(「獅」子在佛典中均作「師」字)爲喻，通俗講解華嚴宗義理的著作。有關此書的由來是這樣的：武后聖曆二年(六九九)十月，由于闐沙門實叉難陀主譯、法藏等人筆受證義的新《華嚴經》八十卷譯成，爲慶賀此事，武則天詔令法藏在洛陽佛授記寺爲衆人開講新經，爾後又在長生殿親自召見法藏，聽他講經，然而，由於《華嚴經》奧澀難懂，當法藏講到天帝網義十重玄門、海印三時門、六相和合義門、普眼境界門時，武后茫然不解。法藏乃以殿前(一說殿隅)的金獅子爲例，用金比喻事物的體性、本質，用獅子比喻事物的形相、現象，通俗地加以解說，終於使武后豁然悟解。這次講說的內容，經集錄整理，便形成了《華嚴經金師子章》。

《金師子章》分爲十門(即十節)，所述的義理如下：

一、明緣起。說，世界上的一切事物都是由各種條件和合產生的(「緣起」)。金本來不具有獅子的性質，由於工匠制作之「緣」(條件)，而被加工成獅子的形狀。

二、辨色空。說，人們感覺到的各種物質現象都是「空」的，沒有任何質的規定性(「色空」)。獅子的相狀是虛幻的，只有構成相狀的金是真實的，但事物本性的空寂並不妨礙事物在外表上顯現出一定的假相。

三、約三性。說，對同一事物的性質有自淺至深的三種認識(「三性」)。將獅子的相狀當作是一種真實的存在，是主觀的錯覺，情識的迷離，這種由妄情執著產生出來的存在，叫做「情有」，也稱「遍計所執性」；如

認識到獅子的相狀是依賴衆緣興起的，把它當作是沒有自性的幻相，叫做「幻有」，也稱「依他起性」；既認識到金隨着不同的條件，可以構成種種不同的虛幻的形相，又認識到在各種幻相中，金的一切特性仍保持不變，是絕對真實的，也就是說，只有承認作爲宇宙萬物本源的「真如」是唯一圓滿的存在，才算是達到了佛教所說的至上的認識境界，這稱爲「圓成實性」。

四、顯無相。說，一切事物的現象都是本體的外顯，它們被包攝於本體之中，貌有而實無（「無相」），不具備真實性。金體收盡了一切獅子的相狀，在金體之外別無獅子可得。

五、說無生。說，事物的現象是有生滅的，而事物的本質是湛物常存、不生不滅（「無生」）的，獅子相狀的產生，只是金體的變現，金體之外更無一物，獅子相狀會生起和消滅，而金體既不會增加也不會減少，永遠保持原有的質和量。

六、論五教。論華嚴宗的「五時」判教（「五教」）。說，只知道獅子相狀是因緣和合產生，念念生滅，變化無常，不知道它們實無自體的，名「愚法聲聞教」，即小乘教；認識到一切緣生的事物皆無自性，本性空寂的，名「大乘始教」；認爲事物的本性是空的，但事物的現象是有的（「假有」），真空與假有同時並存的，名「大乘終教」；主張既泯滅「有」，也泯滅「空」，獅子的相狀與構成相狀的金兩者俱奪，超情離念，言慮雙絕的，名「大乘頓教」；認識到宇宙的本體「真如」（「一」）顯現爲各種現象（「一切」），各種現象攝納於「真如」之中，「一即一切」，「一切即一」，相即相入，自在無礙，名「一乘圓教」。

七、勒十玄。以金與獅子的關係，喻曉華嚴宗的「十玄門」，即從十個方面對一切事物的性質進行辨析。此中所說的十玄門乃是「古十玄」。指的是：同時具足相應門、諸藏純雜具德門、一多相容不同門、諸法相即

自在門、秘密隱顯俱成門，微細相容安立門、因陀羅網境界門、托事顯法生解門、十世隔法異成門、唯心回轉善成門。後來法藏在《華嚴經探玄記》將「諸藏純雜具德門」，改爲「廣狹自在無礙門」；將「秘密隱顯俱成門」，改爲「隱密顯了俱成門」；將「唯心回轉善成門」，改爲「主伴圓明具德門」，構成了「新十玄」。

八、括六相。 敘述華嚴宗的「六相」義。說，獅子的全體，稱「總相」；獅子的眼、耳、鼻、舌、身「五根」，稱「別相」；「五根」同時緣起構成獅子，稱「同相」；「五根」各不相同，稱「異相」；「五根」和合而後有獅子的全體，稱「成相」；「五根」離散不合，各住自位，稱「壞相」。

九、成菩提。 說，只要將在體察獅子相狀的虛幻性時所獲得的認識，推廣到一切事物上去，把它們也看作是空寂不實的，從而不取不捨，這便成就了佛教的最高智慧。

十、入涅槃。說，不僅不能執著現象界（如獅子），而且也不能執著本體界（如金），只有將現象與本體、獅子與金一起泯滅，這樣才能不生煩惱，「好丑現前，如安如海」，這就步入了佛教最高的理想境界——「涅槃」了。

《華嚴經金師子章》作爲華嚴宗教理的通俗讀本，自問世以後受到了佛教界的普通重視和較高評價。宋代華嚴宗僧人承遷說，此書「文約而義得，言少而意廣」（《金師子章序》）。淨源說，「斯文，禪林講席莫不崇尚」（《金師子章云問類解序》），即不僅受到義理派的崇尚，也受到禪觀派的歡迎。有關的注疏有：北宋承遷《大方廣佛華嚴經金師子章注》、淨源《金師子章云問類解》；日本景雅《金師子章勘文》、高辨《金師子章光顯鈔》、潮音《金師子章放光記》、照遍《金師子章冠注》、天尊《金師子章講義》等，今人方立天《華嚴金師子章校釋》（中華書局一九八三年版）（逯　航）

華嚴一乘教義分齊章

〔唐〕法　藏

《華嚴一乘教義分齊章》，又名《華嚴一乘教分記》、《一乘教分記》、《五教分記》、《五教章》，三卷（又作四卷）。唐代法藏撰。通行本有：《大正藏》本、金陵刻經處本等。

《五教章》係華嚴宗判教論著。全書分十章：第一章叙述一乘之意義，即華嚴獨特之一乘與融合三乘於一乘之意義。第二章叙述一乘與三乘之教義及其利益。第三章叙述古今立教，列舉菩提流支至玄奘等古今十師之教相判釋。第四章整理佛教各種見解，以作價值之判斷，此即五教十宗之教判。第五章叙述五教之相互關係。第六、七章論佛教各種經典在時間上之順序及其理由。第八章分十項說明一乘與三乘相異之點。第九章論華嚴教學之關係，並考察意識、佛法、修行等問題。第十章論華嚴教學內容上問題，並論及十玄門與六相之說。下面分別論述其主要內容。

一、五教十宗之教判。將釋迦創教以來的不同流派與教義分爲五教十宗，以主張《華嚴經》爲超越諸教之別教一乘，亦即最勝經。五教乃就所詮法義之深淺，將如來一代所說教相分爲五類：（一）小乘教，亦作愚法二乘教，乃對小乘根機所說之四諦、十二因緣等《阿含經》之教。（二）大乘始教，是對小乘開始入大乘，然

根機未熟者所說之教法，此教爲大乘之初門，如《般若經》、《解深密經》、《唯識論》等。(三)大乘終教，說真如隨緣而生染淨諸法，其體本自清淨，故謂二乘及一切有情悉當成佛。又此教多談法性，少談法相，所說法相悉會歸法性，所說八識，通於如來藏，隨緣成立，見生滅與不生滅二義。以其已盡大乘至極之說，故稱大乘終教，如《楞伽經》、《起信論》等所說。(四)頓教，乃不立言句，祇辨真性，不設斷惑證理之階位，爲頓修頓悟之教，如《維摩經》說。(五)圓教，又作一乘圓教，此教說性海圓融，隨緣起成無盡法界，彼此相即相人，一位即一切位，一位即一切位，十信滿心即成正覺，故稱爲「圓教」。分爲「同教一乘」(《法華經》爲開會二乘，其說與三乘教相同，此即天台之圓教)與「別教一乘」(超越諸經而說圓融不思議法門之《華嚴經》，大異於三乘經)二種，真正的圓教在賢首看來是「別教一乘」。

十宗則依佛說之義理，區別爲十種：(一)法我俱有宗，指已入佛法的人天乘和聲聞乘中的犢子部等所立宗義。(二)法有我無宗，說一切有部等所立宗義，主張一切法遍三世而實有。(三)法無去來宗，大衆部等主張一切法現在有實體，而在過去、未來則無實體。(四)現通假有宗，說假部、《成實論》等不獨說過去、未來無體，既對現在法變亦主張有假有實。(五)俗妄真實宗，說出世部等主張世俗之萬法盡屬虛妄，唯有說出世間真諦之佛法真理爲實在。(六)諸法但名宗，一說部等主張世、出世間、有漏無漏之一切事物，但有名無實體(以上六宗屬小乘。)(七)一切皆空宗，此即《般若經》等大乘始教所說，主張一切萬法皆爲真空，而此真空非迷妄心所能想像之空，乃無分別之本來即空。(八)真德不空宗，謂如終教諸經，說一切法唯是真如，煩惱所覆蓋之真如爲如來藏，主張如來藏有真實之德，故真體不空，且具無數清淨之性質。(九)相想俱絕宗，如頓教，主張真理乃客觀之對象，與客觀之心共泯，絕相對待之不可說、不可思議。(十)圓明具德宗，如別教一

乘，主張萬法一一悉具足一切功德，所有現象互不相礙，具有重重無盡之關係。

二、三性同異說。三性即遍計所執性、依他起性和圓成實性。《攝論・所知相品》用它來解釋某些難懂的經文，把中心放在依他起性上，說依他起性同時具備遍計所執性，這是其染污的一面，又具有圓成實性，這是其淨的一面。染淨在依他起上都有，不過有顯隱之差而已。賢首吸收這一說法，更進一步，提出了三性同一、三性一際無異的說法。他認爲一切緣起現象都可拿染淨統一來講，染淨也是真妄，真妄相互貫徹，真包括妄（「真賅妄末」），妄中也可看到真的源頭（「妄徹真源」）。真與妄，染與淨，互相貫通，由真見妄，由妄見真，故是同一的。這是據依他起性來說的。如果從性（圓成實）相（遍計所執性）上看，二者也是融通無礙的（「性相融通，無障無礙」）。

三、因門六義說。因門六義出自《攝論・所知依》中所說的種子六義，即：剎那滅、果俱有、恒隨轉、性決定、待衆緣、引自果。法藏采取了這六義說法，更用體之有無、用之勝逆、待之有無三類加以區別，謂一切因皆有六義：（一）空有力不待緣。（二）空無力待緣。（三）空無力待緣。（四）有有力不待緣。（五）有有力待緣。（六）有無力待緣。用這種方法解釋緣起法之間的關係。法藏開「三性門」貫通真妄，又開「六義門」指出緣起法相即相入的關係，以此奠定了無盡緣起說的理論基礎。

四、六相圓融說。《十地經論》在解釋《華嚴經》時用「六相」（總、別、同、異、成、壞）作爲一種法門來說明經文每種十句的關係和理解每種十句的內容。比如，第一句是總的，其餘九句就被認爲是從第一句分化出來的別相，第一句因是總的，所以也是同相，其餘九句則是異相，第一句也是成相，其餘九句是壞相。以此類推，經中其餘十句都可以這樣看。賢首由此得到啓發，把這一格式推到道理上，並進而推論到這些法與法之

間的關係上，都是由「六相」而形成的錯綜複雜的緣起關係（以舍與椽爲喻）。

五、十玄緣起無礙說。《華嚴經・賢首品》在描述佛的最高境界時，說一粒微塵中有無量刹（世界），而這些世界又具有染淨、廣狹、有佛無佛等不同的情況，猶如「天帝網」一樣。法藏根據經文對「天帝網」的描寫，又參照經中到處所說的「十對」：教義、理事、境智、位行、因果、依正、體用、人法、逆順、感應，這十對關係又互相包含，互相反映，使形成的關係無窮無盡。法藏由此而提出了「十玄無盡」的說法。其中「十玄」包括：同時具足相應門、一多相容不同門、諸法相即自在門、因陀羅網境界門、微細相容安立門、秘密隱顯俱成門、諸藏純雜具德門、十世隔法異成門、唯心回轉善成門、托事顯法生解門。「十玄」說之基本內容，在於解釋緣起，闡明成佛的境界。衆生達到這種對諸法之間無限複雜關係的悟解，是成佛的標志。這種緣起說歸結爲佛地的開展，又叫「性起」緣起。

關於「五教章」的注釋，主要有：宋代師會與其弟子善熹撰《華嚴五教章復古記》三卷（或六卷），道亨撰《華嚴五教章義苑》十卷，觀復撰《五教章折薪記》五卷，師會撰《五教章焚薪》，希迪撰《華嚴五教章集成記》六卷（今僅存一卷）。（曾　奕）

大乘起信論義記

〔唐〕法　藏

《大乘起信論義記》，又名《起信論義記》、《大乘起信論疏》、《起信論疏》，三卷。唐代法藏撰，約成書於咸亨元年（六七〇）至長安四年（七〇四）之間。本疏原有三卷，論文部份單行，其後唐代宗密將疏與論文會合出版，然不引本疏之全文，且刪削較多，宋以後一般注重宗密之疏，而本疏反不爲世人所知。後有日僧鳳潭，重新考訂本疏與論文之會合本，凡五卷，盛行於世。晚清楊文會猶感本書之遭受割裂，遂別求古本，讎校出版，是爲七卷之會本，頗受學界之重視。通行本有：《大正藏》（第四十四册）本等。

本書是以華嚴宗的立場而對《大乘起信論》一書的注釋。《大乘起信論》，舊題印度馬鳴造、梁代真諦譯，是一部以如來藏爲中心理論，爲發起大乘信根而開演修行法門的一部概論性著作。全書分作因緣分、立義分、解釋分、修行信心分、勸修利益分等五分。內容包括：一心（衆生心，亦即「真如」、「如來藏」）、二門（心真如門、心生滅門）、三大（體大、相大、用大）、四信（信根本真如、信佛、信法、信僧）、五行（修持布施、持戒、忍辱、精進、止觀）。關於《大乘起信論》的真僞，自隋代以來就存在着爭議。但此論對中國佛教思想史的影響卻是不容置疑的，天台宗、三論宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗人都吸收其思想，用以建立自己的理論體系。注疏

甚多，今存的就有二百一、二十種之多（包括中國、朝鮮、日本三國學者的撰作），其中最爲有名的是隋代慧遠的《大乘起信論疏》四卷、新羅元曉的《起信論疏》二卷和法藏的《大乘起信論義記》五卷，合稱「《起信論》三大疏」。而在「三大疏」中，又以法藏的這部《義記》爲最重要。

本書分爲十門：一、教起所因，二、諸藏所攝，三、顯教分齊，四、教所被機，五、能詮教體，六、所詮宗趣，七、釋論題目，八、造論時節，九、翻譯年代，十、隨文解釋。

其中，在《顯教分齊》門中，初述自日照三藏傳至戒賢、智光的「三時」教判，後隨教辨宗，將傳入中國的佛經總判爲四宗：（一）隨相法執宗，指小乘經律論，（二）真空無相宗，指《般若經》、《中論》等，（三）唯識法相宗，指《解深密經》、《瑜伽師地論》等，（四）如來緣起宗，指《楞伽經》、《密嚴經》、《實性論》、《起信論》等。此處不用華嚴宗的「五教判」，而新立四教判，將《起信論》配於第四宗，此與古來所論大異其趣。

此外，本書在基於華嚴宗立場注釋《起信論》的同時，也汲取了玄奘所傳的唯識學的一些思想成份，謂《起信論》中之「阿黎耶識」，即是唯識家所說的「阿賴耶識」。對於《阿黎耶識」九相（業相、能見相、境界相等「三細」，智相、相續相、執取相、計名字相、起業相、業繫苦相等「六粗」）的說明，將「三細」比擬於唯識學中的自體分、見分、相分，而智相以下之「六粗」則通於六意識之中。且明白舉示《起信論》唯舉第六識及第八識，而未論及第七識。以上皆爲本書的特色，而爲其他《起信論》的注疏所未及者。

有關《大乘起信論義記》的注疏有：唐代宗密《起信論疏注》四卷、北宋子筦《起信論疏筆削記》二十卷、日本湛睿《教理鈔》十九卷、鳳潭《虎幻錄》三卷、秀存《顯正錄》五卷等。（宋道發）

華嚴經探玄記

〔唐〕法　藏

《華嚴經探玄記》，又稱《華嚴探玄紀》、《探玄》、《探玄記》，二十卷。唐代法藏著。通行本有：《大正藏》（第三十五册）本等。

本書乃法藏模仿其師智儼之《華嚴經搜玄記》所作。叙述舊譯六十卷《華嚴經》之大要，並解釋經文之義，旨在闡述華嚴宗之中心教義。

本書共分十門來解釋《華嚴經》：一、明教起所由；二、約藏部所攝；三、顯立教差別；四、簡教所被機；五、辨能詮教體；六、明所詮宗趣；七、具釋經題目；八、明部類傳譯；九、辨義理分齊；十、隨文解釋。前九部份在第一卷中爲總說，第二至第二十卷爲第十部份，隨文解釋經文大義，以顯示法界緣起之華嚴妙旨。在這十部份中，內容較重要的有以下幾個方面。

一、判教思想。法藏在叙古說、辯是非、述西域、會相違、明現傳、定權實、懸開合、教前後等方面，比較綜合前人的判教理論，站在華嚴宗的立場上，以「五教十宗」體係判釋一代佛教。就義分教而言，教有五類：小乘教、大乘始教、終教、頓教、圓教；以理開宗而言，宗乃有十：法我俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通

假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱絕宗、圓明俱德宗。在這一體系中，法藏認爲，華嚴宗屬大乘圓教，是圓明俱德宗，代表著最高究竟。它既不同於別教小乘，又不同於大乘共教，而是依普賢法界，性海圓融，緣起無礙，主伴俱足，爲別教一乘，無盡自在顯示法門。（卷一）

二、教體本質的理論。本書由淺到深從十個方面對之加以考察：（一）言詮教體門。（二）通攝所詮門。（三）遍該諸法門。（四）緣起唯心門。（五）會緣入實門。（六）理事無礙門。（七）事融相攝門。（八）帝網重重門。（九）海印炳現門。（十）主伴圓備門。闡述了事事無礙之華嚴妙旨，即一在一切中，一切在一中，一即多而無礙，多即一而圓通，帝網重重，無窮無盡，且法不孤起，主伴隨生，圓備俱足。（卷一）

三、華嚴宗趣論。以因果、緣起、理實、法界爲華嚴宗趣。大方廣是理實法界，佛華嚴是因果緣起。因果緣起必無自性故即理實法界，理實法界是無定性，故即成因果，此二無二，唯一自在法門爲宗。由法界對因果的展開以樹立五周因果，又會因果同於法界，以教義、理事、境智、行位、因果五對貫穿於一經。最後法界因果雙融俱離行，性相混融無礙自在，是謂《華嚴經》之無盡宗趣。（卷一）

四、十玄緣起思想。即以法界緣起無礙之相狀，開十玄門。法藏輔正其師智儼之古十玄說及其自己在《五教章》中的十玄說法，依教義、理事、境智、行位、因果、依正、體用、入法、逆順、應感等十對體事，開出新的十玄門：（一）同時具足相應門。（二）廣狹自在無礙門。（三）一多相容不同門。（四）諸法相即自在門。（五）隱密顯了俱成門。（六）微細相容安立門。（七）因陀羅網法界門。（八）託事顯法生解門。（九）十世隔法異成門。（十）主伴圓明俱德門。教義理事等一切諸法皆各俱足此十玄門，無礙涉入，成一大緣起，顯示十玄緣起無礙法門。（卷一）

五、經文解析。法藏對《華嚴經》之三十四品，依七處八會先分爲序分與正宗分，後者又分爲四，成爲《華嚴》結構之五分說：（一）初品是教起因緣分。（二）舍那品中一周問答名擧果勸樂生信分。（三）從第二會至第六會來一周問答名修因契果生解分。（四）第七會中一周問答名記法進修成行分。（五）第八會中一周問答名依人入證成德分。具體內容如下：

第一分世間《淨眼品》即是序品。世間之義有三，即所依處的「器世間」，能化主的「智正覺世間」與所化機的「衆生世間」。淨眼是針對器世間的洞徹。如來對衆生所應的顯現，即是世間淨眼。其中顯現的「處」與「時」，是此品的中心思想。（卷二）

第一分即《盧舍那品》。盧舍那即光明照的意思。本品「一約人，二約法」。約人者有化主的盧舍那，以內證法智爲體，七日思惟解脫爲相，加說爲用，更有助化的普賢爲助化之體，蒙加爲相，起說爲用。約法者有義理以性海爲體，別德爲相，應教爲用，又對於教事而言，五海十智爲體，世界及華藏世界爲相，益機爲用。體、用、相各各融攝不二，構成華嚴之特色與內容。（卷三）

第三分是第二會至第六會，內容從第三品《如來名號品》至第三十二品《賓王如來性起品》爲止，主要圍繞差別因果與平等因果而展開論述。以差別因果爲中心的是《十地品》，法藏以十義來把握此品的根本思想，即：約本、所證、智、斷障、所修、修成、顯位、乘法、寄位、顯報，並依六相說（即總相、別相、同相、異相、成相、壞相，六相圓融相即無礙）而一以貫之。（卷九）對於平等因果的解釋，則以《性起品》爲中心。所謂「性起」，乃以出智、最勝、所依爲內容，即以不改爲性，顯用爲起。本品分十門而論述，即：分相、依持、融攝、性德、定義、染淨、因果、通局、分齊、建立。性起的十門內容乃依如來之根本正而顯現無盡的法界。（卷十六）

第四分爲《離世間品》，乃第二會普光法堂的重說。此分爲托法進修分，即是依托行法修成正行。「行」是此品的主體內容。（卷十七）

第五分爲《入法界品》，即從果顯現的行，成立證的妙諦。本品依法界之所入分別爲五：有爲、無爲、亦有爲亦無爲、非有爲非無爲、無障礙，再依次而解釋爲唯識、真如、如來藏、絕相、無礙，且對之以能入而展開淨信、正解、修行、證得、圓滿五門，强調一之能入，通於五之所入，一之所入，通於五之能入，以互相對應的五之能入與五之所入爲對象。信解行證，都是法界的能入，法界的所屬也是可入的妙境。普攝圓融之無礙法界，得圓滿能入之妙趣，能入與所入，則爲法界圓成之顯現。（卷十八）

《華嚴經探玄記》作爲法藏主要代表作之一，代表着華嚴宗之成熟理論，在華嚴思想史上具有重要的地位。後人對之注疏研究的主要著作有：日本尊玄《探玄記鈔》、凝然《探玄記洞幽鈔》、普寂《華嚴經探玄記發揮鈔》、芳英《華嚴經探玄記南記錄》、秀存《華嚴經探玄記講義》、雲溪《華嚴經探玄記會錄》等。（郭曉東）

華嚴經傳記

〔唐〕法藏

《華嚴經傳記》，又名《華嚴傳》，或名《纂靈記》（崔致遠《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳》所

稱），五卷。唐代法藏集。據崔致遠的《法藏傳》中所記：「此記未畢而逝，門人慧苑、慧英等續之。」可推斷此書大致撰於唐先天元年（七一二），爲法藏生平撰述的最後一部書。通行本有《大正藏》（第五十一册）本等。

本書是一部專門記述傳習《華嚴經》之人物和事蹟的著作，對《華嚴經》的來龍去脈，及在中國的傳譯、支流、論譯、講解和諷誦、轉讀所帶來的靈驗利益，作了詳實的記述。全書共分爲十篇（亦稱「十科」或「十門」），其體內容如下：

部類第一（卷一）。記《華嚴經》梵本的偈品。謂西域相傳，龍樹往龍宮，見此《華嚴經》共三本，上本有十三千大千世界微塵數偈，四天下微塵數呂，中本有四十九萬八千八百偈一千二百品，下本有十萬偈四十八品，但上中二本並非凡力所持，故隱而不傳，祇有下本見流天竺。於此下本，也由於佛去世遠，衆生報劣，而無力具受，乃分寫受持，所得各各不同。後世所傳的《華嚴經》均源於下本，且所得不全。

隱現第二（卷一）。記述《華嚴經》的隱現情況，謂《華嚴經》是文殊師利所集。因佛涅槃後賢聖隨隱，異道競興，所以在海龍王宮隱沒六百餘年，後由龍樹帶出傳授，因茲流布。傳於中國的《華嚴經》有新舊兩解。東晉沙門支法領由于闐遮拘槃國所得的《華嚴經》前分三萬六千偈，即晉譯六十卷所本，稱爲舊譯。大周時于闐所進的四萬餘偈，爲唐譯八十卷所本，稱爲新譯。

傳譯第三（卷一）。記述《華嚴經》的三位傳譯者及其事蹟。佛馱跋陀羅，又稱覺賢，應西秦沙門智嚴所請，前往中原。後於晉義熙十年（四一八）應吳郡內史孟顗、右衛將軍褚叔度所請，於道場寺譯出《華嚴經》六十卷。地婆訶羅，唐言日照，應法藏所請，譯出第八會經文，以補舊譯之所缺失。實叉難陀，唐雲喜覺，應武則天所請，於證聖元年乙未（六五九）在東都大內遍空寺，後於佛授記寺譯出《華嚴經》八十卷，即新譯。

支流第四。按經錄的注錄方式，敘記《華嚴經》的單行經及僞造經本。這中間，除第一、四、五會外，其餘二、三、六、七、八、九會均有譯出的單行經，其中包括某些同本異譯的佛經如《大方廣如來性起經》等。如隋闍那崛多譯的《大方廣華嚴入如來不思議經》二卷及同本異譯三種，唐提雲般若譯的《大方廣佛華修慈分經》一卷及同本異譯一種，實叉難陀譯的《大方廣普賢所說經》一卷，在現本《華嚴經》內並無，然而在梵本中並皆具有，「固是此經別行品會」。元魏曇摩流支譯的《信力入印法門經》五卷，古云是《華嚴》別品，但仔細考查其文句，又勘梵本，結論不明。南齊蕭子良的《鈔華嚴經》十五卷和佚名的《華嚴十惡經》一卷，則爲僞妄經。

論譯第五（卷一）。記述疏釋《華嚴經》的梵漢論著及著者有關事蹟。西域相傳，龍樹所造的《大不思異論》十萬頌，釋此經，但不知後來歸向何處，現譯爲漢文的有《十住毗婆沙論》十六卷，由後秦佛陀耶舍與鳩摩羅什共譯，又有《十地論》十二卷，亦由後魏菩提流支與勒那耶舍譯爲漢文。而金剛軍的《十地釋論》一萬二千頌，堅慧的《十地略釋》，並未傳入中原。漢地所作的論疏有北齊宦官劉謙之的《華嚴論》六百卷，後魏沙門靈辯所造的《華嚴論》一百卷。

講解第六（卷二，卷三）。記述從東晉至唐代弘揚《華嚴》的名僧十七人：東晉的法業，劉宋的求那跋陀羅，北魏的勒那摩提與智炬，北齊的慧光、僧院、雲衍，隋朝的靈裕、慧藏、靈干，唐朝的慧覺、法敏、慧眺、道英、道昂、靈辨、智衍。末附有北魏北台意法師等二十四僧。

諷誦第七（卷四）。記述專心讀誦《華嚴》的僧俗十一人的感應事蹟。這十一人是：僧普圓、普濟、辨才、慧悟、雲義、苑律師、中天竺日照三藏、居士樊玄智、于闐國沙彌般若彌迦、京師王某、比丘尼無量。

轉讀第八(卷四)。記述轉讀《華嚴》的僧俗九人：釋法念、普安、法安、解脫、明曜、師子國沙門釋迦彌多羅、居士高義成、一大乘法師、弘寶。

書寫第九(卷五)。記述書寫《華嚴》的僧俗七人的感應事蹟，他們是：魏安遵王延明、中山王熙、僧德圓、法誠、修德、唐朝散大夫孫思邈、居士康阿祿山。

雜述第十(卷五)。記述有關《華嚴》的著述十五種，並對其中某些論著的寫作緣由、內容、及相關事項作了說明。其中法藏撰有十一種：《華嚴經中佛名》二卷，《菩薩名》一卷，此二書不知誰所集，但「鳩集缺略，未能備盡」，於是法藏「更廣其塵，頗爲評悉」；《華嚴旨歸》一卷十門，《華嚴三昧觀》卷十闕，《華嚴綱目》一卷，《華嚴玄義章》一卷，《華嚴教分記》三卷，《華嚴翻梵語》一卷(舊經)，《華嚴梵語及音義》一卷(新經)，《華嚴三寶禮》十首，《華嚴贊禮》十卷十首，這十一種見存的祇有三種，即《華嚴旨歸》、《華嚴綱目》、《華嚴教分記》，除上述以外，另有天台山智顗禪師撰的《普禮法》等。

本書對於研究《華嚴經》的流傳史和華嚴宗史，具有重要的意義，書中的一些記載(例如信奉《華嚴經》的民間團體「福社」的活動情況等)，或在當時流行的著作中尚未見錄，或與已有見錄的相異，具有他書不能取代的獨立的價值。　(李俊霞)

壇　經

〔唐〕慧　能

《壇經》，又名《六祖大師法寶壇經》、《六祖壇經》、《法寶壇經》，一卷。唐代慧能（又作「惠能」）說，弟子法海集記。初集於唐開元元年（七一三），以後屢有增益和改易，日本《六祖壇經諸本集成》彙集各種版本達十一種之多，其中比較重要的有四種：一、敦煌寫本，題爲《南宗頓教最上大乘摩訶般若蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，一卷，分爲五十七節，有敦煌本（見藏於英國倫敦博物館）、敦博本（見藏於我國敦煌縣博物館）二種本子，同源於成於唐開元二十一年（七三三）至貞元十七年（八〇一）之間的敦煌原本，一般以此爲最古本。二、宋代惠昕本，題作《六祖大師法寶壇經》，二卷，分十一門。三、元代德異本，題作《六祖壇經》，不分卷，開爲十品。四、元代宗寶本，題作《六祖大師法寶壇經》，也分作十品，但品名與德異本不同。各版內容相差很大，以宗寶本流傳最廣，此本以徑山方册本爲主，其明北藏本、清藏本均有增減，收入《大正藏》第四十八册，另有上海醫學書局一九二二年版丁福保《六祖壇經箋注》本，本書解題據此。通行另有中華書局一九八三年版郭朋《壇經校釋》本（內收敦煌本）、上海古籍出版社一九九三年版楊曾文《敦煌新本〈六祖壇經〉》本（內收敦博本）等。

慧能（六三八——七一三），俗姓盧，祖籍范陽（今河北涿縣），後因其父被貶官嶺南，遂定居於新州（今廣東新興縣東）。慧能三歲喪父，從小隨母砍柴度日。龍朔元年（六六一），投蘄州黃梅縣（今屬湖北）東山寺弘忍門下，初以「行者」身份在碓房舂米，後由提出與首座神秀不同的「傳法偈」而得弘忍賞識，並因聞《金剛經》中「應無所住而生其心」悟道，被付與禪宗東土初祖菩提達磨所傳的袈裟，辭師南歸。隱居十五年後，於儀鳳元年（六七六）在南海（今廣州）法性寺正式出家受戒，公開從事傳教活動。以後回韶州，住曹溪寶林寺。慧能以頓悟成佛立說，經門下神會提倡，稱爲「南宗」，以區別於神秀主張漸悟成佛的「北宗」。以後南宗獨行天下，慧能成爲禪宗第六代祖師，門下衍爲潙仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五家，成爲中國禪宗的實際創始人。事蹟見載於《壇經》、法海《壇經略序》、《宋高僧傳》卷八、《景德傳燈錄》卷五，以及王維《六祖能禪師碑銘》、柳宗元《曹溪大鑒禪師碑》、劉禹錫《大鑒禪師第二碑》等。法海的生平事蹟見《全唐文》卷九百十五。

《壇經》是一部記載慧能生平事蹟及其教說的禪宗根本經典。「壇」指戒壇，指慧能應韶州刺史韋璩之邀，在韶州大梵寺爲僧俗一千多人設壇授戒說法；「壇經」，即對這次依據《金剛般若波羅蜜經》而說法的記錄，並添入慧能以後的言行編集而成。中國僧人撰述被稱爲「經」者，唯此一部，或謂隨順當時戒律性書籍的稱法，如道宣所著《戒壇圖經》、《祇洹寺圖經》之類；或謂寓有深意，特別推崇慧能的教法，與佛陀相侔。書前有元代德異的《序》和宋代契嵩的《贊》，書末有法海等集的《六祖大師緣起外記》等。全書分爲十品：

一、行由品。記敘慧能的生世及得法傳宗的經過。慧能從弘忍處大悟一切萬法不離自性的心要，乃作偈曰：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」於隱居十五年後，以「不是風動，不是幡動，仁者心動」一語，驚動廣州法性寺聽講《涅槃經》法會大衆，

遂公開所傳衣鉢，依印宗出家，開弘忍所傳「東山法門」。印宗後來成爲慧能的弟子。

二、般若品。提出衆生當前心性，即是般若真空，若能於一切法不取不捨，般若即生，故修行必須「自識本心，自見本性。」由此對出世的佛法提出了全新的看法：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。正見名出世，邪見名世間，邪正盡打卻，菩提性宛然。」

三、疑問品。認爲佛性本有，解脫全憑自力，「佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是衆生，自性覺即是佛」，祇要「明心見性」，即是成佛。針對當時側重他力的往生淨土法門，提出「但心清淨，即是自性西方」，爲後世「唯心淨土，自性彌陀」說的根源。

四、定慧品。提出《壇經》的核心思想：「我此法門，從上以來，先立無念爲宗，無相爲體，無住爲本。」無相是於相而離相，無念是於念而無念，無住是於一切之上念念不住。此中，特別注重無念，即認識境界而不爲境界所轉，面對世俗世界而不爲世俗世界所制。「真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。」

五、坐禪品。在「人性本淨」的前提下，對「禪定」二詞作了重新界定：「外離相爲禪，內不亂爲定。」

六、懺悔品。改變傳統佛教皈依佛、法、僧三寶的說法，提出自歸依覺、正、淨「自心三寶」。並論證於自身中有佛的法、報、化三身。自性根本清淨，此即「清淨法身佛」，用自性所生的般若之光掃除感官欲望，即獲得「圓滿報身佛」，祇要一念向善，便生智慧，此即「自性化身佛」。

七、機緣品。記敘慧能與弟子無盡藏尼、法海、法達、智通、智常、志道、行思、懷讓、玄覺、智隍等的說法機緣。

八、頓漸品。針對當時禪宗中南北、頓漸等問題，提出：「法本一宗，人有南北，法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」

九、宣詔品。述神龍元年（七〇五），中宗聞其玄風，遣內侍薛簡迎請入京，慧能稱病不起，詔賜衲衣寶帛，敕韶州刺史修飾寶林寺。在與薛簡談話中，慧能批評京師禪德「欲得會道，必須坐禪習定」的說法，指出：「道由心悟，豈在坐也。」

十、付囑品。記敘慧能寂前對弟子付囑之語及身後之事。對神會等提出運用語言「不失本宗」的原則，即分析三十六對概念，出沒即離兩邊。對文字語言，「若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明。」

《壇經》是中國僧人的全部撰作中，唯一被尊爲「經」的一部書。是禪宗理論的根本典據，對中國佛學乃至中國哲學史都產生了深遠的影響。元代德異評價說：「原其五家綱要，盡出《壇經》。夫《壇經》者，言簡義豐，理明事備，具足諸佛無量法門。」（《壇經序》）

有關《壇經》的研究著作主要有：胡適《壇經考》、日本宇井伯壽《第二禪宗史研究》、柳田聖山《初期禪宗史之研究》、印順《中國禪宗史》等書的相關章節。《壇經》的校注本有丁福保《六祖壇經箋注》、郭朋《壇經校釋》、楊曾文《敦煌新本〈六祖壇經〉》本等。（王雷泉）

禪宗永嘉集

〔唐〕玄覺

《禪宗永嘉集》，又稱《永嘉禪集》、《永嘉禪宗集》、《玄覺永嘉集》、《永嘉集》，一卷。唐代玄覺撰，慶州刺史魏靖輯。通行本有：《大正藏》（第四十八册）本等。

玄覺（六六五——七一三），俗姓戴，字明道，溫州永嘉（今浙江永嘉縣）人。八歲出家，先學天台止觀，悟圓頓妙旨，後受天台宗八祖左溪玄朗的激勵，與東陽玄策禪師游方詢道。往曹溪謁慧能印證，於問答間得慧能印可，遂改入禪門，留住一宿告別，世有稱其爲「一宿覺」者。著作尚有玄覺在曹溪證道當晚所作《證道歌》一卷，闡述禪宗頓法，其傳法弟子所集《永嘉禪師法語》一卷。唐僖宗賜謚爲無相大師，清雍正皇帝又敕封爲洞明妙智禪師。生平事蹟詳見北宋贊寧《宋高僧傳》卷八本傳、道原《景德傳燈錄》卷五等。

本書爲台禪融合的早期作品，以天台止觀雙遮之旨解釋禪宗之禪，提示禪觀之用意及漸次修行之歷程，中綴玄覺自己修悟的經驗。全書分成十篇（明傳燈以爲魏靖所輯之《永嘉集》內容雜亂，迭有訛謬，與玄覺之本意相去甚遠，故將原有之十項目更改次序與內容爲：歸敬三寶、發宏誓願、親近師友、衣食誡警、淨修三業、三乘階次、事理不二、簡示偏圓、正修止觀、觀心十門），初三門爲序分，次五門爲正宗分，後二門爲

流通分。十篇大意爲：

慕道志儀第一。說立志修道者，須先生厭離三界之信仰，然後學習依止明師的儀則和初入法門修行的規矩。

戒驕者意第二。說驕奢之念，妨害修行，應去除貴身賤法之行，樹爲法忘軀之志，「寧有法死，不無法生」。

淨修三業第三。詳述於行住坐卧四威儀中淨修身口意三業，即十善業道，此爲正修止觀的基礎。

奢摩他頌第四。「奢摩他」，即止，此指天台止觀法門中的體真止法。對根性較好者，可以在即心無心、即知離知的寂寂惺惺中，悟人真空妙性。對於初修心者，須依次第悟入的方便辨別五種心念：故起、串習、接續、別生、即靜。前四種是病，後一種是藥，以藥治病，病去藥亡，五念便一時停息，即名一念相應，此時真空靈知之性自然現前。並於一念相應之時，要有六種料簡以勘驗是否真實：識病、識藥、識對治、識過生、識是非、識正助。以此六種料簡，不使禪心落於偏邪，未悟謂悟，未證謂證。

毗婆舍那頌第五。「毗婆舍那」，即觀，此與天台宗的假觀相類似。指從上門的真空性定上，進一層修於觀慧，以照緣生，使在智境中了達無縛無著，從而證得境空、智空的二種智慧，成就般若無知而無所不知的真空妙用。

優畢叉頌第六。「優畢叉」，即捨離偏執，「偏修於定，定久則沉；偏學於慧，慧多心動。故次第六，明優畢叉頌，等於定慧，令不沉動，使定慧均等，捨於二邊。」此門述即照即寂，非照非寂的中道正觀之法，以定慧均等，圓成無緣大慈爲妙極，是永嘉禪法中的精髓所在。觀心之法分爲十門：

(一)法爾門。指三諦一境、三智一心，而智境冥合的實相境界。

(二)觀體門。知一念即空、不空、非空非不空，爲觀心之體。

(三)相應門。觀察心與空、身與空、依報與空、心與空不空、身與空不空、依報與空不空、心與空不空、非空非不空、依報與空不空、非空非不空等九種相應不相應。

(四)警上慢門。若與以上三個層次、九種境界不符合，則說明修道者全未相應於不同的實證境界。

(五)誡疏怠門。重申修心必須人觀，非觀無以明心。

(六)重出觀體門。祇知一念即空不空，非有非無，不知即念即空不空，非非有，非非無。

(七)明是非門。以心不是有，心不是無，心不非有，心不非無的四句，來輾轉破斥滯於「是」與「非」的執心。

(八)簡詮旨門。若合於宗、明於旨，則言觀不存，不立文字，不著觀行。

(九)觸途成觀門。指方便立言與隨機起觀，不妨礙中道理性與真實妙觀。

(十)妙契玄源。理明旨會，則言語道斷，心行處滅，入不思議的如來藏心之妙源。

三乘漸次第七。述悟道者，以無作妙用，與無緣大慈，隨機起應，順物忘懷，方便施設聲聞、緣覺、菩薩三乘教理行果，濟度上中下三種根性。

事理不二第八。融通事理，使修學者不執理廢事、迷名滯相。應知真諦不相背事理，事理的本體就是真諦，妙智不異於現前了知之心，即了知的本性元是妙智。

勸友人書第九。因左溪玄朗來信招玄覺居深山修道，遂復信指出：未悟道不宜居山，應先參明師，待悟

人後方可居山深造，因爲「若未悟道而先居山者，但見其山，必忘其道。而先識道者，但見其道，必忘其山。忘山則道性怡神，忘道則山形眩目。」所以修行者所重視的是道，並非居處的幽寂與否。「是以見道忘山者，人間亦寂也；見山忘道者，山中乃喧也。必能了陰無我，無我誰住人間？若知陰入如空，空聚何山谷？如其三毒未祛，六塵尚擾，身心自相矛盾，何關人山這喧寂耶！」

發願文第十。發願世世童真出家，弘揚佛法，願以三寶之力方便救濟一切衆生的苦厄，度脫一切煩惱，普使成就佛道。

由於永嘉禪法頓漸並行的實修風格，其後影響台、禪二宗極爲深遠。明代中興天台宗的月亭大師及再傳弟子雁蕩山的正智禪師，就深受永嘉的禪法影響，盛倡台禪一致的學說，從而扭轉了台宗後世祇重講教不重實修的流弊，同時使禪者從文字、口頭之禪的頹風中，走向了真參實學。

有關本書的注釋有：宋行靖《永嘉集注》二卷、明僧傳燈《永嘉禪宗集注》二卷（收於《續藏經》第一一一册）、高麗僧己和《永嘉集說誼》二卷等。（王雷泉）

成唯識論了義燈

〔唐〕慧沼

《成唯識論了義燈》，略稱《唯識論義證》、《唯識了義燈》、《了義燈》、《義燈》，十三卷（或七卷）。唐慧沼撰，撰時不詳。通行本有：《大正藏》本、《卍續藏經》本等。

慧沼（六五一——七一四），淄州淄川（今山東淄川）人。幼而警慧，年十五出家，如法修行，不違戒律。時人稱之「沼闍梨」。初從玄奘受學，後轉依窺基學習唯識，並能深入堂奧，得其真傳。窺基示寂後，圓測著《唯識論疏》反駁窺基之說，慧沼於是撰成《成唯識論了義燈》一書，破斥其說，以顯示法相之實義。他還嘗先後參預義淨、菩提流志之譯場，擔任證義，多所刊正。又著《能顯中邊慧日論》四卷、《因明入正理論義纂要》一卷，論述法相教義，使該宗達於極盛。此外，還著有《金光明最勝王經疏》、《法華玄贊義訣》、《因明入正理論義斷》等。事蹟見《宋高僧傳》卷四、《開元釋教錄》卷九等。

《成唯識論了義燈》是《成唯識論》的注釋書，係「唯識三大疏」之一。旨在駁斥有關《成唯識論》注釋中的種種異說，從而闡明原論之正義。作者是我國法相宗的第二祖，其書承襲窺基的觀點，對圓測、圓義、普光、慧觀的論提異出責難，一一評斥諸家的不同看法，其中有「西明云」、「《要集》云」、「有說」、「有云」、「有解」、

「有釋」、「有人云」和「未詳決」等名目，在上述異說中，「有說」指窺基，「有釋」指圓測，「有人云」指普光，「有解」指慧觀，「有云」指玄範，「未詳決」指義寂，而「西明云」、「《要集》云」所指不明。

此書採用先引一段《成唯識論》原文、再把種種異說相應列出、然後辨明自己的見解的做法。比如：「《論》：又生等相，若體俱有等者。本云，初破古師相用前後，又住異滅下，破新薩婆多三相用俱。西明科云：並通新舊，有解取前爲正。《要集》云：取西明爲正，以《婆沙》文義有兩釋：初云作用時異，即三相前後。又云《婆沙》云：滅時老滅，方有作用，故即同時。今謂不爾。前引《婆沙》三十九云：顯一刹那，具有三相。若爾，應一法亦生老滅，作用時異，故不相違。謂法生時，生有作用，滅時老滅，方有作用。體雖同時，用有先後，此意即答三相作用，皆有前後，不別云滅與老同時。」（卷三）

本書徵引別家疏鈔很多，而古時又無標點，引文的起句尚能辨別，而末句若非特別熟悉，很難確定。故自古以來，被公認爲《成唯識論》注疏中最難理解的一部書。（夏金華）

成唯識論演秘

〔唐〕智周

《成唯識論演秘》，簡稱《唯識演秘》、《演秘》，七卷（或十四卷）。唐智周撰，撰時不詳。通行本有：《大正

藏》本、《卍續藏經》本等。

智周（六六八——七二三），俗姓李，泗州（今江蘇省）人。十九歲受具。年二十三，投慧沼門下，精研法相奧義，得法相宗真傳。後住濮陽報城寺，弘揚該宗教義，常事著述，對因明學亦有許多補充，也稱「濮陽大師」。唐武后長安三年（七〇三），新羅僧人智風、智鸞、智雄入唐，從智周學習法相宗旨。唐玄宗開元五年（七一七），日本僧人玄昉人華，亦參於會下，親受宗致。智周是繼窺基、慧沼之後的法相宗第三祖。生平心繫西方，相傳他曾於西方淨土院內造阿彌陀佛、觀音、大勢至等五十二位菩薩像，感得靈瑞。著作頗多，有《成唯識論演秘》、《梵網菩薩戒本疏》、《法華經玄贊攝釋》、《大乘法苑義林章決擇記》、《因明入正理論疏前記》、《後記》、《成唯識論了義燈記》、《瑜伽論疏》等多種。事蹟見《新編諸宗教藏總錄》卷二、《法相宗章疏》、《東域傳燈目錄》卷下、《三國佛法傳通緣起》卷中等。

《成唯識論述記》是窺基注解《成唯識論》的一部著作。書中以佛教因明破斥小乘及外道的理論，說明萬法是由人類存在之根本依處——阿賴耶識所變現的。它是我國唯識學的根本經典，歷來受到重視。

本書則是《成唯識論》和《成唯識論述記》的注釋，也是「唯識三大疏」之一。書中大量徵引《大般若經》、《瓔珞經》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《無性攝論》、《俱舍論》等大小乘經論以及清辨、安慧等諸大論師的學說，宣揚法相深義，發揮《成唯識論》和《述記》之幽旨，逐句解釋，一絲不苟。而且此書與《成唯識論掌中樞要》、《成唯識論了義燈》相比，字句較爲通俗易懂，對於初學唯識者甚有裨益。（夏金華）

大日經疏

〔唐〕善無畏、一行

《大日經疏》，全稱《大毗盧遮那成佛經疏》，略稱《大疏》，二十卷。唐善無畏講述，一行筆錄並作闡釋。通行本收於《大正藏》第三十九册。另有十四卷本，題名《大日經義釋》、《毗盧遮那成佛神變經義釋》，一行記，收於《續藏經》第三十六册。兩本内容大同小異，當爲同一經疏之不同記錄本。據唐釋溫古《毗盧遮那成佛神變加持經序》及日本僧慈勇《義釋跋》、圓珍《義釋目錄緣起》記載等，《大日經義釋》當爲《大日經疏》之再整理本，整理者爲智儼、溫古二僧，由入唐留學僧賚歸日本的《大日經》疏釋，有得清本、空海本、慈覺本、玄昉本、餘賞本凡五種，其中空海本二十卷，即《大日經疏》，慈覺本十四卷，即《大日經義疏》，還有十一卷本、十卷本，「都盧對勘，大同小異，不免巧拙也。」諸本差別，祇在文字之繁略。

講解者善無畏（六三七——七三五），梵文名戍婆揭羅僧訶，亦譯淨師子，中印摩揭陀國人，爲釋迦牟尼季父甘露飯王後裔，十三歲嗣烏荼國王位，後讓位於其兄，出家學佛。從那爛陀寺達磨鞠多長老學密教，洞達七藏，遵師命東行弘法，於開元四年（七一六）抵長安，受到禮遇。次年奉詔譯經，並立壇灌頂傳法，弟子有一行、寶思、妙思、玄超、溫古、李華等。先後譯出《大日經》、《蘇婆呼童子請問經》、《蘇悉地羯羅經》等密典，

撰有《無畏三藏禪要》一卷。其所傳爲以《大日經》爲主經的「胎藏界法」。卒後贈鴻臚卿。與金剛智、不空並稱開元三大士，爲中國真言宗的開創者。

一行（六七三——七二七），俗名張遂，巨鹿（今屬河北）人。自幼博通經史，精於天文曆象之學。二十一歲從荆州景禪師出家，從禪宗北宗門下嵩山普寂禪師學禪，從天台山國清寺一隱名大德學算術，從當陽悟真律師學戒律。開元五年（七一七）應唐玄宗之請協助善無畏翻譯《大日經》，整理曆法。從善無畏受灌頂，爲金剛阿闍黎，傳承胎藏界密法，又從金剛智得金剛界密法傳承，撰有《攝調伏藏》、《釋氏係錄》、《大毗盧遮那佛眼修行儀軌》等。據唐人崔牧《大日經序》，《大日經》於洛陽大福先寺譯畢之後，一行重請善無畏敷暢經義，隨錄撰爲疏，其時間大約在開元十三年（七二五）。一行還是著名的天文學家，爲《大衍曆》、渾天儀等的製定發明者。

《大日經疏》是一行佛學方面的代表性著作，也是中國真言宗教義的奠基之作。此書隨文解釋《大日經》七卷中的前六卷三十一品。據善無畏之傳，融合印度、中國佛教顯教教義，系統闡明了密教教理，將密教經籍中多處隱秘不宣的地方一一解釋明白，注明了許多秘密事相的作法和意義，闡釋了善無畏所傳曼荼羅之圖位。可謂明快暢達，義旨無所不盡，多用淺略、深秘二重釋，解釋經中奧義。凡善無畏所作解釋，則記「阿闍黎言」，一行自己的看法，則記「私謂」、「今謂」以資區別。

《大日經》爲唐密要典，「胎藏部法」主經，稱大日如來（毗盧遮那佛）在金剛法界宮所說入真言門疾速成佛之道，內容豐富，詞義精賅深奧。《經疏》隨文釋義，提綱挈領，總括全經大意爲：「所謂衆生自心即是一切智智，如實了知，名爲一切智者。是故此教菩薩，真語爲門，自心發菩提，即心具萬行，見心正等覺，證心大涅

槃，發起心方便，嚴淨心佛國。從因至果，皆以無所住而住其心。」謂一切衆生色心之實相，本來即佛，成佛之要，唯在「如實知自心」，如自心實相，即是諸法實相，即是菩提正覺，即是緣起性空、諸法無我之真實，衆生所以流轉生死苦海，祇因不知自心實相，被從粗至細的三重妄執遮障了自心本有的智慧光明。真言教法從身密、語密、意密三門自淨身口意三業，仗如來果地三密之加持，直接開發自心，照破三重妄執，不須經歷長劫修諸對治行，便可超越多劫，一生成佛。

此真言教法，以三句爲宗：「菩提心爲因，悲爲根本，方便爲究竟。」菩提心者，由內觀心實相，見心從緣起故，本來無生，遠離一切名言戲論，至於本不生際。「本不生際，即是自性清淨心。」真言法中以梵文「阿」字表示。修行者以普度衆生的大悲心爲本，從師受灌頂，入真言門，以觀心爲因，三密爲緣，修有相、無相二種瑜伽。有相瑜伽者，緣本尊身、字、印等繫心入定，觀想境界明現，得世間三昧，可作息災增益等事業法。直觀心性，覓心不住內外中間諸處，來無所從去無所至，知心本寂無性，入無相三昧，出世間三昧，成就悉地，住菩提心。「以心源淨故，六識亦皆純淨，所謂六自在王性清淨也。」從初修習，到究竟成佛，歷成五種悉地：一信、二入地、三五通、四二乘、五成佛（無上悉地）。

行者入真言門，須嚴持淨戒，居家菩薩持不殺生命、不與取、欲邪行、妄語、邪見五戒，及密教四根本重戒：謗諸法、捨離菩提心、慳、惱害衆生。密教在家五戒不同小乘戒，容有開遮，由「異方便」則許違犯，要在以智慧轉煩惱爲菩提，轉有爲戒成無爲戒（本性戒）。

《經疏》對大乘空、無相、實相等核心要義，皆以真言宗義作深秘之釋，以明此宗教理與「常途說法」之區別。謂諸經說緣起無自性、無我、空，皆是漸次開實相門。以不可得故，爲令衆生離實有自性之妄執故言空，

其實此空實有其自性，即淨菩提心，此心具足諸佛恒沙功德，即是不空，亦是大空。所謂無相者，離所執相，而以方便，具足一切善功德神力不思議境界，即相無相，即無相而具一切相，「以離一切相而現示相，名真實相也。」如來窮證淨菩提心，具足種種三業、無盡莊嚴，所謂「從一平等身，普現一切威儀，如是威儀，無非密印，從一平等語，普現一切音聲，如是音聲，無非真言，從一平等心，普現一切本尊，如是本尊，無非三昧。然此一一三昧差別之相，皆無邊際，不可度量，故名無盡莊嚴。」此無盡莊嚴三業，加持真言行者，能令精勤修習者三業皆同本尊，證得本尊之無盡莊嚴。

《經疏》對二種三昧的修習法要，及入壇護摩、曼荼羅、事業法等真言事相，皆有詳悉闡釋。謂行者須如法如儀，依師而學，依次第觀修，從有相門入，作三密相應之持誦，由有相之緣漸次深入，自然即相無相，即緣無緣。觀想須漸令明現，持誦有出入息念誦、出聲念誦、心意念誦等法，皆須一一聲字皆令諦了，不得間斷散亂。若將身子印合一，離分別緣念之心，不遺不立，不增不減，作一切平等相觀，即是出世間念誦。了知真言之體即同法界，等於大空，自然得無相三昧。菩提心雖空，而以方便有種種事相，所謂本尊形相標幟、壇城、咒印等，皆出實相，具有深意，須如法如儀而作。真言護摩，不同外道祠火，謂以慧火燒煩惱薪令盡無餘，是真言護摩之義，具體作法有內外二種。息災、增益、懷愛、降伏等事業法，皆須從大悲心中以智慧照了而起悲、喜、忿怒之方便。

《大日經疏》由於受秘密儀軌的限制，其影響祇在真言一宗內部，中國注釋此書者，有遼釋覺苑奉遼道宗敕而撰的《大日經義釋演密鈔》十卷，今收於《續藏經》第三十七册。宋代以來，隨真言宗在中國的失傳，《大日經疏》在中國佛教界亦漸失其影響。但在日本，卻極受東密、台密的重視，日僧爲此書作的注釋發揮有

宥範《大日經疏妙印鈔》八十卷及《大日經疏妙印鈔口傳》十卷，濟暹的《大日經住心品疏私字》十六卷，杲寶的《大日經疏演奧鈔》六十卷，賴瑜的《大日經疏指心鈔》十六卷，宥快的《大日疏經鈔》八十五卷，曇寂的《大日經住心品疏私記》二十卷等。近代隨真言宗的復興，《大日經疏》又受到中國佛教界、學術界的重視。

（陳　兵）

開元釋教錄

〔唐〕智　昇

《開元釋教錄》，簡稱《開元錄》，二十卷。唐智昇撰，成於開元十八年（七三〇）。通行本有：《麗藏》本、《宋藏》本、《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《開元釋教錄》是歷代佛經目錄中編得最好的一部著作。它記載了自後漢明帝永平十年（六七），至唐玄宗開元十八年（七三〇），凡十九代六百六十四年間的佛教譯述。「傳譯緇素總一百七十六人，所出大小二乘三藏聖教，及賢聖集傳並及失譯，總二千二百七十八部，都合七千四十六卷。其見行、闕本，並該前數。」（智昇《序》）。全書的結構爲：

一、總括羣經錄（卷一至卷十）。以朝代爲序，記叙自漢至唐各代翻譯和撰作的佛典。卷一，後漢（附失

譯)、曹魏。卷二，孫吳(附魏吳失譯)、西晉(附失譯)。卷三，東晉(附失譯)、苻秦(即前秦)。卷四，姚秦(即後秦)、乞伏秦(即西秦，附三秦失譯)、前涼、北涼(附失譯)。卷五，劉宋(附失譯)。卷六，蕭齊、梁(附失譯)、元魏(即北魏)、高齊(即北齊)。卷七，周(即北周)、陳、隋。卷八、卷九，唐。卷十，叙列古今諸家目錄，收歷代佛教經錄四十一家。

二、別分乘藏錄(卷十一至卷十八)。包括七錄：

(一)有譯有本錄(卷十二至卷十三)。收載經錄上有著錄或經本上署題譯人(「有譯」)，並有傳本行世(「有本」)的佛典。下分菩薩(指大乘)三藏錄(卷十一、卷十二)、聲聞(指小乘)三藏錄(卷十三)、聖賢傳記錄(卷十三)三項。

菩薩三藏錄下分：(一)菩薩契經藏。包括大乘經重單合譯(相當於一般經錄上說的「重譯」、「重翻」、「同本異譯」)和大乘經單譯。其中大乘經重單合譯又分：《般若經》新舊譯、《寶積經》新舊譯、《大集經》新舊譯、《華嚴經》新舊譯、《涅槃經》新舊譯、五大部外諸重譯經六目。(二)菩薩調伏(律)藏。(三)菩薩對法(論)藏。下分大乘釋經論、大乘集義論二目。

聲聞三藏錄下分：(一)聲聞契經藏。包括小乘經重單合譯和小乘經單譯。其中，小乘經重單合譯又分：根本《四阿含經》、《長阿含經》中別譯經、《中阿含》中別譯經、《增一(或作「壹」)阿含經》中別譯經、《雜阿含》中別譯經、《四阿含》外諸重譯經六目。(二)聲聞調伏藏。下分正調伏藏、調伏藏眷屬二目。(三)聲聞對法藏。下分有部根本身足論、有部及餘支派論二目。

聖賢傳記錄下分：(一)梵本翻譯集傳。(二)此方撰述集傳。

（二）有譯無本錄（卷十四、卷十五）。收載經錄上有著錄（「有譯」），但無傳本行世（「無本」）的佛典。下分大乘經、大乘律、大乘論、小乘經、小乘律、小乘論、賢聖集傳闕本七項。其中，大乘經闕本包括重譯闕本和單譯闕本。重譯闕本又分般若部、寶積部、大集部、華嚴部、涅槃部、諸重譯經闕本六目；大乘論闕本包括釋經論闕本和集義論闕本；小乘經闕本包括重譯闕本和單譯闕本。重譯闕本又分根本四阿含、長阿含部、中阿含部、增一阿含部、雜阿含部、諸重譯經闕本六目。

（三）支派別行錄（卷十六）。收載從大部中抄出別行的「別生經」。下分大乘別生經、大乘律別生、大乘論別生、小乘別生經、小乘律別生、賢聖集傳別生六項。其中，大乘別生經又分般若部、寶積部、大集部、華嚴部、諸大乘經別生五目；小乘別生經又分長阿含部、中阿含部、增一阿含部、雜阿含部、諸小乘經別生五目。

（四）刪略繁重錄（卷十七）。收載「同本異名，或廣中略出」，不應作爲漢譯佛經正本的經典。下分：新括別生經、新括出重上錄經、新括出合入大部經四項，凡一百四十七部四百八卷。

（五）補闕拾遺錄（卷十七）。收錄「舊錄闕題，新翻未載」的佛典。其中有《大周錄》入藏錄中遺載的「舊譯」一百六十四部二百五卷；《大周錄》以後的「新譯」九十六部五百二十八卷；小乘律戒羯磨（唐懷素《四分比丘戒本》等）六部一十卷；此方所撰集傳（梁僧祐《釋迦譜》等）四十部三百六十八卷。

（六）疑惑再詳錄（卷十八）。收載有疑問的佛典。有《大周錄》、《房錄》、《內典錄》誤定爲正經的疑經，和以往經錄未曾著錄、智昇考析後新編入的疑經。

（七）僞妄亂真錄（卷十八）。收載託名僞造的佛典。下分：《開元釋教錄》新編僞經，苻秦《釋道安錄》中僞經，梁《釋僧祐錄》中僞經，蕭齊釋道備僞撰經，蕭齊僧法尼誦出經，元魏孫敬德夢授經，梁沙門妙光僞造

經，隋開皇《衆經錄》中僞經，隋仁壽《衆經錄》中僞經，《大唐內典錄》中僞經，《大周刊定錄》中僞經，隋沙門信行《三階集錄》諸抄經增減聖說十三項。

二、入藏錄（卷十九、卷二十）。收載經甄別以後，確認真實無僞，可以作爲誦持、抄寫、收藏的正本的佛典。下分大乘入藏錄（卷十九）和小乘入藏錄（卷二十）二項。前者又分大乘經、大乘律、大乘論三目，後者又分小乘經、小乘律、小乘論、賢聖集傳四目。「總一千七十六部，合五千四十八卷，成四百八十帙。」（卷十九）此錄收載的經名、卷數與先前的《有譯有本錄》相同。《麗藏》本略去了譯撰者及有關的說明，增列了每經的紙數，而宋、元、明藏本則在經名、卷數、紙數之外，保留了譯撰者的姓名。根據作者在卷十收載的全書總目中《大乘入藏錄》和《小乘入藏錄》下加的小註：「此直述經名及標紙數，餘如廣錄。」恐怕原本應當是省略譯撰者的。另外，《麗藏》本在《小乘入藏錄》敘列完畢以後，附出以往經錄誤編入藏的一百一十八部二百四十七卷經，始《密迹金剛力士經》，終《高王觀世音經》，作爲不入藏經，此件爲後來的《貞元錄》所移錄，可證爲智昇原撰；又附出唐不空新譯的經論及念誦儀軌法等一百三卷八帙，作爲補遺，此件據錄末的附語，當係興元元年（七八四）八月一日正覺寺抄入。上述二件，《大正藏》本有，而宋、元、明藏本均無。

《開元釋教錄》在佛教目錄學上的成就，受到了自古以來國內外佛教學者的高度評價。高麗義天在《新編諸宗教藏總錄序》中說：「自聶道真、道安，至於明佺、宣律師，各著目錄，謂之晉錄、魏錄等。然於同本異出、舊日新名，多惑異途，真僞相亂，或一經爲兩本，或支品爲別翻，四十餘家紛然久矣。開元中，始有大法師厥號智昇，刊落訛謬，刪簡重複，總成一書，曰《開元釋教錄》，凡二十卷，最爲精要。議者以爲經法之譜，無出昇之右矣。住持遺教莫大焉。」

它的主要特點是：考證詳悉，類例明審。具體表現在：

一、在《總括羣經錄》中，對每個譯人的譯籍均有一番仔細的考訂。凡釐定爲可靠的，算在翻譯正數之內。先列「見存」，次列「闕本」，每經之下附註異名、異卷、譯次、源委、譯時、最初見載於哪一部經錄等，編列在譯人小傳之前；凡釐定爲以往經錄誤刊的，如別生抄經、一部經典數名重載、非其人所出、可疑或確僞一類，皆不作翻譯正數，剔出，別列於譯人小傳之後。兩件區別，涇渭分明。

如卷一後漢錄收載的安清（安世高）譯本中，保留了《大乘方等要慧經》等九十五部一百一十五卷，以作翻譯的正數，刪除了《八光經》等八十五部八十五卷；卷二孫吳錄收載的支謙譯本中，保留了《大明度無極經》等八十八部一百一十八卷，刪除了《大慈無滅經》等三十八部三十八卷；卷二西晉錄收載的法炬譯本中，保留了《優填王經》等四十部五十卷，刪除了《魔女聞佛說法得男身經》等八十九經；卷三東晉錄收載的竺曇無蘭譯本中，保留了《采蓮違王經》等六十一部六十三卷，刪除了《諸天問如來警戒不可思議經》等四十八經；卷四姚秦錄收載的鳩摩羅什譯本中，保留了《摩訶般若波羅蜜經》（《大品般若經》）等七十四部三百八十四卷，刪除了《禪法要》等三十五部一百二十六卷，等等。

二、在《叙列古今諸家目錄》和《刪略繁重錄》中，對以往各家經錄的疏誤，一一加以指陳評隲，清理匡正。如《刪略繁重錄》中說《一切施王所行檀波羅蜜經》一卷，「出《六度集經·施度無極》中，諸錄皆云，姚秦三藏鳩摩羅什譯者，謬也。」《藥師琉璃光經》一卷，「是《大灌頂經》第十二卷，或有經本在第十一。《長房》等錄皆云，宋代鹿野寺沙門慧簡譯者，謬也。」《獨富長者經》一卷，「出《雜阿含經》第四十六卷，《長房錄》云，後漢安世高譯者，謬也。」《菩薩地持經》十卷，「亦名《菩薩地持論》。今此錄中編之爲律，存其經名，除其論錄。

《周錄》(指《大周錄》)中云,《菩薩地持經》闕本者,誤也。又《周錄》中,此一本經既有多名,前後差互,凡六處重上,錯之甚也(大乘經中一處上,大乘律中二處上,大乘論中一處上,闕本錄中二處上——原註)。」

三、在《疑惑再詳錄》和《僞妄亂真錄》中,對所集的疑僞經,加以甄別品析,提出了其書之所以爲僞的論據。如《清淨法行經》,「記說孔、老、顏回事」;《五百梵志經》,「云人身從五穀生」,十六卷本的《佛名經》,「乃取留支所譯十二卷者錯綜而成。於中取諸經名目,取後辟支佛及菩薩名,諸經阿羅漢名,以爲三寶次第,總有三十一件。」《要行捨身經》,「經初題云,三藏法師玄奘譯,按法師所譯無有此經。」《瑜伽法鏡經》,「即舊僞中《像法決疑經》前文增加二品,共成一經。」《父母恩重經》,「引丁蘭、董黯、郭巨等,故知人造。」《嫉妬新婦經》,「緣妻嫉妬,僞造此經以誑之,於中說嫉妬之人受報極重。」

四、在《有譯有本錄》中,對流傳的經本裒集校理,科條明倫,立意出新。首先,它對《房錄》、《內典錄》更爲簡要明白地概括了大乘經典(「菩薩藏」)與小乘經典(「聲聞藏」)的基本特徵:「菩薩藏者,大乘所詮之教也。能說教主,則法身常在,無滅無生;所詮之理,則方廣真如,忘名離相。總乃三藏差異,別則一十二科。始乎發心,終於十地。三明八解之說,六度四攝之文,若是科條,名爲此藏。」(卷十一)「聲聞藏者,小乘所詮之教也。能說教主,則示生示滅,應物隨緣;所詮之教,則九部四含,毗曇戒律。善男善女,稟之而脫屣塵勞,緣覺聲聞,奉之而昇乎彼岸。蓋真乘之小駕,乃菩提之化城,誘進初心,莫斯爲勝。始乎仙苑,迄彼金河,所詮半字之文,是謂聲聞之藏。」(卷十三)

其次,它對三藏下的科目,進行了獨到而又恰當的分類。

(一)第一次明確地以部類爲次第,編載大乘經和小乘經。將大乘經區分爲般若、寶積、大集、華嚴、涅槃

五大部和五大部外諸經。將小乘經區分爲長阿含、中阿含、增一阿含、雜阿含四大部和四大部外諸經（又稱「四阿含外諸經」），這種分類也運用於《有譯無本》、《支派別行》、《人藏》等錄。雖然在「開元釋教錄」之前，經錄家在將別生經歸入大部時，已接觸到這種分類，但不完整不係統，也沒有採用這樣的標題。經過《開元釋教錄》這番整理，紛繁複雜的大小乘經，各有統歸，井然有序了。

（二）辨釋了大乘律（「菩薩調伏藏」）與小乘律（「聲聞調伏藏」）的主要區別，並採取以本攝末的原則，編定小乘律的次第。智昇說：「夫戒者，防患之總名也。菩薩淨戒，唯禁於心。聲聞律儀，則防身語，故有託緣興過，聚徒訶結。菩薩大人都無此事。佛直爲說，令使遵行，既無犯制之由，故闕訶結之事。」（卷十二）基於這種理解，本書將羣錄中編入小乘律的劉宋求那跋摩譯的《優婆塞五戒威儀經》，移編到大乘律之中。因爲此經「初是菩薩戒本，後是受菩薩戒文及捨懺等法。」（卷十二）

又認爲，「調伏藏者，經云，勝故，祕故，佛獨制故。如契經中，諸弟子說法，或諸天說。律則不爾，一切佛說。」（卷十三）也就是說，作爲「經」，它可以出於佛陀之口，也可以出於佛弟子或諸天之口，但作爲「律」，則應當全是出於佛陀之口，由佛獨制的。因而，智昇又將小乘律藏分爲「正調伏藏」（正律）和「調伏藏眷屬」（律論）兩類。前者雖傳授不一，但爲佛獨制，後者「並是分部（指產生部派）已後，諸賢等依宗贊述，非佛金口所宣，又非千聖結集。」這樣就把《摩訶僧祇律》、《十誦律》、《五分律》、《四分律》等律典大部和其他戒本、羯磨，編爲《正調伏藏》，而將自古以來一直當作正律的《毗尼摩得勒伽》、《善見律毗婆沙》等編爲《調伏藏眷屬》。

（三）就體性分判大乘論爲兩類：「一者解釋契經，二者詮法體相。」（卷十二）前者名「釋經論」，有《大智度論》、《十地經論》、《金剛般若論》等；後者名「集義論」，有《瑜伽師地論》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《菩

提賓糧論》等。又以本末爲序，將小乘論（主要是說一切有部，略稱「有部」的論著）編成如下次第：初，有部論藏的根本《身論》，即《阿毗曇八犍度論》（異譯名《阿毗達磨發智論》）；次，「各辯一支」即各述一個方面的《六足論》中的五論，即《法蘊足論》、《集異門足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》（另有《施設足論》尚未譯出）；再次，《阿毗達磨大毗婆沙論》和其他支派論，如《成實論》、《解脫道論》、《部執異論》等。

（四）《賢聖集傳》列五項爲選取標準：「一讚揚佛德，二明法真理，三述僧行軌，四摧邪護法，五外宗異軌。」（卷十三）屬第一項的有《佛所行贊》、《釋迦譜》等；屬第二項的有《修行道地經》、《經律異相》等；屬於第三項的有《馬鳴菩薩傳》、《龍樹菩薩傳》、《法顯傳》等；屬於第四項的有《弘明集》、《辯正論》等；屬於第五項的有印度數論派的《金七十論》和勝論派的《勝宗十句義論》。

《開元釋教錄》的上述分類法則，成爲後世經錄和《大藏經》相沿的規式。

五、在《總括羣經錄》中，根據《出須賴經後記》和《首楞嚴經後記》，勘得優婆塞支施崙譯的四部六卷，新增了前涼錄。又補收了《內典錄》遺漏未載的一些譯人，如西晉錄中的若羅嚴，北涼錄中的法盛，劉宋錄中的僧伽跋摩，北魏錄中的慧覺、毗目智仙。另外，在《補闕拾遺錄》中，還搜集了以往經錄未載的「舊譯」，如後漢安世高譯的《自誓三昧經》、北魏菩提留支譯的《法華經論》、唐玄奘譯的《唯識三十論》；「新譯」，如唐菩提流志譯的《六字神咒經》、義淨譯的《數珠功德經》、智嚴譯的《大乘修行菩薩行門諸門要集》等，撰述，如未詳作者的《陀羅尼雜集》、智昇的《集諸經禮懺儀》、義淨的《受用三水要法》等。這樣，《開元釋教錄》既綜合校訂了以往經錄的內容，又補闕拾遺，從而成爲唐開元以前各家經錄的集大成者。

《開元釋教錄》入藏錄的單行本爲《開元釋教錄略出》四卷。但《開元釋教錄》入藏錄是不編帙號的，而

《略出》則編有千字文帙號，並在每一部經典的名稱卷數下注以譯撰者姓名。《略出》是後世抄寫或雕刻佛經的司南，北宋以後的《大藏經》大多是以它爲目錄，按圖索驥，進行雕造的。《開元釋教錄》的續作爲唐代圓照撰的《大唐貞元續開元釋教錄》三卷，所收爲《開元釋教錄》以後，迄唐貞元十年（七九四）爲止的六十五年間，所翻譯的經論（以密教經典爲多）以及新撰的佛教疏記、碑表錄集等，今存。

（陳士強）

金剛錍論

（唐）湛　然

《金剛錍論》，又稱《金剛錍》、《金碑論》，一卷。唐代湛然著。通行本有：《大正藏》（第四十六册）本等。

湛然（七一一——七八二），俗姓戚，常州荆溪（江蘇宜興）人，又稱妙樂大師、記主法師。家世業儒，而獨好佛法。十七歲從金華方岩（又作芳岩）受天台止觀，二十歲人左溪玄朗門下，盡得其學，三十七歲時纔正式出家受戒。當時，禪宗盛行，華嚴宗勢力亦超於天台宗之上。玄朗去世後，湛然以孟子辟楊墨而光大孔學的氣慨，決心破斥華嚴、唯識、禪宗等他宗對天台圓教的混濫，在東南地區弘揚天台止觀學說，爲唐代天台宗中興的代表人物，尊爲「九祖荆溪尊者」。北宋開寶年中，吳越王錢氏追謚爲「圓通尊者」。生平著述宏富，主要著作有《法華經玄義釋籤》十卷、《法華經文句疏記》十卷、《止觀輔行傳弘訣》十卷、《摩訶止觀搜要記》十

卷、《止觀義例》二卷、《止觀大意》一卷、《始終心要》一卷、《十不二門》一卷等。事蹟見《宋高僧傳》卷六、南宋士衡《天台九祖傳》等。

金剛錍係治療盲人眼膜之器具，引申爲開啓衆生迷惑之心眼。《金剛錍論》全文不足一萬字，文前自述學佛以來，未嘗不以佛性義經懷，苦思「凡聖一如色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毗盧身土不逾下凡之一念」之天台宗要義，忽於夢醒中得出「無情有性」的結論。乃「假夢寄客，立以賓主」，以自設問答的方式，闡述這一思想。

「無情有性」說的佛學基礎是智顗十界互具、一念三千的「性具善惡」說，其中「一色一香，無非中道」，已內具色心不二的思想。湛然又吸收《大乘起信論》真如不變隨緣的思想，提出：「萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。」真如、法性、佛性、理性、法界、實際、實相等，皆爲同一程度的概念，都具有絕對普遍的含義，而貫徹於一切有情與無情界。「故真如隨緣即佛性隨緣，佛之一字即法佛也。故法佛與真如體一名異。」

復以佛性、衆生、無情、佛上等因果、常無常、共別、大小、權實、色非色等關係，設四十六問，一一問難，以使人洞見「法界生佛依正，一念具足一塵不虧」。然後借客覺悟之言，說明「衆生但理，諸佛得事。衆生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。」衆生因迷情所起，纔有有情、非情之分，如依佛所悟之法性，即有情、非情，本來是不二不二的理體。本來性因迷而變，如能明性即可改迷。故其根本原理在性，是以真如與萬法，不變與隨緣，兩者同是實相，唯相轉變而成萬法，故心、佛、衆生三無差別。强調事理、色心，本具三千的法理，不能分爲「能所」、「上下」的差別，使一念三千的「性具」說，擴展爲草木等無情物也能成佛。

本論受華嚴宗「真如不變隨緣，隨緣不變真如」的影響，以《法華經》的一切有情、無情皆成佛之說與《大

乘起信論》之唯識思想爲根本，論及佛性之真義，謂不僅一切有情具有佛性，即連草木亦有佛性。並以《涅槃經》「佛性如空」之立場，對「瓦石非佛性」之說加以反駁。又依據天台之教理，謂法、報、應三身皆具足佛性。此種「非情有性說」雖不見於智顗之著述，但智顗有「一色一香無非中道」及「色心不二」的思想，湛然將此加以發展而別創之思想，其後成爲宋代天台宗教義之特色。

有關本書的注釋有：唐代明曠《金剛錍私記》一卷、宋代仁岳《金剛錍科》一卷和智圓《金剛錍科》一卷和《金剛錍顯性錄》四卷、可觀《金剛錍論義》一卷、善月《金剛錍論義解》三卷（今存中卷）、時舉《金剛錍論釋文》三卷等。日本對此論注疏達二十五家（據《大正新修大藏經勘同目錄》），主要有：最澄《金剛錍注》、義空《金剛錍折重鈔》、智現《金剛錍流源記》、主海《金剛錍發研》、惠慶《金剛錍懸談》、僧默《金剛錍講翼》等。

（王雷泉）

北山錄

〔唐〕神清

《北山錄》，又稱《北山參玄語錄》、《參玄語錄》、《北山語錄》，十卷。唐神清撰，成於元和元年（八〇六），北宋初年慧寶註。通行本有：《大正藏》本等。

神清，字靈庾，俗姓章氏，綿州昌明（今四川境內）人。兄弟三人均出家爲僧。年十三，受學於綿州開元寺辯智法師。年十八，依慧依寺如律師受具戒。平昔好爲著述，喜作編聯，撰有《法華玄籤》十卷、《釋氏年誌》三十卷、《新律疏要訣》（又名《清鈔》）十卷、《二衆初學儀》一卷、《有宗七十五法疏》（又名《法源記》）一卷、《識心論》、《澄觀論》、《俱舍義鈔》數卷等，但均已散逸不存。受業弟子一千餘人，時稱「北山俱舍宗」。事蹟見《宋高僧傳》卷六。

慧寶，字光用，俗姓王，西蜀草玄亭沙門。先世習儒，卯歲出家，弱冠受戒，游刃學海，以傳演爲業。於講習之外，博覽群籍。著有《三國簡要志》十卷、《錦鳳囊》十卷、《玉溪新稿》四十卷、《五昧子》等。事蹟見《北山錄》後序。

《北山錄》是一部以弘教、釋疑、譏異（指禪宗）爲宗旨編撰的護教著作。《宋高僧傳》本傳說，神清的著述，「都計百餘軸，並行於世。就中《語錄》（即《北山參玄語錄》）博該三教，最爲南北鴻儒、名僧、高士所披翫焉。寺居鄴城之北，長平山陰，故云『北山』。統三教玄旨，實而爲泉，故云『參玄』也。觀清之述作，少分明二權一實之徑旨，大分明小乘律論文深奧焉。」

全書分爲十六篇，各篇的主要內容如下：

一、天地始（卷一），由「艾儒」（代表儒家）和「北山野夫」（神清，代表佛教），分別論述對天地開闢、物象始興，即宇宙發生過程的看法。儒家認爲，宇宙之初，馮馮翼翼，溷溷洞洞，混沌無象，後由磐古開天闢地。佛家認爲，世界成住壞空各二十劫，周而復始，「前劫既壞，天地已空，空而復成，此劫方始。」此界最低下的一層是風輪，風輪之上爲水輪，水輪之上爲金輪，由風擊水，水轉凝爲堅，分別形成梵天、寶石、山海、土地、宮

室等。

二、聖人生(卷一)，敘說釋迦牟尼的降生、出家、成道與示寂。

三、法籍興(卷二)，謂釋迦牟尼垂世立教，「以經律論爲三藏也，以五戒、十善、四諦、十二因緣、六度爲五乘也，統之以十二分(指十二部經)，開之爲四宗(指經律論咒)。」敘說了原始三藏的編纂由來，小乘論和大乘論的制作，以及佛教經典傳入中國的經過。

四、真俗符(卷二)，謂真俗二諦，「真也者，性空也。俗也者，假有也。假有之有，謂之似有，性空之空，謂之真空。故悟士立真於俗相違，合真俗於不二。」提倡把認爲事物本性是「空」的看法，和認爲事物假象是「有」的看法統一起來。

五、合霸王(卷三)，敘說古印度摩竭提國(即摩竭陀國)的頻沙王(即頻婆娑羅王)、阿闍世王、阿育王，健馱羅國的迦賦色迦王，以及中國漢代至隋代諸帝與佛教的關係。

六、至化(卷三)，論佛教以悲智之心，行至極之化。以「真道」修身，用「權道」教化。

七、宗師議(卷四)，論經律論禪各有師承宗祖之道。

八、釋賓問(卷五)，設「向方上」與石林館「主人」的賓主問答，對世人提出的悉達太子(即釋迦牟尼)半夜逾城出家，是「違父命貽母(姨母)戚」，難道可以稱爲「孝」嗎？釋迦牟尼作爲頻婆娑羅王的老師，釋迦族人，在阿闍世王篡位害頻婆娑羅王時，在波斯匿王之子琉璃王盡殺釋迦族時，不來援救，難道可以稱爲「仁」嗎？北魏靈太后罄億兆之産，造千尺浮圖(九層佛塔)，爲何佛教不加保佑，致使爾朱榮起兵將她沉於河中等懷疑，一一作了辯解。

九、喪服問(卷六)，設「二三子」(門生)與「余」(作者)之問答，闡釋沙門喪親和喪師時，雖不穿俗人用的喪服，但也要居喪的道理。

十、譏異說(卷六)，設「異說」(代表禪宗)與「譏者」(代表義學)之問答，對禪宗進行掊擊。認爲禪宗所說的西天二十八祖是不可靠的，禪宗所撰的《歷代法寶記》所說的二十九祖也是錯的，否認禪宗「以心傳心」的說法。說：「《付法傳》止有二十四人，其師子後舍那婆斯等四人，並餘家之曲說也。又第二十九名達摩多羅，非菩提達磨也。其傳法賢聖，間以聲聞，如迦葉等，雖則迴心，尚爲小智，宣能傳佛心印乎？」又抨擊禪宗六祖慧能，說：「觀第六祖得信衣，若履虎畏噬，懷璧懼殘，周惇(當作「章」)道路，脅息草澤，今慮傳者謬也。夫得道者喪我，喪我者兼喪於萬物也。何衣之所在，而保於己耶？」

十一、綜名理(卷七)，提出僧人要領略佛法要旨，不要拘泥於文句上的歧異。

十二、報應驗(卷七)，列舉事例，論證毀佛則有惡報，奉佛則有善報。

十三、論業理(卷八)，論「業」有「定」(確定)與「不定」(不確定)兩種。如果往世之業是「定業」，那麼由此引發的今世的命運就確定不移；如果往世之業是「不定業」，那麼可以憑藉今世的善惡行爲，改變本應產生的果報。今世之業亦如此。

十四、住持行(卷八)，謂「正法」(佛法)有二：教與證。教資持說，證在修行。「經律論爲住持(持奉佛法)之教法，僧財食爲住持之功烈。」

十五、異學(卷九)，謂龍猛(即龍樹)、提婆、馬鳴等前期大乘學者，無著、無親(即世親)、僧實(即衆賢)、清辯等中期大乘學者，陳那、護法、法稱、戒賢、師子月、安慧、慧護、德光等近期大乘學者，靡不具修內外之

典，僧人應同時兼習「異學」（佛教之外的學說），以誘掖外教，助成佛教。

十六、外信（卷十），謂世人有對佛教「信」的，也有「不信」的，有過於信的，也有過於不信的。「過乎信者，魏文成、獻文、孝文、齊高洋，或開演金偈，或捐擲寶位，或縱民人道，或竭國起寺。」也有過於不信的，如拓跋燾（北魏太武帝）、宇文邕（北周武帝）、崔浩、傅奕。凡「君主議及沙汰者，此實絜揚清之美，非不信之士也。」佛教是「助政化之禁律，益仁智之善性」，對佛法應當敬重，不應疑謗。

《北山錄》是研究神清思想的唯一資料。它在內容上影響最大的是對禪宗的評擊，北宋禪宗名僧契嵩在《鐔津文集》和《傳法正宗記》中對神清之說，表示了强烈的不滿，並予以反駁。《北山錄》體裁上的特點在於：一通篇是以議論而不是以記事的方式寫成的，理論强於史料，二文句典雅雕琢，具有很濃的文學色彩。由於有些地方過份追求詞藻的華麗，語句的押韻，致使含義隱晦不顯，若非慧寶作註，它的內容的含量可能要減去二三成。（郭建慶）

一切經音義

〔唐〕慧琳

《一切經音義》，簡稱《大藏音義》、《慧琳音義》（與唐玄應同名的《一切經音義》相區別），一百卷。唐慧琳

撰，成於唐元和二年（八〇七）。通行本有：朝鮮海印寺刻本、日本榑桑雜東獅谷白蓮社藏本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

慧琳（七三七——八一七），俗姓裴，疏勒國（今新疆喀什噶爾、英吉沙爾地區）人。他「夙蘊儒術，弱冠歸於釋氏」。後拜唐代密教大師不空爲師，參與譯經。「內持密教，外究儒流，印度聲明，支那訓詁，靡不精奧。」鑒於北齊道慧、唐代玄應等所撰佛教音義書籍，有的錯訛頗多，有的漏略不全，便立志撰寫《一切經音義》。所釋的對象是《開元釋教錄》收錄的佛典，體例沿襲唐陸德明的《經典釋文》。他博採各家音義之長，避其所短，逐一爲衆經作音義訓釋。而「翻梵成華，華皆典故」，遂又引用、參照《玉篇》、《說文》、《字林》、《字統》、《古今正字》、《文字典說》、《開元文字音》、《韻英》、《考聲》、《切韻》等音韻訓詁之書，勘案梵文字義，考辨疑難字詞，從建中末年（七八三）開始，經過二十餘年「旁求典籍，備討經論，孜孜不倦，修輯爲務。」殫精竭力，終於於元和二年撰成是書。《宋高僧傳》卷五有傳。

《慧琳音義》是一部系統注釋佛教經典中疑難字音、字義的集大成著作。書前有開成五年（八四〇）處士顧齊之《新收一切藏經音義序》，介紹慧琳的簡歷及撰述本書目的、內容、意義。「文字之有音義，猶迷方而得路，慧燈而破暗。」「於是審其聲而辨其音，有喉脣齗齒脣吻等，有宮商角徵羽等音。曉之以重輕，別之以清濁，而四聲遞發，五音疊用，其間雙聲疊韻循環反覆，互爲首尾，參差勿失而義理昭然」。又有試太常寺奉禮郎景審序，敘述注釋佛經音義的重要性和慧琳在前人的基礎上撰述本書的經過。「凡一百軸，具釋衆經，始於《大般若》，終於《護命法》，總一千三百部，五千七百餘卷。」是書撰成後，於唐宣宗大中五年（八五一）奏請入藏，後因戰亂，本書在京師（長安）佚失。五代時曾流行於契丹。遼咸雍八年（一〇七二）由契丹傳入高麗，

有朝鮮海印寺刻本，明天順二年（一四五八）又由高麗傳入日本。清乾隆二年（一七三三）日僧據朝鮮海印寺本翻刻，稱博桑東獅谷白蓮社藏版。到一九一二年上海頻伽精舍據日本翻刻本復印，是書又回中國本土流行。

《慧琳音義》全書一百卷，始於《大般若經》，終於《護命法》，共注釋佛經一千二百二十五部，五千三百十四卷，其分卷情況是：

卷一至卷四十五前部份：大乘經。始《大般若波羅密多經》，終《優婆夷淨行法門經》，凡六百四十七部（包括未注音著作，下同）。

卷四十五後部份：大乘律。始《菩薩地持經》，終《菩薩十善業道經》，凡二十八部。

卷四十六至卷五十一：大乘論。始《大智度論》，終《破外道小乘涅槃論》，凡九十七部。

卷五十二至卷五十七：小乘經。始《長阿含經》，終《身觀經》，凡二百四十部。

卷五十八至卷六十五：小乘律。始《僧祇律》，終《律二十二明了論》，凡五十六部。

卷六十六至卷七十三：小乘論。始《阿毗曇八犍度論》，終《異部宗輪論》，凡三十六部。

卷七十四至卷一百：《賢聖集傳》。始《佛所行贊經傳》，終《護命放生法》，凡一百二十六部。

作者在註釋佛經時，有一百三十餘部佛典只錄書名而不釋音義，標以「無字」、「未音」、「無字可音」、「無字音訓」等字樣。在一部經中的各卷，如無音可註，無字可訓，則跳越至下卷。如《大般若波羅蜜多經》，第二卷無註，「第五卷、第六卷、第七卷已上三卷並無訓釋」，「經從十二卷以下盡三十五卷，計二十四卷，不要音訓，文易。」「三十九卷、四十卷，無可音訓者，「四十二卷無字可音者，」「第四十四卷、第四十五卷兩卷無可音

訓者」；「一百八十二卷已下至二百九十卷，計一百九卷，文字並易，無可音訓者」等。

《慧琳音義》註釋佛典中難讀、難解、難識語詞，根據陸德明《經典釋文》體例、參照《玄應音義》方法，大致採用以下幾種做法。

（一）註音。大多用反切表示，也用同音字表示，有的還註明「秦音（指北方音）和「吳楚之音」、「吳音」（指南方音）如「覆載：上敷務反，見《韻英》，秦音也。諸《字書》爲敷救反，吳楚之音也。賈逵《國語註》云：覆蓋也，蔭也。《說文》從西、複聲也。西「音牙賈反，從冂，冂音覓，上、下覆之，會意字也。下哉愛反。孔安國註《尚書》云：載，成也。《禮記》曰：天無私覆，地無私載。《說文》：載，乘也，從車，𢦏音哉，從戈，才聲也。《經》作載，隸書略也，才，古文才字，非水。」（卷一《大唐三藏聖教序》。）如「虹霓：上音紅，下藝鷄反，《韻詮》云：虹霓蝃蝀也」。（卷一百《比丘尼傳》第一卷）

（二）釋義。引證衆書，加以說明。如「沃朕：烏谷反，《尚書》曰：洛乃心，沃朕心。賈註《國語》云：沃，美也。《廣雅》清也。《說文》溉灌也。朕，我也。」（卷十《仁王般若經》上卷）如「諸詢：私遵反，詢問也。《左傳》：訪問於善爲諮，諮親爲詢。詢問，善道也。《杜註》云：詢問親戚之議也。」（卷十九《大集賢護菩薩經》第三卷）

（三）析字：分析所釋單字的偏旁結構、字的性質。如「觝突：丁禮反，或從牛作牴，下鈍訥反。《說文》：從穴，從犬，會意字也。」（卷十九《阿差末經》第二卷）如「韞異：上威粉反，《廣雅》：韞，裹也。《韻英》：藏也。《說文》：從韋，轉注字也。」

（四）辨體。指出所釋單字是「正體」、「俗體」，有時也辨別「隸書」與「草書」的寫法。如「覆相：上古今反，

今通作更，俗用已久。下相羊反。」（卷五《大般若經》四百五十一卷）如「兩趺：甫無反，俗用字也，正作跗。鄭註《儀禮》云：足上也。經文有作趺，未詳也。」（卷一《大般若波羅蜜多經》卷一）如「糾紛：上拂文反。《說文》從系，分聲。下經酉反，《說文》從系，丩聲。隸書省作丩。音糾。系音，覓也。」（卷一《大唐三藏聖教序》）

（五）正訛。勘正佛典中對這一字或詞的誤寫。如「皰節：又作疱，同。蒲孝反，小熱氣也。經文作疱、皰、膲三形，誤也。」（卷五十二《增一阿含經》卷三十三）如「兩髀：韋米反。《考聲》髀骨也。《說文》：正，從骨，作脾，脾，股外也，卑，聲也。或作蹕，古字也。今經從月，作脾，非也，本無此字。」（卷一《大般若波羅蜜多經》卷一）

（六）求聲不求義。經文中的字，有的但求其聲，不求其義。如「嚕、轉舌呼；娜，鼻中呼；孽，言及反；涅，寧逸反，轉舌也。」（卷十《仁王護國般若波羅蜜多經》上卷）

（七）解釋梵語及佛典名物。如「薩迦邪見，迦音薑佉反，梵語也。此譯爲身見外道，不正見也。」（卷一《大般若波羅蜜多經》第八卷）如「貝多：西國樹名也，其葉可以裁爲梵夾，書寫墳籍。此葉粗厚，鞭而難用。若書，多以刀畫爲文，然後置墨，爲葉厚故也。……」（卷十《仁王護國般若波羅蜜多經》上卷）

綜觀《慧琳音義》還有以下幾個特點：

一、內容宏富，爲唐代佛經音義的集大成之作。全書一百卷，註釋佛典一千二百二十五部，五千三百十四卷，約六十萬言。對自漢永平十年（六七）至唐開元十八年（七三〇）歷代翻譯的佛經中較爲難讀、難解的字音與字義一一錄出，爲之評細注音釋義，內容超過《玄應音義》數倍，註釋較《經典釋文》更爲完備。它以漢至唐諸家字韻書爲基礎，刪補、改訂玄應、慧苑、雲公、窺基、諸家音義著作，並區別秦音、吳音，清音、濁音，

內容之宏富，詮釋之精詳，非歷代諸家音義所能比擬。

二、徵引廣博，保留豐富材料。從徵引圖書看，達二百五十餘種之多。現以第一卷爲例，統計其徵引書目有：《易經》、《玉篇》、《毛詩傳》、《說文》、《韻英》、《字書》、《國語註》、《尚書註》、《禮記》、《廣雅》、《爾雅》、《蒼頡篇》、《考聲》、《韻詮》、《周禮註》、《左傳註》、《九章算經》、《大戴禮註》、《楚辭》、《孟子註》、《古今正字》、《桂苑珠藂》、《群書字要》、《毛詩箋》、《楚辭註》、《淮南子》、《西域記》、《弘福寺碑》、《山海經》、《郭璞註方言》、《本草》、《尚書大傳》、《釋名》、《易繫辭註》、《漢書音義》、《易註》、《韓書》、《史記》、《夏小正》、《白虎通》、《字統》、《集訓》、《漢書》、《何休註公羊傳》、《字典》、《方言》、《纂韻》、《鄭衆註考工記》、《鄭衆註儀禮》、《文字集略》、《切韻》、《聲類》、《埤蒼》等五十三種之多（所引佛經書目尚未統計在內）。可見其旁搜博採之宏富。更爲難能可貴的是其中所引古書，不少已經亡佚，賴本書徵引得以保存，吉光片羽，彌足珍貴。如《五天雅言》、《七曜天文經》、《西域志》、《南海志》、《崇正錄》、《釋門系錄》、《利涉論衡》、《道氤論衡》、《無行書》、《宗法義論》等書，都已佚失。爲我們輯佚、校勘、訓釋古籍，提供了寶貴的資料。

三、保存了大批已亡佚的古代字音。如東漢許慎的《說文解字》由於二千年來輾轉傳抄，其中訛錯甚多，《慧琳音義》則保存了該書古音，用之對勘，大都可以補正《說文解字》中的僞托、訛音、錯字、逸句。如李斯《蒼頡篇》流傳既久，已經佚失。慧琳引用時保存其原文，可以作爲補輯之用。所以本書對研究古代文字、音韻、方言，具有十分重大的價值。

《慧琳音義》闡釋大量佛教經典字音、字義，保存了豐富的資料，在文字學、音韻學、訓詁學、輯佚學上具有重要的價值。自從本書於一九一二年從日本取回後，受到學術界的普遍重視，不少學者用之整理古籍，補

輯逸書。如陶方琦用以輯《蒼頡篇》，補孫星衍所輯《蒼頡篇》之不足。又用以輯《字林》，補任大椿輯《字林考逸》之不足。如顧震福用以作《小學鉤沉續篇》。羅振玉用以考證《往五天竺國傳》作者爲慧超。陳垣用之考訂《四庫提要》失誤。可見本書應用之廣，作用之大。（來可泓）

華嚴經疏鈔

〔唐〕澄　觀

《華嚴經疏鈔》，八十卷。唐代澄觀撰。爲解釋唐譯八十卷《華嚴經》，作者先於興元元年（七八四）到貞元三年（七八七）撰成《大方廣佛華嚴經疏》（又稱《新華嚴經疏》、《清涼疏》、《華嚴大疏》，略稱《大疏》）六十卷，現收入《大正藏》第三十五册。後又撰《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》（略稱《演義鈔》）九十卷，解釋疏文。《疏》、《鈔》原來別行，到宋代晉水淨源（一〇一一——一〇八八），錄疏以配經，編爲一百二十卷，稱爲《華嚴經疏註》（現缺第二十一至七十卷、第九十一至一百卷），現收入《續藏經》第八十八册。明嘉靖年間（一五二二——一五六六），妙明法師，釐經入疏，釐疏入鈔，成《華嚴疏鈔會本》，版存武林（杭州）昭慶寺，世稱昭慶本。現行《續藏經本》，即以此爲底本。但真可的弟子道開批評昭慶本爲「起止配合，率多牽强。」（《藏逸經書標目》）。到天啓年間（一六二一——一六二七），嘉興葉祺胤，以《南藏》別行本校訂昭慶本重刻《玄談》八卷，

《疏鈔》八十卷，收入嘉興《續藏經》。清《龍藏》本及金陵刻經處的刊本，都係以此本爲底本。但以原來刪節不全，會合不當，所以《龍藏》本及金陵刻經處本都跟着有訛略。一九三九年，《華嚴疏鈔》編印會廣泛搜集藏本及其他流通本，參互校勘，簡擇異同，經過六年而成，可稱爲《疏鈔》較善的刊本。

澄觀（七三八——八三九），俗姓夏侯，字大休，號清涼國師。越州會稽（今浙江紹興）人。十一歲時依實林寺霈禪師出家，至德二年（七五七）受具足戒於會稽開元寺。相繼學相部律、南山律，旋詣金陵玄璧法師處學鳩摩羅什所傳譯之三論。大曆（七六六——七七九）中，在瓦官寺學《大乘起信論》及《涅槃經》，又於淮南法藏受海東《起信論疏義》，復從天竺法詵等習《華嚴經》。大曆十年（七七五）至蘇州，從天台宗六祖湛然習天台止觀法門，深契道旨。又謁牛頭山惟忠、徑山道欽等學南宗禪法，復見慧雲，學北宗禪法。兼通經傳子史及術數方技。貞元十二年（七九六）應詔入長安般若譯場，參譯《四十華嚴》，又奉詔於終南山草堂寺製新經之疏十卷。一生歷九朝，先後爲七帝講經，任國師統。著述頗豐，號爲「華嚴疏主」，除上述二疏，尚有《華嚴經綱要》、《華嚴經略策》、華嚴法界玄鏡》、《五蘊觀》、《三聖圓融觀六》等三十多種。生平事蹟見北宋贊寧《宋高僧傳》卷五及清續法《四祖清涼國師傳》等。

唐譯《華嚴》於證聖元年（六九五）譯出後，法藏即撰《新譯華嚴經略疏》，至第十九卷而圓寂。上首弟子慧苑繼承遺業，撰《續華嚴略疏刊定記》，然所說往往異於師說：一、依《究竟一乘寶性論》立四種教（迷真異執教，當凡夫；真一分半教，當二乘；真一分滿教，當初心菩薩；真具滿教，當識如來藏），異於法藏的小乘教、大乘始教、大乘終教、一乘頓教、一乘圓教之五教教判；二、立德相（同時具足相應德、相即德、相在德、隱顯德、主伴德、同體成即德、具足無盡德、純雜德、微細德、如因陀羅網德）、業用（同時具足相應用、相即用、相

在用、相入用、相作用、純雜用、隱顯用、主伴用、微細用、如因陀羅網用）兩重十玄，異於法藏的一重十玄說。因慧苑在華嚴宗內部造成理論混亂，澄觀爲破斥異說，復興賢首大義，遂作此《大疏》和《演義》。

《大疏》立十門解釋經文，其中，前九門爲「玄談」，主要論述唐譯本的大綱，末一門爲全經各品的解說。十門是：一、教起因緣（卷一），述佛講說《華嚴經》的近因遠緣，有法應爾、酬宿因、順機感、爲教本、顯果德、彰地位、說勝行、示真法、開因性、利今後等因十義，以及依時、處、主、三昧、現相、說者、聽者、德本、請者、加者等緣十義。二、藏教所攝（卷一至卷二），在經典歸屬及教相判釋上，《華嚴經》屬菩薩藏所攝，在小、始、終、頓、圓五教中屬圓教所攝。三、義理分齊（卷二），在圓教中，《華嚴》乃是別教一乘，由所依體事、攝歸真實、理事無礙、周遍含容四門所顯，四門各有十門以顯無盡。此中周遍含容（即事事無礙），依法藏《華嚴教義章》及《探玄記》的十玄門，而立新十玄門：同時具足相應門、廣狹自在無礙門、一多相容不同門、諸法相即自在門、秘密隱顯俱成門、微細相容安立門、因陀羅網境界門、托事顯法生解門、十世隔法異成門、主伴圓明具德門。四、教所被機（卷三），謂在正爲、兼爲、引爲、權爲、遠爲五類根機中，其中第一類正爲，即一乘圓機，正是《華嚴》教所攝的對象。五、教體淺深（卷三），說無盡教海的體性，大略有音聲言語、名句文身、通取四法（聲、名、句、文）、通攝所詮、諸法顯義、攝境唯心、會緣入實、理事無礙、事事無礙、海印炳現等從淺到深的十門。該羅收攝，無一不是教體，但唯有後二門纔是《華嚴》所宗。六、宗趣通別（卷三），認爲隋代大衍寺曇隱所立因緣、假名、不真、真實四宗，收義不盡，故將附佛法外道及各種大小乘派別所宗的教義通論爲我法俱有、法有我無、法無去來、現通假實、俗妄真實、諸法但名、三性空有、真空絕相、空有無礙、圓融具德等十宗，又在法藏「因果緣起、理實法界以爲宗趣」的基礎上，別明《華嚴》一經的宗趣，以因果、緣起、理實、法界等融攝於

不思議爲旨歸。七、部類品會(卷三)，辨別《華嚴經》的版本、品目、別行本及注釋，開有四門：(一)彰本部，舉《華嚴》有略本(指晉、唐二譯)、下本、中本、上本、普眼、異說、主伴、眷屬、圓滿十類；(二)顯品會，指晉譯本說佛七處八會，唐譯本則說七處九會；(三)明支類，先顯《兜沙經》、《菩薩本業經》等從大本《華嚴》流出的別行經，次說《修慈經》、《金剛髻經》、《如來不思議境界經》等，都是《華嚴》的流類；(四)辨釋，略舉龍樹的《大不思議論》、世親的《十地經論》、北齊劉謙之的六百卷《華嚴論》及北魏靈辨的一百卷《華嚴論》等四種。八、傳譯感通(卷三)，先明晉、唐兩經翻譯及補闕的年代，次明傳道感應的事蹟。九、總釋經題(卷三)，先以通顯得名、對辯開合、具彰義類、別釋得名、展演無窮、卷報相盡、展卷無礙、以義圓收、攝歸一心、泯同平等十門，解釋經的題目；次分四段，解釋《世主妙嚴品》的名稱。十、別解文義(卷四至卷六十)，先舉本部三分科等十例，在全經的三分科分上，以第一《世主妙嚴品》爲序分，第二《如來現相品》以下爲正宗分，第三十九《入法界品》「爾時文殊師利從善住閣出」以下爲流通分。

對於全經的結構，依佛說經之處，分爲七處九會：初會在菩提場，爲《世主妙嚴品》以下六品，說毗盧遮那如來依正因果法門。第二會在普光明殿，爲《如來名號品》以下六品，說十信法門。第三會在忉利天宮，爲《昇須彌山頂品》以下六品，說十住法門。第四會在夜摩天宮，爲《昇夜摩天宮品》以下四品，說十行法門。第五會在兜率天宮，爲《昇兜率天宮品》以下三品，說十回向法門。第六會在他化自在天宮，即《十地品》一品，說十地法門。第七會重會普光明殿，爲《十定品》以下十一品，說等覺法門，前六品明因圓，後五品明果滿。第八會三會普光明殿，即《離世間品》一品，說普賢行法，六位頓修。第九會在室羅伐城逝多園林，說入法界法門，即《入法界品》一品。更就能詮之文，歸納九會爲四分：一、舉果勸樂生信分，初會《世主妙嚴品》以下六

品；二、修因契果生信分，第二會《如來名號品》到第七會《如來出現品》三十一品；三、托法進修成行分，第八會《離世間品》一品；四、依人證入成德分，第九會《入法界品》一品。

根據所詮之義，又說《華嚴》一部有五周因果：一、所信因果，初會六品中，前五品顯示毗盧遮那的果德，後一品闡明他的本因。二、差別因果，或生解因果，從第二到第七會中《隨好光明功德品》共二十九品，前二十六品辨因，後三品明果。三、平等因果，或出現因果，第七會中的《普賢行品》辨因，《如來出現品》明果。四、成行因果，或出世因果，第八會中初明五位因，後明八相果。五、證人因果，第九會中初明佛果大用，後顯菩薩起用修因。

澄觀的《大疏》，與法藏的《華嚴經探玄記》，在《華嚴經》注疏中並稱雙璧。疏成之後，澄觀在大華嚴寺、崇福寺多次開講，隨後又爲弟子僧睿等百餘人撰《大疏》的注釋，即這部《演義鈔》。全書分四段解釋疏文：第一總序名意，解釋《疏序》的文意；第二歸敬請加，演繹《大疏・歸敬頌》的文意；第三開章釋，說《大疏》開十門以釋經文；第四謙贊回向，說《大疏》最後的《回向偈》。上述四門中，第三門《開章釋義》爲全書的主干和重點。

澄觀在《華嚴歸敬偈》的疏鈔中，就說作疏的目的是：「用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門；會南北兩宗之禪門，撮台衡（南嶽）三觀之玄趣；使教合七言之旨，心同諸佛之心。」故雖以恢復法藏真意爲己任，但因早年普遍參三論、天台及禪宗南北兩系的學者，其學頗有會通諸家的風格。贊同禪宗關於衆生的心性本來清淨的主張，並對天台宗的「性具善惡」說與本宗所持「真如」緣起說之間的差異作了調和。

在《疏鈔》中，澄觀常將《華嚴》和禪融會而談。如解釋《菩薩問明品》的「非識所能識，亦非心境界，其性

本清淨，開示諸群生」二偈，先說了別就不是真知，不是識所能識，以除遣南宗以了見心性爲真知的病。次說瞥起也不是真知，不是心的境界，以除遣北宗以起心看心爲真知的病。後說心體離念不是有念可無，說性本清淨，是雙會北宗的離念和南宗的無念。在《大疏》中，認爲法藏所立的五時判教，源於天台宗藏、通、別、圓的「化法四教」，但「頓教」作爲「一種證悟的方法，在天台宗里屬於漸、頓、秘密、不定的「化儀四教」。將此頓教，歸入「以義分教」之類而與小、始、終、圓相並列，並不十分恰當，存在著區分標準不一致的問題。另外，法藏在五時判教中，頓教祇舉《維摩》所顯離言不二等，尚未提及禪宗。澄觀在《演義鈔》中，則明確指出：「達摩以心傳心，正是斯教。若不指一言，以直說即心是佛，心要何由可傳？故寄無言之言，真詮言絕之理，教亦明矣。故南北禪宗不出頓教也。」澄觀將「教外別傳」的禪宗引入華嚴宗的判教體系，經其弟子宗密進一步發展爲教禪合一的思想。

華嚴宗主性起說，智儼和法藏皆主張，世間出世間一切諸法，皆可歸結爲有力能持、無待他緣的真如法性，此法性爲「自性清淨圓明體」，爲純善而不雜於惡，故佛境唯是淨心，性起亦唯限於淨法。天台宗的性具說則主張善惡染淨皆具於一心，與華嚴宗說有根本差別。澄觀認爲，若性起僅限於淨法范圍，實際上即限制了法性的普遍性，則真妄交徹、理事無礙的華嚴要旨就無法貫徹到底。在《大疏》中，援用天台宗的「性具善惡」之說，認爲一心法性不僅爲「真源」，且亦爲「妄源」，故就緣起而言，即凡心而見聖心，悟心成佛，爲成淨緣起，迷聖心而見凡心，迷作衆生，爲成染緣起。然緣起雖有染淨，心體卻無殊異。「是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善」。澄觀雖吸收天台宗「如來不斷性惡」的思想，然在佛性論上，仍堅持住華嚴宗的特點，主張佛性僅屬於有情衆生，無情無性。並且，佛界與九界隔離，須斷九界修惡，唯真心能成佛。並未像天台宗

將佛性推廣至無限的境地，以至認爲草木亦有佛性。這一觀點受到同時的天台宗九祖湛然的猛烈批判。認爲澄觀所持仍是不究竟的佛性論，成佛是對絕對真理的把握，而真理必須徹底。天台宗一念三千說的理論基礎是「一色一香無非中道」，故從色心不二的思想，必然得出「無情有性」的結論。

有關本書的注疏有：遼代鮮演《華嚴經玄談決擇》六卷（今缺卷一）、元代普瑞《華嚴懸談會玄記》四十卷等。（王雷泉）

原人論

〔唐〕宗密

《原人論》，又名《華嚴原人論》，一卷。唐代宗密撰。通行本有：《大正藏》（第四十五册）本等。

宗密（七八〇——八四一），俗姓何，果州西充縣（今屬四川）人。家世業儒，洎弱冠，聽習經論。唐憲宗元和二年（八〇七），將赴貢舉，預遂州大雲寺道圓禪師法席，問法契心，披剃出家，翌年依拯律師受具足戒。爾後參禪於荆南惟忠禪師、洛陽神照禪師。元和五年（八一〇），至襄陽恢覺寺從靈峰禪師處得澄觀《華嚴經疏》二十卷、《華嚴經演義鈔》四十卷，閱後欣然，即便開講。旋詣長安禮澄觀請益。元和十一年（八一六），住終南山智炬寺遍閱藏經，三年後遷興福寺、保壽寺。長慶元年（八二一），退居鄠縣草堂寺，因寺在圭峰，世稱

「圭峰大師」，繼杜順、智儼、法藏、澄觀之後，被尊爲華嚴宗第五祖。其學强調教禪一致，以行在禪，教弘華嚴爲職志。主要著作有《圓覺經大疏》三卷、《圓覺經科文及纂要》二卷、《華嚴綸貫》五卷、《禪源諸詮集》一百卷（今佚，僅存《都序》四卷）、《中華傳心地禪門師資承襲圖》一卷等。《宋高僧傳》卷六、清續法《法界宗五祖略記》有傳。

本論爲針對韓愈《原人篇》而作，以對抗當時儒道二教對佛教的非難及排佛風潮。依《華嚴經》的宗旨，對儒道佛三教進行全面的評判總結，並對世界和生命的起源、社會對立的根源提出了新見解。

卷首自序總叙造論緣由，認爲萬物都有根源，人爲天地人三才中最靈，更應知自身所從來。儒道二家祇知近則乃祖、父傳體相續受身，遠則混沌一氣分爲陰陽而有三才、萬物，此雖爲孔、老至聖懲惡勸善之說，然未能窮理盡性，故爲不達本源的權教。佛教兼通權實，就方便權說而言，佛法中也有說是前生造業受報得到人身乃至業、惑展轉以及阿賴耶識爲身的本源，這都祇是不了義的權教之說，未明實義。今依內外教理，推究萬法，從淺至深，會偏令圓，所以叫作原人。

正文分四篇：

一、斥迷妄。非難儒道二家的「物皆從虛無大道而生（或是自然生、或從元氣生）」說。

二、斥偏淺。非難佛教中人天教的「業爲身本」說，和聲聞乘教的「色、心二法及貪、瞋、痴爲根身、器界」之說，以及大乘法相教的「唯識所變，識爲身本」說，大乘破相教的「身元是空，空即是本」說。

三、直顯真源。依一乘顯性教——即《華嚴經》，說一切有情皆有本覺真心，無始以來常住清淨，昭昭不昧，了了常知。此本覺真心即是宇宙萬法的本源，所以一切有情本來是佛。

四、會通本末。把以前所非難的儒、道二教、人天教、聲聞乘教、大乘法相教、大乘破相教、會歸一源，認爲都是一乘顯性教的方便說。

在隋到初唐之間，教判樹立了經典的價值體系。到了宗密的時代，禪宗諸派的價值體系亦告確立，而展開了禪相判釋。在此過程中，成立了教禪一致的思想，也帶來了從唐末到宋代盛行的教禪一致之學。《原人論》修改了法藏的五教判，在其中加入隋初慧遠與智顗從教判中剔除的人天教，在人天教中，包含了儒道二教的內容。站在佛教最優的立場，認爲儒道二道也有其存在的價值，並把佛教的心性論導人中國固有的傳統思想中，爲三教融合打下了基礎。

《原人論》的卷首，除自序外，有裴休序，作於唐武宗會昌元年（八四一）。注疏有宗密的自注及北宋淨源的《華嚴原人論發微錄》三卷，元代圓覺的《華嚴原人論解》三卷，明楊嘉祚删合的《華嚴原人論合解》二卷等，現均存。（王雷泉）

禪源諸詮集都序

〔唐〕宗　密

《禪源諸詮集都序》，四卷。唐代宗密撰，約成於唐太和二年（八二八）至開成五年（八四〇）之間。通行

本收入《大正藏》第四十八册。另有敦煌遺書本行世(臺灣石門圖書公司影印)。

《禪源諸詮集》(又名《禪那里行諸詮集》,或名《圭峰蘭若禪藏》),係宗密所編的一部關於習禪與禪宗的曲籍之彙編。在《都序》中,宗密開宗明義稱:「《禪源諸詮集》者,寫錄諸家所述,詮表禪門根源道理。文字句偈,集爲一藏。」當時禪宗與華嚴、天台、法相等教派互相非毀,所謂「教者指禪爲暗證,禪者目教爲漸修。」禪宗內部各派也互相排斥,「南能北秀水火之嫌,荷澤洪州參商之隙。」宗密雖從荷澤神會的三傳弟子道圓出家,但他以後主要傳承華嚴宗的學說,並被視爲華嚴宗五祖。因此,宗密力主禪教一致,以和會禪、教爲宗旨,詳細分析了禪、教兩派及其內部不同派別在學說上的異同,收集著名禪師有關禪理的論述(包括法語、文章、偈頌等)近二百家,編成《禪源諸詮集》一百卷。後值唐武宗會昌滅佛和唐末五代之亂,原集逸散,祇有爲集子所作的總序流傳至今,這便是《禪源諸詮集都序》。

《都序》是對被稱作《禪藏》的這部叢書內容的理論概括,對叢書結構和編輯意圖皆作了詳細說明。宗密稱這篇文章爲「都序」,表明叢書中可能另有一系列「小序」與之相對應。本書的結構內容簡介如下:

卷一,對《禪源諸詮集》的編輯宗旨、禪的性質和分類進行了論述,並從師有本末、禪有諸宗、經如繩墨、經有權實、量有三種、疑有多般、法義不同、心通性相、悟修頓漸、師授方便等十個方面闡述了禪宗與經論的關係。宗密認爲,禪定是佛法修行的必由之路。根據深淺的不同,可分外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等五等,而以達摩所傳爲「最上乘禪」,可以「頓同佛體」。但同時又是一條充滿艱險的道路:「得即成聖,疾證菩提,失即成邪,速入涂炭。」古來諸祖都是單傳一人,後來傳承既廣,錯謬自然增多。宗密認爲:「原夫佛說頓教、漸教,禪開頓門、漸門,兩教、兩門,各相符契。」教是諸佛菩薩的根本大法,放之四海而皆

準，禪是諸善知識對機所說的語錄句偈等，教禪本來是統一的。「故必須會之爲一，令皆圓妙」。宗密將禪分爲禪理與禪行兩類，真性本源是禪理，又叫禪源，忘情契之是禪行。「然今所集諸家述作，多談禪理，少談禪行，故且以禪源題之。」故所收典籍，以談禪定理論爲主。

卷一，將禪三宗與教三種對配，互相發相。禪三宗：一、息妄修心宗，指智侁、神秀、保唐（益州保唐寺無住）、宣什（南山念佛禪門）諸家，其禪法爲背境觀心，息滅妄念。二、泯絕無寄宗，指石頭希遷、牛頭法融乃至徑山道欽等諸家禪法，說諸法如幻，本來空寂，心無所寄，是名解脫。三、直顯心性宗，又分作兩類：（一）洪州宗，爲道一系禪法，說一切語言行動都是佛性，任運自在，是名解脫；（二）荷澤宗，爲神會系禪法，說妄念本寂，塵境本空，空寂不昧，寂照現前。以上兩家都會相歸性，故同爲一宗。教三種：一、密意依性說相教，包括人天因果教（說善惡因果的人天教）、斷惑滅苦教（聲聞教）、將識破境教（大乘唯識宗）三類。二、密意破相顯性教，指大乘空宗，說凡所有相皆是虛妄，而以「無住」爲道。三、顯示真心即性教，此指華嚴宗，說一切衆生本來清淨，真心常住的教法。

卷二，從法義真俗異、心性二名異、性字一體異、真智真知異、有我無我異、遮詮表詮異、認名認體異、二諦三諦異、三性空有異、佛德空有異等十個方面，詳細辨析了空宗與性宗的區別，認爲性宗是直顯心性，遮表並用，理該凡聖，妙契真如的了義之教。

卷四，論述了從不覺到覺，從迷到悟的修證方法。認爲無論是六道凡夫，還是三乘賢聖，都具有「靈明清淨一法界心」，此心具有真如、生滅二門，「由真不變，故妄體空，爲真如門；由真隨緣，故妄成事，爲生滅門」。但兩者相即互入，生滅即真如，真如即生滅，真妄和合，非一非異。本書以《大乘起信論》溝通禪教諸家的學

說，對後世禪教會通之說有著重大影響。

本序從宋、元以來即受到禪教各家重視，宋、元代皆有刊本，至明代收入北藏，以後各藏及坊刻本均續刊行。對本書的注釋研究有：冉雲華《敦煌寫本〈禪源諸詮集都序〉對中國思想史的貢獻》，日本鎌田茂雄譯注《禪源諸詮集都序》，石井修道、小川隆《〈禪源諸詮集都序〉之譯注研究（一）》等。（空　彩）

傳心法要

〔唐〕希　運

《傳心法要》，全稱《筠州黃檗山斷際禪師傳心法要》，一卷（或作二卷）。唐代希運禪師自會昌二年（八四二）起爲在俗弟子裴休所述，由裴休記錄而集成於唐大中十一年（八五七）。本書有廣略二本：廣本附有《黃檗斷際禪師宛陵錄》一卷，略本收於《景德傳燈錄》，題名爲《黃檗希運禪師傳心法要》，刪《宛陵錄》，且於卷末省略三分之一，並附裴休《傳心偈》一篇。現均收於《大正藏》第四十八册，另有金陵刻經處刻本。

希運（？——八八五），福建福清人，幼年在本州黃檗山出家，長成後，倜儻不羈。後因人啓發，而參百丈懷海，得以開發心眼，遂在洪州高安縣（在今江西）鷲峰山建寺弘法，並改其名爲黃檗山，往來學衆雲集，時人稱爲黃檗希運，寂後謚斷際禪師。法嗣有臨濟義玄、睦州陳道明、千頃楚南等十二人，以義玄爲最。著作

尚有《語錄》、《宛陵錄》各一卷問世，收於《古尊宿語錄》卷二、卷三，事蹟見於《宋高僧傳》卷二十等。

本書卷首有裴休序，叙其旦夕向希運問道，「退而紀之，十得一二」。正文內容可分兩大部份：一、對裴休開示語；二、答裴休問。

希運繼慧能南禪，傳馬祖道一「即心即佛」之法要，倡導「即心是佛」、「無心是道」之宏旨，在當時有相當影響。文中首先說道：「諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法」。此心無始以來就沒有生滅、青黃、有無、長短、大小、內外等形相，是離相無待的絕對，因而它無所不包，無所不容。心即是佛，佛即是法，心外別無他法，亦無他佛大千世界，無量功德，祇在「一心」。此心上至諸佛菩薩，下至蠢動含靈，個個皆有，一體無異。它不會因成佛而增，亦不因衆生而減，衆生與佛並無差別。若於心外著相取境，則佛轉衆生；一旦明了「一心」，不再心外求法，當下了悟，衆生便是佛。心、佛、衆生三者如一，衆生心便是佛，佛即是衆生之本心，故「即心是佛」。

希運認爲，成佛最重要的是心悟。「若不向心中悟，雖至成佛，亦謂之聲聞佛」，所以他對念佛往生頗不以爲然，認爲從教法上悟，即便歷劫修行，終不得證本佛，唯有「直下頓了，自心本來是佛，無一法可得，無一行可修，纔是真如佛」。真如佛是本源清淨心，向上更添不得一物，故希運主張「不立義解、不立宗主、不開戶牖」，「別付一心，離言說法」，把成佛完全付諸自心自性。進一步，希運指出學禪要訣在於「莫於心上著一物」，此心是明淨猶如虛空，沒有一點相貌的。若於心上著物，心上逐境，就是認賊爲子，乖道背理，反之，若能當下直指，心境一如，即心即佛，則是真出世人。因此，他認爲佛法「非關六度萬行」，學道之人，亦無修證可言，直下無心便是。這種無修無證，直下頓了的思想把南禪頓悟說推到極致。

不過，一般人常常不懂得這個道理，而於「心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩薩道。」故而，「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人」。「無心者，無一切心也」。無心之心是離一切相的，無能所，無方所，無相貌，無得失，於念而不念，於相而離相。所以學道人「唯學無求無著，無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛」。希運把「無心」者比作「如如之體，內如木石不動不搖，外如虛空不塞不礙」，「終日吃飯沒吃一粒米，終日行路沒踏一寸土」。「無心」便住，但能「無心」，便是究竟。學道人若不直下「無心」，累劫修行，祇是枉受勞苦，不若當下「無心」，息念忘慮，佛自現前。

希運提出「無心」是爲了教人「莫於心上著一物」，目的是要破除一切執著，使當即直下的悟道成爲現實，而不是以虛空爲道本。他的「無心」是與「即心」緊密相連的。從佛學背景上看，希運禪法是般若空宗和如來藏自性清淨心的統一，其中起作用的是如來藏思想，它使禪法不致落入虛空處。另一方面，空觀思想，又使禪法達到一種更高遠境界，而獲得解脫。兩者的結合是希運禪法的特色，對洪州禪亦是一重大貢獻。祇說「一心」，便作有見，反之，祇說「無心」又作無見。作有、無見，都是境上起解，非關佛法，佛法是遇境即有，無境即無，是活潑潑、自然直下任運的禪。希運說：「佛真法身猶若虛空，但空本未空，唯一真法界耳」、「一切本空，心即不滅，不滅即妙有」，他從真、空兩方面說明衆生與佛本來不異，「即心是佛」、「無心是道」。前者指出解脫根源，而後者具深一層的意義，即指出了解脫的途徑和意義，兩者的結合，便是希運全部心性學說的核心。希運是洪州禪後期重要代表，更是臨濟宗的先驅者，直接影響臨濟宗的形成。希運有時以打、棒、喝等爲接機的方便，也成爲臨濟宗風的淵源，希運以後的臨濟禪進一步在意境方面展開，在更大程度上脫離傳統禪的思想和形式的束縛。黃檗禪以後傳入日本，臨濟、曹洞並稱爲日本禪宗二大派。

《傳心法要》作爲一部禪宗要籍，語言流暢、直接簡明，說示法要，打破生、心境、明暗、有無、真妄等相對觀念，主張絶對觀念，反映了希運直指單傳心要的思想。它是我們今天研究希運和臨濟宗思想的重要資料。

（劉華麗）

祖堂集

〔五代〕靜、筠

《祖堂集》，二十卷。五代時南唐靜禪師、筠禪師合編，成於保大十年（九五二）。初刊後不久，留在國内的印本由於戰亂等原因，先後亡佚。以至後人一般不知道有它。但它的初刻本因傳入高麗，遂得到了保存。高麗高宗朝重雕《大藏經》時，曾於乙巳歲（一二一四五）將它列爲附録，予以刊刻。一九七二年，台灣以日本京都花園大學圖書館收藏的、全日本僅有的一部高麗重刻本《祖堂集》爲底本，影印出版，使之復傳中國。通行本有：《大藏經補編》本等。

《祖堂集》是現存最古的燈録體著作。禪宗因「法」（佛法）能開愚，猶「燈」能照暗，故常以「燈」比喻「法」（《六祖壇經、懺悔品》）上就有「一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚」的説法），將禪宗師徒之間的授受（「傳法」）稱之爲「傳燈」。記載禪宗歷代祖師的傳承世系以及他們的機緣語句（參禪或接引學人時的對話與開

示）的著作，也就被稱爲「傳燈錄」，簡稱「燈錄」，或「燈史」。

然而，由於《祖堂集》在中國本土失傳太早，姑且算它在北宋初年尚見存，也必定只限於個別人收藏，而於整個佛教界無聞。又由於以「傳燈錄」爲書名的，以北宋道原的《景德傳燈錄》（簡稱《傳燈錄》）爲最早，故一般都認爲《傳燈錄》是禪宗燈錄體著作的始祖。這從對後世的直接影響而言，是完全對的，因爲後來的《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》、《五燈會元》等等，莫不是在《傳燈錄》的影響下出現的，即使它們的書名也莫不是與之有聯繫。但從這種文體的最初撰作而言，《祖堂集》又早於《傳燈錄》五十二年，位於第一。它的重新發現，對禪宗燈錄史的研究關係甚大。

《祖堂集》按七佛、三十三祖（禪宗西天二十八祖和東土六祖的連計，因西天第二十八祖和東土初祖是同一個人，故成此數）、初祖下傍出（即東土初祖菩提達摩的旁傳弟子，相對嫡傳而言，但此項僅見於《上名次第》即原書目錄，並無本文）、四祖（道信）下傍出，五祖（弘忍）下傍出、六祖（慧能）下出（先總敘慧能的弟子，次分述「思和尚下出」和「讓和尚下出」，即慧能門下形成的青原行思和南嶽懷讓兩大法系，由於作者是青原系僧人，故先青原系後南嶽系）的次序編錄。作者以七佛的每一佛和三十三祖的每一祖，各爲禪宗傳法世次中的一代，故至第三十三祖慧能已成四十代。慧能的嫡傳弟子青原行思和南嶽懷讓，以及其他傍傳弟子爲四十一代。青原行思下傳七代，連同前數，構成青原系的禪宗四十八代傳法世次；南嶽懷讓下傳六代，連同前數，構成南嶽系的禪宗四十七代傳法世次。故《祖堂集》所記的禪宗法系分別爲四十八代和四十七代（因青原系和南嶽系是並列的兩大法系，故不能合併）。由於原書《上名次第》中所列的人名，有的並無本文，如牛頭宗的智嚴、慧方、法持、智威、慧忠等，故筆者統計，有事蹟見載的實爲一百四十五人，非是本書卷首

《海東新開印版記》所說的「二百五十三員」。

《祖堂集》卷一和卷三，爲七佛和三十三祖。所記的七佛是：第一毗婆尸佛、第二尸棄佛、第三毗舍浮佛、第四拘留孫佛、第五拘那含牟尼佛、第六迦葉佛、第七釋迦牟尼佛，三十三祖是：第一祖大迦葉、第二祖阿難、第三祖商那和修、第四祖優婆毱多、第五祖提多迦、第六祖彌遮迦、第七祖婆須密、第八祖佛陀難提、第九祖伏馱密多、第十祖脅尊者、第十一祖富那夜奢、第十二祖馬鳴、第十三祖毗羅、第十四祖龍樹、第十五祖迦那提婆、第十六祖羅睺羅（以上《祖堂集》卷一）、第十七祖僧伽難提、第十八祖伽耶舍多、第十九祖鳩摩羅多、第二十祖闍夜多、第二十一祖婆修盤頭、第二十二祖摩拏羅、第二十三祖鶴勒、第二十四祖師子、第二十五祖婆舍斯多、第二十六祖不如密多、第二十七祖般若多羅、第二十八祖菩提達摩、第二十九祖惠可、第三十祖僧璨（當作「璨」）、第三十一祖道信、第三十二祖弘忍、第三十三祖慧能（以上卷二）。

上述三十三祖的事蹟，是參考唐代智炬的《寶林傳》寫成的，因此作者在大迦葉、摩拏羅、鶴那、師子、不如密多、般若多羅諸章的夾注中時常說：「具如《寶林傳》也。」

卷三，爲四祖下傍出、五祖下傍出和六祖下出。所記的四祖下傍出是：牛頭和尚（牛頭宗初祖法融）、鶴林和尚（牛頭宗五祖智威的弟子玄素，本書誤作「馬素」）、徑山和尚（玄素的弟子道欽）、鳥窠和尚（道欽的弟子道林）。凡四人；五祖下傍出是：懶瓚和尚（北宗神秀的弟子普寂的門人，法名不詳），老安國師（慧安）、騰騰和尚（慧安的弟子仁儉）、破灶墮和尚（慧安的弟子）。凡四人；六祖下出是：靖居和尚（行思）、荷澤和尚（神會）、慧忠國師、掘多三藏、智榮和尚（玄策）、司空山本淨和尚，一宿覺和尚（玄覺）。凡八人。

卷四至卷十二，除耽源和尚（六祖慧能的傍傳弟子慧忠的門人真應，見卷四）和草堂和尚（慧能的傍傳

弟子神会下第三代遂州道圓的弟子宗密，見卷六）二人以外，其餘的全是青原行思法系的傳人。青原系中地位僅次於行思的是他的弟子石頭希遷，因爲這一系的法脈主要是通過希遷的衆弟子往下傳的，所以，《祖堂集》只是在稱呼希遷本人時，用「思和尚下出」（見《上名次第》），而希遷以下的各代世次，皆稱爲「石頭下」（見各卷標題下的小注），以突出希遷的地位。所記的青原行思下七代傳法世次是：

第一代：（作者從七佛算起，故稱之爲禪宗四十二代，以下各代類推）：石頭和尚（希遷）。凡一人。

第二代：天皇和尚（道悟）、尸梨和尚（又作「尸利」）、丹霞和尚（天然）、招提和尚（惠朗）、藥山和尚（惟儼，以上卷四）、大填和尚、長髭和尚（曠禪師）。凡七人，均爲希遷的弟子。

第三代：龍譚和尚（道悟的弟子崇信）、翠微和尚（天然的弟子無學）、雲岳和尚（雲晟）、華亭和尚（德誠）、棵樹和尚（慧省）、道吾和尚（圓智，上四人均爲惟儼的弟子）、三平和尚（大顛的弟子義忠）、石室和尚（曠禪師的弟子善道）。凡八人。

第四代：德山和尚（崇信的弟子宣鑒，以上卷五）、投子和尚（無學的弟子大同）、神山和尚（雲晟的弟子僧密）、洞山和尚（曇晟的弟子良价）、漸源和尚（仲興）、石霜和尚（慶諸，上二人爲圓智的弟子，以上卷六）、夾山和尚（德誠的弟子善會）。凡七人。

第五代：岩頭和尚（全豁）、雪峰和尚（義存，上二人爲宣鑒的弟子，以上卷七）、雲居和尚（道膺）、欽山和尚（文遂）、曹山和尚（本寂）、華嚴和尚（休靜）、本仁和尚、青林和尚（師虔）、疎山和尚（匡仁）、龍牙和尚（居遁）、幽棲和尚（道幽，上九人均爲良价的弟子）、上藍和尚（令超，以上卷八）、洛浦和尚（元安）、盤龍和尚（可文）、道遙和尚（懷忠）、洞安和尚（又作「同安」）、黃山和尚（月輪）、韶山和尚（寰普，上七人均爲善會的弟

子）、大光和尚（居讓）、雲蓋和尚（源禪）、九峰和尚（道虔）、南嶽玄泰和尚（上四人均爲慶諸的弟子）等。凡二十八人。

第六代：玄泉彥和尚、烏巖和尚（師彥）、羅山和尚（道閑），上三人爲全豁的弟子，以上卷九）、玄沙和尚（師備）、鏡清和尚（道怤）、鼓山和尚（玄晏、又作「神晏」）、安國和尚（行韜）、長慶和尚（慧稜），以上卷十）、保福和尚（從展）、雲門和尚（文偃）、惟勁律師（上八人均爲義存的弟子）、佛日和尚（道膺的弟子）、金峰和尚（從志，以上卷十一）、荷玉和尚（匡慧，又作「光慧」），（上二人爲本寂的弟子）、紫陵和尚（休靜的弟子匡一）、禾山和尚（道虔的弟子無殷）、龍光和尚（道閑的弟子隱微）、中塔和尚（師備的弟子慧救，以上卷十二）等。凡四十七人。

第七代：招慶和尚（道匡）、報慈和尚（光雲，上二人爲慧稜的弟子）、龍潭和尚（如新）、山谷和尚（行崇，上三人爲從展的弟子，以上卷十三）等。凡六人。

卷十四至卷二十，爲南嶽懷讓法系的傳人。南嶽系中地位僅次於懷讓的是他的弟子馬祖道一，因爲這一系的法脈主要是通過道一的衆弟子往下傳的，所以，《祖堂集》只是在稱呼道一本人時，才用「讓和尚下出」，而道一以下的各代世次，皆稱爲「馬祖下出」（見《上名次第》），或「江西下」（見各卷標題下的小注）。所記的南嶽懷讓下六代傳法世次是：

第一代：江西馬祖（道一）。凡一人。

第二代：大珠和尚（慧海）、百丈政和尚（惟政）、杉山和尚（智堅）、石鞏和尚（慧藏）、南源和尚（道明）、百丈和尚（懷海）、魯祖和尚（寶雲）、高城和尚（法藏）、西堂和尚（智藏）、鵝湖和尚（大義）、伏牛和尚（自在）、

磐山和尚(寶積)、麻谷和尚(寶徹)、鹽官和尚(齊安)、五洩和尚(靈默)、大梅和尚(法常)、東寺和尚(如會)歸宗和尚(智常)、汾州和尚(無業)、龐居士(龐蘊,以上卷十五)、南泉和尚(普願)等。凡三十二人,均爲道一的弟子。

第三代,溈山和尚(靈祐)、黃檗和尚(希運,以上卷十六)、福州西院和尚(大安,上三人均爲懷海的弟子)、處微和尚(智藏的弟子)、東國慧日山和尚(懷暉的弟子玄昱)、閩南和尚(齊安的弟子道常)、普化和尚(寶積的弟子)、芙蓉和尚(智藏的弟子靈訓)、岑和尚(景岑,以上卷十七)、趙州和尚(從諗,本書誤作「全諗」)、陸亘大夫(上三人均爲普願的弟子)等。凡二十七人。

第四代:仰山和尚(慧寂,以上卷十八)、香嚴和尚(智閑)、徑山和尚(鴻諲,又作「洪諲」)、靈云和尚(志勤,上四人均爲靈祐的弟子)、臨濟和尚(義玄)、觀和尚(靈觀,上二人均爲希運的弟子)、靈樹和尚(大安的弟子如敏)等。凡十四人。

第五代:資福和尚(慧寂的弟子貞邃,以上卷十九)、五冠山瑞雲寺和尚(慧寂的弟子順之,又作「順支」)、寶壽和尚(沼禪師)、灌溪和尚(志閑)、興化和尚(存獎,以上三人爲義玄的弟子)。凡五人。

第六代:原編有四人,即後魯祖和尚(志閑的弟子山教)、隱山和尚、興平和尚、米嶺和尚(上三人未注法嗣)。因隱山和尚、興平和尚章中有「洞山行腳」、「洞山禮拜」語,以此推斷,此兩人當是洞山良价的弟子,當屬於青原系第五代,米嶺和尚,據《傳燈錄》卷十二當是徑山洪諲的弟子,屬南嶽系第四代。故這四人中間真正屬於南嶽系第六代的只有後魯祖和尚一人。

《祖堂集》所編定的禪宗譜系,總的來說不如後來的《傳燈錄》來得細密完整。這是因爲《祖堂集》產生於

亂世，由於條件的限制，許多僧人資料作者未能直接看到，作者在卷三鶴林和尚、烏窠和尚、智榮和尚、卷四天皇和尚、卷五長髭和尚、棵樹和尚、卷六草堂和尚、神山和尚、漸源和尚以及其他數十章中均有「未睹行狀，不決化緣」、「未睹實錄，不決終始」的說明就是例證。

但是，就兩書同載的那些人物的行跡言語而論，則往往可以互相參補勘正。《傳燈錄》固然有許多勝於《祖堂集》的地方，如《傳燈錄》卷五的青原行思章勝於《祖堂集》卷三的靖居和尚章，《傳燈錄》卷十八的玄沙師備章勝於《祖堂集》卷十的玄沙和尚章，《傳燈錄》卷十九的玄門文偃章勝於《祖堂集》卷十一的雲門和尚章，《傳燈錄》卷七的西堂智藏章勝於《祖堂集》卷十五的西堂和尚章。但《祖堂集》也有不少獨有的記載，可補《傳燈錄》之闕。除前面已提到的懶瓚和尚、東國慧日山和尚在《傳燈錄》中未錄事蹟以外，還有以下數例值得注意：

一、《祖堂集》卷三騰騰和尚（仁儉）章，載有仁儉的《樂道歌》歌云：「問道道無可修，問法法無可問。迷人不了性空，智者本無違順。八萬四千法門，至理不離方寸。不要廣學多聞，不在辯才聰俊。識取自家城廓，莫漫游他州郡。言語不離性空，和光不同塵坌。煩惱即是菩提，淨化生於泥糞。若有人求問答，誰能共他講論？亦不知月之大小，亦不知歲之餘閏。晨時以粥充饑，仲時更餐一頓。今日任運騰騰，明日騰騰任運。心中了了總知，只沒佯痴縛鈍。」此歌在《傳燈錄》卷三十題爲《了元歌》，其中「不要廣學多聞，不在辯才聰俊」一句，在「識取自家城廓，莫漫游他州郡」之後，而且用字也略有差異，可資對勘。

二、《祖堂集》卷四丹霞和尚（天然）章，載有天然的《孤寂吟》、《頌》、《驪龍珠吟》、《弄珠吟》等詩頌。其《頌》云：「丹霞有一寶，藏之歲月久。從來人不識，余自獨防守。山河無隔尋，光明處處透。體寂常湛然，瑩

徹無塵垢。世間採取人，顛狂逐路走。余則爲渠說，撫掌笑破口。忽過解空人，放曠在林藪。相逢不擎出，舉意便知有。」天然少親儒墨，業洞九經。初與龐居士同侶人京(長安)，參加科舉考試，在漢南道寄宿時，因行腳僧(以上均據《祖堂集》)以「選官不如選佛」相勸，改謁馬祖道一學禪。這些詩頌是他早先習儒，具有一定的文學涵養的印證，而《傳燈錄》卷十四丹霞天然章只輯機語，不載詩頌，卷三十僅載他的《玩珠吟》二首。

三、《祖堂集》卷十一惟勁禪師章，載有惟勁的《讚鏡燈頌》、《象骨偈》全文，而《傳燈錄》卷二十雖然指出，惟勁因睹南嶽慈東藏(又號「三生藏」)中收藏的華嚴宗三祖法藏爲講解《華嚴經》「法界重重帝網之門，佛佛羅光之像」的鏡燈一座，「乃著五字頌五章」，但沒有輯存「五字頌」(當指《讚鏡燈頌》)的原文。

四、《祖堂集》卷十三龍潭和尚(如新)章，載有如新的生世，說：「(如新)福州福唐縣人也。姓林，依靈握(此字疑有誤)院出家，才具尸羅(指戒)，志慕祖筵而登保福(指從展)之門，密契傳心之旨。」而《傳燈錄》卷二十二海會如新章則只有機語而闕生世。

五、《祖堂集》卷十五伏牛和尚(自在)章，載有自在的《三個不歸頌》。此頌用通俗明白的語言表達了自在的思想：「割愛辭親異俗迷，如雲似鶴更高飛。五湖四海隨緣去，到處爲家一不歸；苦節勞形守法成，幸逢知識決玄微。慧燈初照昏衢明，唯報自親二不歸；峭壁幽嵒往覆希，片雲孤月每相依。徑行宴坐閑無事，樂道逍遙三不歸。」而《傳燈錄》卷七伏牛自在章雖有自在的幾句對話，但無此頌。

六、《祖堂集》卷十九香嚴和尚(智閑)章，載有智閑的一批贊頌，如《誡宗教接物頌》、《常在頌》、《修行頌》、《清思頌》、《談玄頌》、《與學人玄機頌》、《渾瀹語頌》、《明古頌》、《與崔大夫暢玄頌》、《寶明頌》、《出家頌》、《寄法堂頌》、《玄旨頌》、《贈同住歸寂頌》、《勸學頌》、《志守得破頌》、《見聞頌》、《分明頌》等。而《傳燈

錄》卷十一香嚴智閑章只是說：「師凡示學徒，語多簡直，有偈頌二百餘篇，隨緣對機，不拘聲律，諸方盛行。」沒有輯錄這些撰作的內容，卷三十只刊載了智閑的《勵覺吟》、《歸寂吟》二首。

七、《祖堂集》卷二十瑞雲和尚（順之，又作「順支」）章，載有順之《成佛篇》。文章論述了「證理成佛」、「行滿成佛」、「示顯成佛」，以及「頓證實際」、「迴漸證實際」、「漸證實際」的思想，是順之的重要思想資料，而《傳燈錄》卷十二新羅順支章則一字未載。

上述事例是《祖堂集》學術價值的一個很好的證明。雖則如此，《祖堂集》也存在着一些缺點。如：好多人物只有「某某和尚」的別號，若不與《傳燈錄》對勘，無從知道他們的法名；記載人物的生世、游歷較《傳燈錄》薄弱；由於雕刻方面的原因，筆畫誤增、誤減、生造的錯字別字甚多，有一些已達到無法辨認的地步。因此，雖然書中關於青原行思的籍貫（說「安城人」），德山宣鑒、洞山良价、石霜慶諸的年壽，巖頭全豁的卒年等的記載與《傳燈錄》相異，但究竟是哪一說可信，尚須作進一步的考證。（郭建慶）

釋氏六帖

〔五代〕義楚

《釋氏六帖》，又名《釋氏纂要六帖》、《義楚六帖》，二十四卷。五代時後周義楚集，成於顯德元年（九五

四)。通行本有：一九九〇年浙江古籍出版社影印本。

義楚，俗姓裴，相州安陽(今河南安陽)人。七歲出家，從諸父(伯父)修進法師和季父(叔父)省倫法師研習經論，尤精《俱舍論》，先後傳講唐代大雲寺僧圓暉撰的《俱舍論頌疏》(三十卷)達十多遍。後周世宗曾賜號「明教大師」。生平事蹟見《宋高僧傳》卷七。

《義楚六帖》是一部依仿唐代白居易《白氏六帖》的體例而編集的、以採錄佛教掌故爲主的佛教類書。全書分爲五十部，始《法王利見部》，終《師子獸類部》。每部之下又分若干門，總計四百四十門。每一門收有多寡不等的詞目，少的只有一、二條，多的達幾十條，甚至上百條。所敘錄的內容極爲廣泛，不僅有大量的佛教掌故和術語，而且有各種各樣的人文掌故和自然知識。諸如佛法僧的含義，大小乘的修持，王侯卿相對佛教的態度，僧尼不拜王者的長期爭論，師徒之間的教誡，行住坐卧的禮儀，高僧的德業，聖賢的著述，寺舍塔殿的建置，衣物用具的名目，儒家的倫理道德，道教的天尊道法，君臣之道，人事交往，天文地理，物產珍寶，飲食娛樂，醫藥術數，軍旅交通，商賈工巧，以及飛禽走獸、草木蟲魚等等，盡皆收納。各部情況如下：

一、法王利見部(卷一)。下分六門，收錄釋迦牟尼(「法王」)的名姓行業、相好(指三十二相八十隨好)光明、降生時代、所居國土、入滅舍利、像化靈異方面的詞目。

二、信奉謗毀部(卷二)。下分四門，收錄歷代王侯卿相以至道門(道教)崇奉佛教，或謗毀佛教方面的詞目(主要據唐代法琳的《辯正論》編集)。

三、大法真詮部(卷三)。下分十門，收錄法寶(佛藏)名數、說法時處、諸法名相(佛教的名詞術語)、求法受持、發願回向、法滅(佛法衰滅)因緣、善與惡等方面的詞目。

四、損益有情部（卷四）。下分八門，收錄生、老、病、死、苦難、地獄等方面的詞目。

五、六到彼岸部（同上）。下分六門，收錄布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧（合稱「六度」）方面的詞目。

六、大士僧伽部（卷五）。下分十門，收錄僧寶、菩薩、受記、出家、還家（指還俗）、破戒、沙彌、行者等方面的詞目。

七、師徒教誡部（卷六）。下分二十門，收錄師主、弟子、論師、法師、綱維、知事、教誡、知足、安樂、羞耻等方面的詞目。

八、威儀禮樂部（同上）。下分十二門，收錄禮儀、行步、住立、坐起、眠卧、避嫌、懺謝、供養、齋會、溫浴、福業、破齋等方面的詞目。

九、語論樞機部（同上）。下分十二門，收錄語言、論義、嘲戲、辯才、笑哂、離間、呵責、欺誑、謗毁、妄語、止諍等方面的詞目。

十、九流文藝部（卷七）。下分十七門，收錄佛教著述、儒道九流、文字、書檄、詩頌、紙筆、醫藥、術數、占卜、占夢、相法、工巧、塑畫、商賈等方面的詞目。

十一、高行諸尼部（卷八）。下分三門，收錄比丘尼（出家女子）方面的詞目（主要根據梁寶唱的《比丘尼傳》編集）。

十二、僧尼不拜部（同上）。下分八門，收錄東晉至唐代有關僧尼不拜王者的爭論、會昌毁佛、佛道先後等方面的詞目（主要根據唐彥悰的《集沙門不應拜俗等事》編集）。

十三、大道靈仙部（同上）。下分五門，收錄道教方面的詞目。

十四、流通大教部（卷九）。下分四門，收錄譯經、求法等方面的詞目（此部至《化導人天部》，凡十部，主要根據梁慧皎的《高僧傳》和唐道宣《續高僧傳》十科的內容編集）。

十五、法施傳燈部（卷十）。收錄義解僧方面的詞目。

十六、神通化物部（卷十一）。收錄神異僧方面的詞目。

十七、靜慮調心部（同上）。收錄習禪僧方面的詞目。

十八、持犯開遮部（卷十二）。收錄明律僧方面的詞目。

十九、捐身爲法部（同上）。收錄亡身和護法僧方面的詞目。

二十、持誦貫花部（同上）。收錄誦經僧方面的詞目。

二十一、荷負興崇部（同上）。收錄興福僧方面的詞目。

二十二、抑揚半滿部（同上）。收錄經師方面的詞目。

二十三、化導人天部（同上）。收錄唱導和雜科僧方面的詞目。

二十四、威靈神衆部（卷十三）。下分四門，收錄梵王、帝釋、魔王、天王方面的詞目。

二十五、世主人王部（同上）。下分五門，收錄有道君王和無德之主方面的詞目。

二十六、儲君臣佐部（同上）。下分二門，收錄太子和大臣方面的詞目。

二十七、神仙高士部（卷十四）。下分十門，收錄仙人、外道、導師、婆羅門、長者、居士、信士、隱士等方面的詞目。

二十八、人事親朋部（同上）。下分十八門，收錄父母、兄弟、舅伯、孝子、逆子、朋友、賓客、奴仆、伴侶、孤

獨、貧窮等方面的詞目。

二十九、軍旅雄勇部（卷十五）。下分十五門，收錄軍旅、鬥戰、劫賊、漁人、猪師、斷事等方面的詞目。

三十、大權示化部（同上）。下分四門，收錄聖女、天女等方面的詞目。

三十一、后妃公主部（卷十六）。下分三門，收錄后妃、公主、宮人等方面的詞目。

三十二、婦女賢亂部（同上）。下分六門，收錄嫁娶、妻室、婢妓、淫濫等方面的詞目。

三十三、幽冥鬼神部（同上）。下分十門，收錄鬼神、靈變等方面的詞目。

三十四、自在光明部（卷十七）。下分十九門，收錄天、日、月、星、雲、雨、雷、電、雪、旱、年、劫、時、節、會、寒熱、晝夜等方面的詞目。

三十五、厚載靈源部（卷十八）。下分十六門，收錄地、山、海、江、河、水、泉、池、井、土、水、燈等方面的詞目。

三十六、草木果蔬部（同上）。下分十四門，收錄園、林、樹、花、果、草、瓜菜等方面的詞目。

三十七、酒食助味部（卷十九）。下分二十五門，收錄酒、食、粥、餅、鹽、乳、酪、蜜、肉、油、稻、種植等方面的詞目。

三十八、寶玉珍奇部（同上）。下分十二門，收錄寶、金、銀、琉璃、珠、玉、錢、財等方面的詞目。

三十九、雅樂清歌部（卷二十）。下分十門，收錄樂、琴、琵琶、鼓、鐘、鈴、磬、歌、舞、棋等方面的詞目。

四十、五境爲緣部（同上）。下分五門，收錄色、聲、香、味、觸方面的詞目。

四十一、六根嚴相部（同上）。下分六門，收錄眼、耳、鼻、舌、身、意方面的詞目。

四十二、隨根諸事部(同上)。下分十七門，收錄頭、臂、手、足、發、毛、皮、骨、血脈、涕汗、息氣等方面的詞目。

四十三、國城州市部(卷二十一)。下分四門，收錄國、城、州、市方面的詞目。

四十四、寺舍塔殿部(同上)。下分十三門，收錄寺、殿、塔、堂、宅、門、柱、廚、階、臺、壇、壁、廁方面的詞目。

四十五、貯積秤量部(卷二十二)。下分五門，收錄藏、櫃、斗、秤、盆甕方面的詞目。

四十六、助道資身部(同上)。下分二十九門，收錄衣服、袈裟、數珠、剃刀、淨瓶、鉢盂、錫杖、鞋履、幡、拂、床、座、針、綫、布等方面的詞目。

四十七、武備安邦部(卷二十三)。下分十九門，收錄印、甲、槍戟、刀劍、弓、箭、索、梯、車、船、橋、擔等方面的詞目。

四十八、龍王水族部(同上)。下分十門，收錄龍、龜、魚、蛤、獺、蛇、蟲蟻等方面的詞目。

四十九、金翅族羽部(同上)。下分十九門，收錄飛鳥、鳳凰、孔雀、鶴、鸚鵡、鷹、雁、鵝、鷄、蝙蝠、蜂、蠅、蚊等方面的詞目。

五十、師子獸類部(卷二十四)。下分十八門，收錄師子(即「獅子」，佛經中皆作「師子」)、象、虎、鹿、駝、馬、驢、牛、羊、猪、狗、獼猴、兔、狐、貓、鼠等方面的詞目。

《釋氏六帖》的詞目一般以四字爲題，如「沙門姓氏」、「法門舍利」、「禪有五門」、「聲聞四果」、「慧遠抗帝」、「耆域神奇」、「曇瑗律統」、「寶瓊義邑」、「書目之源」、「律曆數始」等。也有不到四字或多於四字的，如

「三世」、「五位」、「寶林傳」、「日本國」、「陳高宗孝宣皇帝」、「魏高祖孝文皇帝」等。然後廣引佛教經律論及雜藏（各類撰集）予以詮釋。此外，也徵引了一些世俗典籍和道教之書。大多數的釋文是以引經據典的方式展開的，也有一些釋文略去出典，根據作者的記憶和理解加以表述。如：「正行十種」的釋文是：「《莊嚴論》云：一書寫，二供養，三流轉，四聽受，五轉讀，六教他，七習誦，八解脫，九思擇，十修習。此十於法能生無量功德。」（卷三〇（大法真詮部・說法時處））

由於《釋氏六帖》廣徵博引，集佛教故實與義理爲一書，因此，書中保存了不少今已失傳的隋唐佛教撰集的墜簡佚文。其中有：隋代靈裕的《寺誥》（又名《塔寺記》）、唐代彥悰的《西京寺記》、太原居士郭逡的《新定一切經類音》等。（陳士強）

宗鏡錄

〔五代〕延壽

《宗鏡錄》，又稱《宗鑑錄》、《心鏡錄》，一百卷。五代延壽撰，成於宋太祖建隆二年（九六一）。本書集成後，由吳越王秘藏之，並未流通，至宋神宗元豐（一〇七八——一〇八五）年間始有魏端獻王的木刻本流行。以後歷經法誦、永樂、法真等人「校讀」，有改訂版流布，明末刻印《嘉興藏》時，智旭重新删定改訂本。通

行本有：《大正藏》（第四十八册）本等。

延壽（九〇四——九七五），俗姓王，餘杭人。早年歸心佛門，及冠，日一食，誦《法華經》。年二十八爲華亭（江蘇松江）鎮將，因虧累公款，被判死刑，後爲吳越王所赦，依龍册寺翠岩令參出家，繼而往天台山習定，參謁德韶，抉擇所見。後於國清寺結壇修法華懺，頗有感悟，乃朝放諸生類，夕施食鬼神，兼精修淨業。廣順二年（九五二），住明州（浙江寧波）雪竇山，學侶臻湊。宋太祖建隆元年（九六〇），錢俶請至杭州開靈隱新寺爲第一世，翌年移住永明寺，十五年間度弟子一千七百人。開寶七年（九七〇），入天台山度戒約萬餘人。同年，奉敕於錢塘江建造六和塔，用以鎮潮。延壽爲禪宗法眼宗三祖，以倡禪淨雙修之道，後世尊爲淨土宗六祖。著作尚有《萬善同歸集》六卷、《唯心訣》一卷、《定慧相資歌》一卷、《神棲安養賦》一卷、《警世》一卷等六十餘部。事蹟見《宋高僧傳》卷二十八、《景德傳燈錄》卷二十六、《淨慈寺志》卷八等。

《宗鏡錄》之書名，據延壽所撰自序：「舉一心爲宗，照萬法如鏡，編聯古制之深義，撮略寶藏之圓詮，同此顯揚，稱之曰錄。」全書八十萬字，「大約三章：先立正宗，以爲歸趣，次申問答，用去疑情，後引真詮，成其圓信。」據《禪林僧寶傳》卷九記載，爲解決禪教之間和教內各家間的矛盾，召集精通法義的華嚴、唯識、天台三家學者辯論，而由延壽以「心宗旨要」，加以折中而編定之。本書卷首有錢俶所作序，認爲「儒」能「正君臣，親父子，厚人倫」，爲「吾之師也」；而道，「君得之則建善不拔，人得之則延貺無窮」，乃「儒之師也」；至於佛，「時習不忘，日修以得，一登果地，永達真常」，則「道之宗也」；而此三教，「並自心修」。全書立論重在頓悟、圓修，以「禪尊達摩，教尊賢首」爲其中心思想，爲宋以來倡導祖佛同詮、禪教一致的代表作。

標宗章第一，占卷一之大半。所謂「標宗」，即「祖標禪理，傳默契之正宗；佛演教門，立詮下之大旨。」引

禪宗經常提舉的「佛語心爲宗，無門爲法門」，以明祖祖相傳之「一心」。又多引《華嚴經》及華嚴宗理論以明「宗體」：「杜順和尚依《華嚴經》，立自性清淨圓明體，此即是如來藏中法性之體。從本已來，性自滿足，處染不垢，修治不淨，故云自性清淨。性體遍照無幽不矚，故曰圓明。又隨流加染而不垢，返流除染而不淨。亦可在聖體而不增，處凡身而不減。雖有隱顯之殊，而無差別之異。煩惱覆之則隱，智慧了之則顯。非生因之所生，唯了因之所了，斯即一切衆生自心之體。」

問答章第二，自卷一後半至卷九十三，分爲三百四十多段，每一段又包括若干問題。主要討論心與言教、宗門與教門、性宗與相宗之間的異同問題，大體而言，四十六卷以前，多明法性，四十六卷以後，多明法相。《宗鏡錄》雖羅列天台、華嚴、唯識等宗的教義，乃是借教明宗，藉以證明心宗的深妙。在此「心」中融入相宗的八識、天台宗的性惡、空宗的畢竟空等學說。如卷三十四，設問：「佛旨開頓漸之教，禪門分南北之宗，今此敷揚，依何宗教？」延壽答曰：「此論見性明心，不廣分宗判教，單提直人，頓悟圓修。亦不離筌蹄而求解脫，終不執文字而迷本宗。若依教，是《華嚴》，即示一心廣大之文，若依宗，即達摩，直顯衆生心性之旨。」根據宗密在《禪源諸詮集》中三教與三宗相配的思想，提出「和會祖教，一際融通」，故須先約三種佛教（密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示真心即性教），證三宗（息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗）禪心，然後禪教雙亡，佛心俱寂。俱寂則念念皆佛，無一念而非佛心，雙亡即句句皆禪，無一句而非禪教。

引證章第三，自卷九十四至卷一百，引證三百餘種經、語錄和論集：「爲信力未深，纖疑不斷者，更引大乘經一百二十本，諸祖語一百二十本，賢聖集六十本。」不少已散佚的文獻藉此得以保存，如卷九十七所錄南岳懷讓和青原行思的兩段法語，都未見於《景德傳燈錄》和《古尊宿語錄》等書。此外，在問答章中所引的

《中論玄樞》、《唯識義鏡》等書，現在皆已失傳，從本書中還能想見原書的概貌。

《宗鏡錄》係對治當時禪師輕視義學落於空疏的流弊而編，「今時學者，全寡見聞，恃我解而不近明師，執己見而罔披寶藏，故茲遍錄，以示後賢，莫踵前非，免有所悔。」（卷六十一）故北宋元祐年間（一〇八六——一〇九四）的寶覺禪師嘆道：「吾恨見此書晚。平生所未見之文，功力所不及之義，備聚其中」（《人天寶鑒》）。並撮錄玄要，輯成《冥樞會要》三卷，刻板流通。後又有祖心增輯爲《宗鏡廣樞》十卷（《淨慈寺志》）。至清代，雍正帝「錄其綱骨，刊十存二」，編爲《宗鏡大綱》，以政治力量傳布之。今人研究有南懷瑾《宗鏡錄講記》、潘桂明《宗鏡錄選譯》等。（王雷泉）

續一切經音義

〔遼〕希麟

《續一切經音義》，簡稱《希麟音義》，十卷。遼希麟撰，約成於統和五年（九八七）。通行本有：《麗藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

希麟，遼燕京崇仁寺沙門，生卒年不詳。從本書卷首希麟自序看，他是一位精通儒學、熟諳佛典，通曉文字、音韻、訓詁文字的學問僧。他鑒於唐代玄應、慧琳等撰成《一切經音義》以後，隨着時間的推移，又有新的

佛教經、律、論翻譯成漢文，其中有的尚未作過音訓，有的雖經前人訓釋，但尚有漏略。「自《開元錄》後，相繼翻傳經論，及拾遺律論等。」所以希麟決心根據《慧琳音義》的體例，爲之續作。「麟師續撰，一禀琳公家法，撷華成璧，積壤成山，探頤闡微，克紹前美。」（黎養正《重校一切經音義序》）遼聖宗統和五年（九八七）告成。

《希麟音義》是《慧琳音義》的續作。對自《開元釋教錄》成書以後，新譯佛教經、律、論及前人訓釋佛經漏略的文字予以註音、釋文。全書十卷，共收錄佛典一百十部，二百六十一卷。起《大乘理趣六波羅蜜多經》，盡《續開元釋教錄》。書前有希麟自序，叙述我國文字發展源流及字學、音訓研究動態，介紹《玄應音義》、《慧琳音義》成書經過和重大意義，說明撰述本書動機、內容。「見音義以未全，慮檢文而有闕。因貽華翰，見命非才，遣對曦光，輒揚螢燭。然或有解字廣略，釋義淺深，唐梵對翻，古今異同。雖依憑據，更俟來英。」其十卷內容編排情況如下：

卷一至卷七：大乘經。始《大乘理趣六波羅蜜多經》，終《金剛頂瑜伽降三世極三密門》。凡一百一部，二百五卷。

卷八、卷九：小乘律。始《根本說一切有部毗奈耶藥事》，終《根本說一切有部毗奈耶隨意事》。凡七部，五十卷。

卷十：傳錄。始《護法沙門法琳別傳》，終《續開元釋教錄》。凡二部，六卷。

訓釋時在每卷之前先開列佛經名目、卷數，然後按經、按卷訓釋。佛經無字可訓者，跳越至下部，卷內無字可訓者，跳越至下卷。如卷六《瑜珈念珠經》一卷、《普賢行願贊》一卷、《大集地藏菩薩問法身贊》一卷、《金剛頂理趣般若經》一卷之下註云：「上四經無字可音訓。」有的地方還加案說明，如第九卷文後說：「右上所

音有部雜律文字多有差誤者，蓋以翻譯之時，執筆者隨文便上，不根其義也。……恐後覽者，不知元始，返怪希麟撿非字誤，故此序引云。」

《希麟音義》釋文體例，大致與《慧琳音義》相同，採用註音、釋義、梵漢音義對照、析字、辨體、正訛等做法列其代表性釋文於下：

「大樸：上徒蓋反。《蒼頡篇》云：大，巨也。《易》曰：大哉乾元，萬物資始。下普剝反。正作樸字。《說文》云：木素也。《聲類》云：凡物未雕刻曰樸。王弼云：樸，真也。猶氣象未分也。《莊子》云：純樸不殘，孰爲犧罇。又曰：夫殘樸以爲器，工匠之罪也。毀道德爲仁義，聖人之過也。」（卷一，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷第一）

「奔荼利：古云分陀利，皆訛也。正云：奔，去聲，拏，奴雅反。哩迦，此云白色蓮花也。人間無，也出彼池也。」（卷一，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷第二）

「枯涸：上康胡反。《考聲》云：木乾死也。或從歹，作殂，古字也。下河各反。賈註《國語》云：涸，竭也。《廣雅》云：盡也。《說文》云：從水，從固聲。」（卷二，《新大方廣佛華嚴經》卷四十）

「底哩：上借音，丁逸反。哩，彈舌呼。梵語也。此云三，謂此經中說三種三昧，即金剛、蓮花、佛部是也。」（卷五，《底哩三昧耶不動使者念誦經》）

「鑠訖底：上書灼反，下丁禮反。梵語也。此《雲戟經》中云：手操鑠訖底，即威怒王所持戟槊也。下底字，《經文》或作底，音止。非梵語本音。」（卷七，《金剛手光明無動尊大威怒王念誦儀》）

「天利：按《帝年曆》：後周武帝立十九年，保定五年，天和七年，建德六年。自建德三年二月普滅佛法

也。今傳文作天利五年，誤書也。應爲和字也。」（卷十，《琳法師別傳》卷上）

《希麟音義》在訓釋佛經時，引徵了多種古書，有的今已佚失，它爲我們保存了珍貴資料。現據本書第八卷統計，其徵引書籍有：《考聲》、《集訓》、《釋名》、《爾雅》、《郭璞註爾雅》、《蒼頡篇》、《毛詩》、班固《漢書》、漢武帝《李夫人賦》、《左傳》、《韻集》、《本草》、《方言》、《新字林》、《白虎通》、《說文》、《禮》、《韻略》、《詩》、《字書》、《廣韻》、《孝經》、《西域記》、《禮記》、《切韻》、《春秋穀梁傳》、《埤蒼》、《博物志》、《老子》、《玉篇》、《尚書》、《字林》、《籀文》、《古今正字》、《周易》、《大戴禮》、《孔傳》、《洪範》、《鄭注禮記》、《論語》、《博雅》、《韻銓》、《山海經》、《字統》、《羅浮山記》、《韻集》、《莊子》、《釋親》、《春秋傳》、《世本》、《桂苑珠叢》、《韻英》、《周書》等五十餘種之多。可見其旁搜博採，引用甚廣。所引之書不少已經佚失，藉此得以保存其某些原貌，彌足珍貴。

《希麟音義》成書後，爲研讀佛經提供了方便。遼道宗咸雍八年（一〇七二）曾賜高麗佛經一藏，其中有《慧琳音義》和《希麟音義》，並由朝鮮傳入日本。在中國，由於戰亂頻繁，入元以後，此書一度失傳。至光緒初年（一八七五——一九〇八）再由日本回傳中國，一九一二年上海頻伽精舍根據高麗海印寺藏本重印，受到文字學家、音韻學家、校勘學家、輯佚學家的重視，用之考訂文字，校勘古籍，輯補佚書，一時成爲顯學。

（來可泓）

龍龕手鏡

〔遼〕行均

《龍龕手鏡》，又名《龍龕手鑒》（避宋太祖趙匡胤祖父趙敬廟諱嫌改「鏡」爲「鑒」），四卷。遼行均撰，約成書於遼統和十五年（九九七）。通行本有：一九三九年商務印書館《四部叢刊續編》本（影印江安傅氏雙鑒樓藏宋刊本）、一九八五年中華書局本（影印《高麗藏》本等。

行均，《高僧傳合集》無傳，故生平事蹟不詳。從書前智光序中得知，「字廣濟，俗姓于氏。」後到北方修習，「派演青齊，雲飛燕晉。」長於音韻、訓詁、文字之學，「善於音韻，閑於字書。」「覩香嚴之不精，寓金河而載緝。」爲了弘揚佛教，幫助人們讀懂佛典，便對佛典中的常用漢字加以訓釋。他借鑒唐顏元孫《干祿字書》體例，稍加變動，花了五年時間，「九仞功績，五變炎涼，具辯宮商，細分喉齒」，撰成《龍龕手鏡》。

據錢大昕《十駕齋養新錄·龍龕手鏡條》云：《龍龕手鏡》四卷，「前有燕臺憫忠寺（今北京法源寺）沙門智光字法矩序，題云統和十五年丁酉七月，即宋太宗至道三年也。書中於完字缺末一筆，知是南宋所鈔。晁氏（晁公武《郡齋讀書志》）、馬氏（馬端臨《文獻通考》）載是書。本名《龍龕手鏡》，今改『鏡』爲『鑒』，蓋宋人避廟諱嫌字，如石鏡縣改爲石照矣。註中所引有舊藏、新藏、隨文、隨函、江西隨函、西川隨函諸名，又引應法師

音、郭逡音、琳法師說。」又據沈括《夢溪筆談》卷十五云：「契丹書禁甚嚴，傳入中國者法皆死。熙寧中，有人自虜中得之，人傳欽之家，蒲傳正帥浙西，取以鏤板。」從以上材料可知是書成書時間、引錄資料以及傳入宋朝情況。

《龍龕手鏡》是一部以辨別漢字異體爲主的訓釋漢字音、義的字書，全書共收漢語單字二萬六千四百三十餘字，註釋十六萬三千一百七十餘字，總計十八萬九千六百十餘字。所收之字不限於釋家經、律、論著作，「於《玉篇》、《說文》之外，多所搜輯」（《四庫總目提要》）。

全書四卷。書前有燕臺憫忠寺沙門智光字法矩序，撰於統和十五年（九九七）丁酉七月一日，叙述行均撰述《龍龕手鏡》動機、目的、編輯體例、內容以及命名爲「龍龕手鏡」原因。其編撰體例採用部首和四聲交叉結合方式。先按平、上、去、入四聲分爲四卷。然後按部首分類，計分爲二百四十二個部、各部的字又按平、上、去、入四聲爲序歸在各部首之下。卷一：平聲卷，始「金部」終「知」部，共含九十七個部首。如鋒、鋒、鏃、鐸四字，同爲平聲卷的金部，分別將它們列入金部之下的平、上、去、入四聲各欄。卷二：上聲卷，始「手部」，終「果部」，共含六十個部首。如摧、揣、掣、擇同爲上聲卷的手部，分別將它們列入手部之下的平、上、去、入四聲各欄。卷三：去聲卷，始「見」部，終「句」部，共含二十六個部首，如矟、矯、矰、矩同爲去聲卷的矢部，分別將它們列入矢部之下的平、上、去、入四聲各欄。卷四：入聲卷，始「木部」，終「雜部」共含五十九個部首，如睛、睍、眩、睒同爲入聲卷的目部，分別將他們列入目部之下的平、上、去、入四聲各欄。各部首中平、上、去、入四聲字俱全的，則按序排列，若平、上、去、入四聲字不全的，則不全列。如去聲卷「句」部，只列平聲字，沒有上、去、入聲字。

《龍龕手鏡》將收入書中的字均註音、釋義加以詮釋。註音用直音或反切，如卷四，立部「竭，音值」。如卷二，水部「汪，烏光反，停水也。又水廣大也。又姓。」釋義則語言簡潔，一般不列書證。如卷一，金部「釘，音丁，鐵釘也。又去聲，釘，拴物也。」如卷四，力部「勍，音擎。武也，强也，力也。」但有些地方也有所徵引，如卷一，人部「倫，《玉篇》煎、剪二音。又俗音前。又《舊藏》作偷，在《灌頂經》，神名也。」如卷一，人部「儚，《香嚴》（指《香嚴音義》）音亡僧反，惛也。《玉篇》亡同反，醉行也。」

《龍龕手鏡》特別注重異體字的辨析，對於不同形體、或異體、或同字異體諸字列「正」（正體、即合乎字書規範的字體）、「俗」（俗體，即民間手寫的字體）、「古」（又稱古文。古體，即秦以前使用的字體）、「今」（今體，即漢代以後使用的字體）、「通」（通體，指公文中通用的字體）、「或作」（或體，即見於字書的異體字）諸條，加以辨析，這是針對當時異體字較多、較雜的實際情況作出的努力，例如：

卷一，金部「鐫、鐫、鐫三（指前三字）、俗（指俗體）、鐫正（指正體）、子泉反，鑽研也。又户圭反，大鐘也。四（總計有四種寫法，即四字。）」

卷二，乃部「孕、孕二（指前二字）、俗（指俗體）、孕古（指古體）、孕今（指今體），羊證反。懷孕也。四（總計有四種寫法，即四字。）」

卷一，草部「茅或作（指或體）、苧正（指正體），直呂反，草名也。二（總計有二種寫法，即二字。）」

卷二，手部「揬、揬二（指前二字）、揬或作（指或體）揬正（正體），居隨反，裁也，四（總計有四種寫法，即四字。）」

卷一，金部「鋦古（指古文）鈞（指今體），決匀反。均也、法也、陶也。陶，法均平無等差也。又二十斤曰

鈎。二(指總計有二種寫法，即二字。)」

卷一，金部「銛，息尖反，利也、尖也。鉅通(指通體)」

卷二，土部「坑、壙二(指前二字)俗(指俗體)、塤或作(指或體)塤今(指今體)壎通(指通體)壎正(指正體)許袁反，塤篪，樂器也。《釋名》，亦喧也。篪音池。六(有六種寫法，即六字。)」

由於六朝至唐五代時期俗字盛行，唐寫本經卷中俗字頗多，《龍龕手鏡》輯錄寫本經卷中大量俗字、異體字，目的在於幫助讀者讀通佛典，弘揚佛法。今天爲我們研究六朝至唐五代使用異體字情況提供原始材料。

《龍龕手鏡》分部不夠嚴密，有的只取開頭幾筆或部件爲部首，因而與《說文解字》系傳統部首有很大差別。如一般爲土部的「基」，石部的「碁」，糸部的「綦」，在本書均爲「其」部。高歸「亠」部，又歸「高」部。不少部首的建立和文字的歸部存在許多不合理的地方。此外在辨析正、俗、今、古、通、或體等方面也存在混雜不清的缺點。

《龍龕手鏡》是一部字書，所列漢字形體、流變資料非常豐富，是查考、研究六朝至唐五代漢字俗體、古文、通體等使用情況、掌握漢字流變的寶貴資料，有較高的學術價值，爲文字訓詁學家所重視。

對於《龍龕手鏡》的研究，代不乏人，褒貶不一。宋沈括在《夢溪筆談》卷十五指出：「觀其字音韻次序，皆有理法」。《四庫提要》說它「於《說文》、《玉篇》之外，多所搜輯。雖行均尊其本教，每引《中阿含經》、《賢愚經》中諸字，以補六書所未備。」而清代李慈銘由於不了解行均編書目的、作用，則在該書的跋語中指責其「俗謬怪妄」，「直是費書，不可用也。」（來可泓）

宋高僧傳

〔北宋〕贊　寧

《宋高僧傳》，又稱《大宋高僧傳》，三十卷。北宋贊寧撰，成於端拱元年（九八八）。通行本有：《宋藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

贊寧（九一九——一〇〇一），俗姓高，其先渤海人，生於吳興德清的金鵝別墅。在杭州祥符寺出家後，精研南山（道宣）律著，時稱「律虎」。太平興國三年（九七八）召對滋福殿，賜號「通慧」。淳化二年（九九一）充史官編修。至道二年（九九六），補左街講經首座，掌洛京教門事。咸平元年（九九八），承詔入職汴京右街僧錄，尋遷左街僧錄。所著尚有《鷲嶺聖賢錄》（勅撰《三教聖賢事蹟》中的佛教部份）、《內典錄》一百五十卷、《外學集》四十九卷（以上已佚）、《大宋僧史略》三卷等。《宋史·藝文志》還著錄了贊寧撰的《筍譜》一卷、《物類相感志》十卷、《要言》二卷，可能是《外學集》和《內典錄》的一部份。事蹟見載於南宋宗鑒《釋門正統》卷八、志磐《佛祖統紀》卷四十四、《元代念常《佛祖歷代通載》卷十九和覺岸《釋氏稽古略》卷四。

《宋高僧傳》是唐代道宣《續高僧傳》的續作，也是一部僧人總傳。據作者自序說，所收「正傳五百三十三人，附見一百三十人。」但根據各卷標題下的小註所提供的數字累計，正傳實收五百三十一人，比前序所說

的少二人。附見實收一百二十五人，比前序所說的少五人。是作者計數有差錯，還是在流傳過程中有遺落，已無從辨察。

《宋高僧傳》的體例，一如《續高僧傳》，分爲十篇，篇題下有解說性質的小註。

一、譯經篇（卷一至卷三），「變梵成華，通凡入聖，法輪斯轉，諸佛所師」；二、義解篇（卷四至卷七），「尋文見義，得義忘言，三慧克全，二依當轉」；三、習禪篇（卷八至卷十三），「修至無念，善惡都亡，亡其所亡，常住安樂」；四、明律篇（卷十四至卷十六），「嚴而少恩，正而急護，嬰守三業，同彼金湯」；五、護法篇（卷十七），「家有良史，守藏何虞，法有名師，外禦其侮」；六、感通篇（卷十八至卷二十二），「逆於常理，感而遂通，化於世間，觀之難測」；七、遺身篇（卷二十三），「難捨易捐，施中第一，以穢漏體，迴金剛身」；八、讀誦篇（卷二十四、卷二十五），「十種法師，此爲高大，染枸櫞花，果時瓤赤」；九、興福篇（卷二十六至卷二十八），「爲己爲他，福生罪滅，有爲之善，其利博哉」；十、雜科聲德篇（卷二十九、卷三十），「統攝諸科，同歸高尚，唱導之匠，光顯佛乘」。

每篇之末有論，提綱挈領，總括一篇大旨，與《續高僧傳》相同，但一些人物的傳記之末，附有「系」，作爲對該傳所記人和事的評論，抒發作者的觀點，則爲前傳所無。

《宋高僧傳》所收人物的時限也紹接《續高僧傳》。大體是始於唐高宗乾封二年（六六七），即卷十四所載道宣的卒年，終於宋太宗雍熙四年（九八七），即卷七所載義寂的卒年，也就是說，截止於成書前一年，前後凡三百二十年。但這中間有一些例外，如卷十八載後魏（西魏）西涼府檀特師（一名慧豐），晉陽河禿師，陳新羅國玄光，隋江都宮法喜，洺州欽師；卷二十四載隋行堅、天台山法智；卷二十九載劉宋錢塘靈隱寺智一、元

魏(北魏)洛陽慧凝。此九人分別屬於感通、讀誦、雜科聲德三篇，就其佛教上的地位而言並非十分重要，但也是稍有名氣的，爲《高僧傳》和《續高僧傳》所闕載。作者在卷十八《欽師傳》末的「系」中解釋說：「或曰：魏、齊、陳、隋與宣(道宣)師耳目相接，胡不人《續傳》(《續高僧傳》)耶？通曰：有所不知，蓋闕如也。亦猶大宋文軌既同，土蘊斯廣，日有奇異，良難徧知。縱有某僧也，其奈史氏未編，傳家無據，故亦闕如弗及錄者，留俟後賢者也。」

由於《宋高僧傳》撰於宋初，距北宋開國僅二十八年，故所收絕大多數爲唐代僧人，其次爲五代，再次才是宋代。五代、宋代僧人見錄於卷七、卷十三、卷十六、卷十七、卷二十二、卷二十三、卷二十五、卷二十七、卷二十八、卷三十，總計正傳收五代彥暉、歸嶼、貞辯、虛受、可周、可止、宗季、智閑、師備、本寂、桂琛、文益、慧則、景霄、希覺、惟勁、行瑫等七十四人，附見十四人。正傳收宋代皓端、傳章、繼倫、義楚、晤恩、義寂、德韶、行滿、延壽等二十七人，附見七人。換而言之，全書五分之四的僧傳是記載唐代僧人的，其他的僅佔五分之一。

中國佛教數唐代爲最盛，而佛教的興盛又是通過僧人的活動體現出來的。雖然《續高僧傳》已載唐初高僧，但畢竟受撰者生存年代的限制，無法記敘身後之事。《宋高僧傳》縱貫唐代的絕大部份年代，將其間的主要僧人盡行闌入，其史學價值可想而知。

如卷一的義淨，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風，泛海南行，巡禮天竺三十餘國，是唐代著名的旅行家和佛經翻譯家，卷二的實叉難陀(覺喜)是《華嚴經》八十卷本的翻譯者，此經後來極爲流通，成爲華嚴宗常習的經本，卷三的菩提流支是《大寶積經》一百二十卷的翻譯者，此經乃大乘經藏五大部之一，卷一的金剛智

和他的弟子不空，卷二的善無畏，開元年間曾在洛陽、長安兩京，傳受金剛界密法和胎藏界密法，人稱「開元三大士」，爲密宗的創始人。而卷五的一行欽尚斯教，他的《大日經疏》闡釋了此宗的主要教理，極有影響；卷四的窺基躬事玄奘，糅譯《唯識》，造疏張述，人稱「百本疏主」。同卷的普光則是玄奘大部份譯籍的筆受者，圓測雖與窺基同出一門，但見解頗爲不同；卷五的法藏紹續杜順、智儼的學統，爲華嚴宗教觀的實際組織者。同卷的澄觀因慨《華嚴》舊疏文繁義約，歷時四年新撰《華嚴經疏》二十卷，又述《華嚴經隨疏演義鈔》等，盛行於世，後人稱他爲「華嚴疏主」。卷六的宗密初從禪師落發，又從律師受具戒，最後受教於澄觀，他融會禪、教、律，思想很有特色；同卷的湛然，在禪、華嚴諸宗興盛的情況下，撰寫天台三大部註疏及其他疏論，「止觀之盛始，然之力也。」

此外，卷十四的道宣是南山律宗的創始人。懷素專攻律部，所撰宗薩婆多部（有部），以「相部（相州日光寺法礪創立）無知」、「南山（道宣創立）犯重」而別創東塔宗，從此律宗分爲三派。如此等等。

特別是《習禪篇》，分爲六卷，正傳一百三人，附見二十九人，無論是卷數還是見錄的人數均是各篇之最。對唐初至宋初禪宗的研究，提供了豐富的人物資料。如卷八的弘忍、慧能、神秀、神會、玄覺，卷九的義福、行思、普寂、懷讓、慧忠、希遷，卷十的道一、靈默、道悟、懷海，卷十一的無業、天然、普願、曇晟、從諗、靈祐，卷十二的宣鑒、義玄、從諫、良价、道膺、義存、慧寂，卷十三的智閑、師備、本寂、桂琛、文益、德韶等，均是禪宗發展史上的重要人物，其中有的是慧能以下數傳後形成的禪宗五家中除雲門宗文偃以外的各家開山祖師。雖然所收人物不如後來禪宗自撰的《景德傳燈錄》等系統和周備，但《傳燈錄》以記言爲主，考察人物的行事及環境，還須憑籍《宋高僧傳》。而且由於作者並非禪宗人物，故能對一些禪宗紛爭的史實直筆敘說，

無須隱秘。

如弘忍門下曾分裂成以慧能爲代表的頓悟派和以神秀爲代表的漸悟派。慧能的門人神會與神秀的弟子普寂等之間，又就誰是達磨正統爆發過激烈的爭論。卷八的《弘忍傳》中有：「初，忍(弘忍)於咸亨初，命二三禪子各言其志，神秀先出偈，慧能和焉。乃以法服付慧能，受衣化於韶陽，神秀傳法荆門洛下，南北之宗自兹始矣。」《神會傳》中有：「先是兩京之間皆宗神秀，若不淪之魚鮪附沼龍也。從見會(神會)明心六祖(慧能)之風，蕩其漸脩之道矣。南北二宗時始判焉，致普寂之門盈而後虛。」

北宋道原的《景德傳燈錄》雖然也簡略地提到南頓、北漸的歧異，但對南北二宗之間的激烈鬥爭往往是隱去不說的。

在《宋高僧傳》十篇之論中，寫得最精彩的是《譯經篇論》。漢地譯經的發展階次、翻譯的「六例」、佛教的「三教三輪」、譯場經館的設置，在這篇論中得到考索、分析和論述。

作者認爲，漢地譯經大體經歷了三個階段：

「初則梵客華僧，聽言揣意，方圓共鑿，金石難和。」相當東漢譯經初開時的情況。

「次則彼曉漢談，我知梵說，十得八九，時有差違。」相當於三國、西晉和東晉初、中期譯經漸盛時的情況。

「後則猛(智猛)、顯(法顯)親往，奘(玄奘)、空(不空)兩通」，「印印皆同，聲聲不別，斯謂之大備矣。」相當於東晉末年以後譯事大盛，譯僧往往華梵皆通，文(文辭)理(教理)俱精時的情況。漢地譯經事業的進步大致如此。

在譯經理論方面，作者繼東晉道安的「五失本三不易」、隋彥琮的「八備」、唐玄奘的「五不翻」之後，提出了「六例」說，對譯經時出現的不同情況和遇到的各種問題，進行了概括和總結。他說：「今立新意成六例焉。謂譯字譯音爲一例，胡語梵言爲一例，重譯直譯爲一例，麁言細語爲一例，華言雅俗爲一例，直言密語爲一例也。」

每一例都分四種情況，稱「四句」，有解說。第一例說的是翻譯時有譯字不譯音、譯音不譯字、音字俱譯、音字俱不譯的四種情形；第二例討論了五印度用梵言與雪山以北地區諸國用胡語之間的差別；第三例所說的直譯，指的是從五印度攜梵本來華，直接譯成漢文。重譯，指的是將梵本譯爲胡語。如梵語說「鄔波陀耶」，疏勒語譯作「鶻社」，于闐語譯作「和尚」；第四例提出了五印度有言音分明面典正的細語，與言音不分明而訛僻的粗語的區分，前者實際上是書面語，後者實際上是口頭語；第五例討論了華言（漢文）中的雅俗問題，雅指經籍上用的詞彙，俗指日常談吐時用的言語；第六例說，一個句子可以用世俗的言辭來表達，也可以用佛教的術語來表述，如「婆留師」，可以翻爲「惡口住」，也可以翻爲「菩薩所知彼岸」，前者爲直言，後者爲密語。雖說作者將每一例均分爲四種情況，過於呆板，但對這些與翻譯有關的問題進行整理和探討，本身又是很有意義的。

作者又根據佛教有經典傳播、密咒傳播和印心直覺傳播等不同的方式，提出「三教三輪」說：「夫教者不倫，有三疇類。一顯教者，諸乘經律論也（不同《瑜伽論》中顯了教，是多分大乘藏教——原註）。二密教者，瑜伽灌頂、五部護摩、三密曼拏羅法也（瑜伽隱密教是多分聲聞教——原註）。三心教者，直指人心，見性成佛禪法也。次一法輪者，即顯教也，以摩騰（攝摩騰）爲始祖焉。次二教令輪者，即密教也，以金剛智爲始祖

焉。次二心輪者（義加此輪——原註），即禪法也，以菩提達磨爲始祖焉。是故傳法輪者，以法音傳法音，傳教令輪者，以祕密傳祕密，傳心輪者，以心傳心。此之三教三輪三祖，自西而東，化凡成聖，流十五代（漢、魏、晉、宋、齊、梁、陳、隋、唐、朱梁、後唐、石晉、劉漢、郭周、今大宋——原註）」。此種分類亦不無可取之處。

最後，作者詳細地考察了歷代譯場經館的組織體制，並對宋代譯場的人員、職司、規模作了記載。據作者所述，譯場經館的設置大致是：

一、譯主。主持譯事，「賫葉書（貝葉經）之三藏，明練顯密二教者充之」。

二、筆受。又稱綴文，「必言通華梵，學綜有空，相問委然，然後下筆」。西晉、姚秦以來，設立此員。如沙門道含、玄賾、姚嵩、聶承遠父子，帝王中姚興、梁武帝、武則天、唐中宗也曾掛任過此職。

三、度語。又稱譯語、傳語，「傳度轉令生解」。如陳真諦翻《顯識論》，沙門戰陀爲譯語。

四、證梵本。《求其量果，密能證知，能詮不差，所顯無謬矣」。如唐義淨譯《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》等，東印度居士伊舍羅證梵本。

五、證梵義。「明西義得失，貴令華語下不失梵義也」。

六、證禪義。「沙門大通充之」。證梵義與證禪義二員，有的譯場立，有的譯場不立。

七、潤文。「令通內外學者充之，良以筆受在其油素，文言豈無俚俗，儻不失於佛意，何妨刊而正之」。員數不定。如義淨譯場中，李嶠、韋嗣立、盧藏用等二十餘人任潤文。

八、證義。「蓋證已譯之文，所詮之義也。」如北涼浮陀跋摩譯《阿毗曇毗婆沙論》六十卷，慧嵩、道朗等三百人考正文義。唐地婆訶羅譯《大莊嚴經》、實叉難陀譯《華嚴經》等，復禮充任證義。

九、梵唄。「法筵肇啓，梵唄前興，用作先容，令生物善。」唐永泰年間始設。

十、校勘。「讎對已譯之文」。如隋闍那崛多譯經時，彥琮等重對梵本，再審復勘，整理文義。

十一、監護人使。如北周平高公侯伏壽爲闍那耶舍譯經時的總監檢校，唐房梁公（房玄齡）爲玄奘譯經時的監護。監護也有用僧人的，如隋代明穆、曇遷等十人，曾監掌翻譯事，詮定宗旨。

十二、正字。玄奘譯經時有之，玄應曾任此職。

關於宋初譯經復開的經過及譯經院之建立，作者說：「朝廷罷譯事，自唐憲宗元和五年，至於周朝（五代時的後周），相望可一百五十許歲，此道寂然。迨我皇帝臨人寶之五載（太平興國五年），有河中府傳顯密教沙門法進，請西域三藏法天譯經於蒲津。州府官表進，上覽大悅，各賜紫衣，因敕造譯經院於太平興國寺之西偏，續敕搜購天下梵夾，有梵僧法護、施護，同參其務。」並對證義、證梵字、綴文、筆受、監護、次文潤色等任職人員作了叙列。

所有這些，都爲譯經史的研究提供了極爲寶貴的資料。它的價值不啻是一篇重要的佛教文獻。

（陳士強）

大宋僧史略

〔北宋〕贊寧

《大宋僧史略》，略稱《僧史略》，三卷。北宋贊寧撰，成於咸平二年（九九九）。通行本有：《大正藏》本等。

《大宋僧史略》是一部採用典志體編撰的、具有重大史學價值的佛教典故集。它以佛教史傳的載錄及作者的見聞爲本，以事爲題，類聚條分，詳盡地記叙並考證了自東漢初年佛教東傳以來，迄北宋初年爲止，中國佛教史上六十多項重要的事件和制度的起源及沿革。諸如佛教史上必書的漢傳佛教的由來，出家受戒的首例，梵本經律論的創譯，註疏講說的發端，禪觀密法的施授，西行求法的肇始，漢地僧制的確立，服章儀禮的變遷，寺院的綱科職事，僧官的設置演化，法社的締結，度牒的買賣，朝廷對名僧的封爵賜號，僧人對王者的一般稱謂，民間與宮廷的佛事活動，佛教與道教的位次爭辯等等，都有專條加以詮叙。

原書分爲六十門，作者在卷上目錄的附語中說：「所立僅六十門，止删取集傳，並錄所聞，以明佛法東傳以來百事之始也。」今本分爲五十九門，其中最後一門不是佛教事類，而是「總論」，疑它本非一門（也可稱「條」）之目，而是附於全書各門之末的論語，故實爲五十八門（其中十門有附見條）。所闕二門很可能是今本門目所收附見條中的某二條。各門事類一般都按歷史發展的順序記叙，雖然所言各有所本，但不搞繁瑣的

引證和引文排比，主要着眼於事實本身的叙述。所以，某書如何說、某書又如何說的情況並不多。除「僧主秩俸」、「管屬僧尼」、「僧道班位」、「封授官秩」四門以外，其餘各門的末尾均不設作者的「論」。行文中間有一些小註。

卷上，二十三門：

一、佛降生年代。說有關釋迦牟尼降生的年代，有夏末、商末、周昭王時、周平王時、周桓王時、周莊王時、周貞定王時七說。有關生日，有二月八日、四月八日二說。「並衆生見聞不同，故時節不等，不宜確執。然則兩方（指印度和中國）相接，三藏所傳，以周昭王時生理爲長也。」

二、僧入震旦。說「周秦之代已有佛教沙門，止未大興耳。」漢明帝永平七年，月氏國沙門迦葉摩騰、竺法蘭應請入華，「今以爲始也。於時佛法雖到中原，未流江表，信受未廣，傳行未周。洎孫氏鼎分，對疆阻隔，有康僧會者，本康居國人，赤烏年中始化於南土也。」

三、經像東傳。說迦葉摩騰、竺法蘭賫《四十二章經》及白氎畫像來華，爲經像東傳之始。

四、創造伽藍（浴佛、行象附）。說最早的伽藍（僧寺）是漢明帝爲騰、蘭二人造的洛陽城西雍門外的白馬寺等。「寺者，《釋名》曰：寺，嗣也。治事者相嗣續於內也。本是司名，西僧乍來，權止公司（指鴻臚寺邸舍），移入別居（指白馬寺），不忘其本，還標寺號。僧寺之名始於此也。」後魏太武帝始光元年，稱寺爲「招提」，隋煬帝大業中，稱寺爲「道場」，唐代復稱「寺」。至於「浴佛」，「疑五竺（五印度）多熱，僧既頻浴，佛亦勤灌耳。」「行像」乃是指在佛誕日將佛像安置在裝飾的車輦裏，推到大街上巡行，讓人瞻仰的活動。

五、譯經。說譯經始自騰、蘭。「次則安清、支讖、支謙等相繼翻述。漢末魏初，傳譯漸盛。」

六、譯律。說「漢靈帝建寧三年庚戌歲，安世高首出《義決律》一卷，次有《比丘諸禁律》一卷。至曹魏世，天竺三藏曇摩（一作「柯」）迦羅（此曰法時——原註）到許（許昌）、洛（洛陽），慨魏境僧無律範，遂於嘉平年中，與曇諦譯《四分羯磨》及《僧祇戒心》。《圖紀》云：「此方戒律之始也。」

七、譯論。說「晉孝武之世，有罽賓國沙門僧伽跋澄，譯《雜毗曇婆沙》十四卷，次則姚秦羅什譯《大智度》、《成實》，此爲譯論之始。」

八、東夏出家。說「漢明帝覲（允許）陽城侯劉峻等出家，僧之始也。洛陽婦女阿潘等出家，此尼之始也。」

九、服章法式。說「漢魏之世，出家者多著赤布僧伽梨（指比丘三衣中的「大衣」），蓋以西土無絲織物，又尚木蘭色並乾陀色，故服布而染赤然也。」在西方，各部派僧人穿着的「大衣」的顏色各不相同，薩婆羅部用皂色，曇無德部用絳色，彌沙塞部用青色。北宋時，江表僧人的「大衣」多用黑色、赤色，也有用黃褐色的；東京、關輔僧人崇尚褐色，并部、幽州一帶僧人崇尚黑色。原始佛教規定僧衣不應用青、白、赤、黑、黃五種顏色（即「正色」），而應用雜色（即「非正色」），對黑色尤爲忌諱。「若服黑色，最爲非法也。何耶？黑是上染大色、五方正色也。問：緇衣色何狀貌？答：紫而淺黑，非正色也。」

十、立壇得戒。說漢魏之僧，雖然通過剃落鬚髮、披著緇衣，以顯示與俗人的差別，但沒有受過佛教規定的具足戒。因而受過具足戒的大僧與沒有受過的沙彌沒有區別。「（曇摩）迦羅以嘉平、正元中，與曇帝（諦）於洛陽出《僧祇戒心》，立大羯磨法。東土立壇，此其始也。」

十一、尼得戒由。說劉宋元嘉十一年春，師子國尼鐵索羅（又作《鐵薩羅》）等十人，於建康南林寺壇上，爲景福寺尼慧果、淨音等授戒。「此方尼於二衆（指比丘和比丘尼）受戒，慧果爲始也。」之後，比丘尼往僧寺

受戒累朝不輟。「近以(宋)太祖敕，不許尼往僧中受戒。自是尼還於一衆得本法而已，戒品終不圓也。」

十二、受齋懺法。說佛法東傳，事多草昧，如《高僧傳》說的「齋懺同於祠祀」。直至東晉道安法師，「始尋究經律，作赴請、僧跋(意爲「等施」)、讚禮、念佛等儀式。」

十三、禮儀沿革。說西域佛教的禮儀很多，而且各有特定的含義。如「禮拜者，屈己也；旋繞者，戀慕也；偏袒者，示肉袒也；脫革屣者，不敢安也；和南者，先意問訊也；避路者，尚齒也。」而華夏佛教的禮儀與之有異，究其原因，「今出家者以華情學梵事耳。所謂半華半梵，亦是亦非。尋其所起，皆道安之遺法也。則住既與俗不同，律行條然自別也。」

十四、註經。說「《五運圖》云：康僧會吳赤烏年中，註《法鏡經》，此註經之始也。又道安重註《了本生死經》云：魏初有河南支恭明，爲作註解。若然者，南註則康僧會居初，北註則支恭明爲先矣。」

十五、僧講。說曹魏朱士行，出家後專務經典，於洛陽「講《道行經》，即僧講之始也。」

十六、尼講，說東晉廢帝時，洛陽東寺尼道馨，「爲沙彌時，誦通《法華》、《維摩》二部。受大戒後，研窮理味，一方道學所共師宗。尼之講說，道馨爲始也。」

十七、造疏科經。說朱士行雖講經而沒有形成文字，造疏科經，「推安公(道安)爲首。」

十八、解律。說元魏法聰法師能講《僧祇律》而弘《四分律》，「有門人道覆旋抄，漸成義疏。覆公即解《四分》之始也。至宋元嘉中，慧詢善《僧祇》、《十誦》，更製條章，即解二律之始也。」

十九、解論。說解論以姚秦沙門僧道的《成實》、《三論》義疏爲先。北魏太和年中，「道登嘗傳論(指《成實論》)於禁中，此北朝之始也。」南齊永明七年，文宣王招集京師碩學名僧五百人，「請定林寺僧柔講寺，慧

欣於普弘寺講，此南朝之始也。」

二十、都講。說東晉支遁講經時，許詢爲都講，一問一答，連環不盡。「梁武帝講經，以枳園寺法彪爲都講。彪公先一問，梁祖方鼓舌端，載索載徵，隨問隨答，此都講之大體也。」

二十一、傳禪觀法（別立禪居附）。說禪法濫觴於姚秦，菩提達磨觀此土之根緣而唱言「不立文字」。然而，「釋迦之經，本也；達磨之言，末也。背本逐末，良可悲哉」（此段爲作者的箋語）。關於「別立禪居」，百丈懷海以前的禪宗祖師如達磨、道信、慧能等皆隨寺而住，所行一依律儀。懷海「創意經論，別立通堂，布長連床，勵其坐禪」，並制定了一套新的禪寺規制，「凡請新例，厥號叢林。與律不同，自百丈之始也。」

二十二、此土僧游西域。說「魏洛陽朱士行誓往西天，尋求《般若》，僧祐以爲東僧西往之始焉。然只在葱嶺之北于填（闐）而止。晉法顯募同志數十人，游於印度，登靈鷲山，此乃到中天（竺）之始也。」

二十三、傳密藏（外論附）。說「密藏者，陀羅尼法也。是法祕密，非三乘境界諸佛菩薩所能游履也」。東晉初，西域僧人吊尸梨密多來建業，「時江表未有咒法，密出《孔雀王咒》，咒法之始也」。北魏的菩提流支、唐代的智通也甚精禁咒。此後，不空三藏廣譯密藏，多設曼荼羅（即「壇場」），「灌頂壇法始於不空」。關於「外論」，作者說，禦敵須知敵情，攝伏「外道」（佛教以外的學派和學者）的唯一方法在於精通「外學」。因此，佛允許弟子讀外道的文書經籍，但「不許依其見」，接受他們的觀點。「釋子既精本業，何妨鑽極以廣見聞，勿滯於一方也。」

卷中，十七門：

一、道俗立制。說東晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，制定了三則僧尼規範：一、行香定座上

講經之法；二、常日六時行道飲食唱時法；三、布薩差使悔過等法。天下翕然奉行。「支遁立衆僧集儀度，慧遠立法社節度，至於宣律師（道宣）立鳴鐘制度，分五衆物儀、章服儀、歸敬儀，此並附時傍教，相次而出。鑿空開荒，則道安爲僧制之始也。」此外，還有俗人制定的僧制。如北魏宣武帝即位後下詔說：「其僧犯殺人以上罪，依俗格斷，餘犯悉付昭玄（僧官），以內律僧制判之。」南齊文宣王著有《僧制》一卷，梁武帝也曾命法雲「創立僧制，用爲後範」。

二、行香唱導。關於「行香」，作者說，香是用來解穢流芳以請佛來的。「安法師（道安）三例中，第一是行香定座上講，斯乃中夏行香之始也，……（唐）中宗設無遮齋，詔五品以上行香。或用然香熏手，或將香粉遍行，謂之行香。」關於「唱導」，「唱導者，始則西域。上座凡赴請，咒願曰：二足常安，四足亦安，一切時中皆吉祥等，以悅可檀越之心也。……《梁高僧傳》論云：夫唱導所貴，其四事焉：一聲也，二辯也，三才也，四博也。非聲則無以警衆，非辯則無以適時，非才則言無可採，非博則語無依據。此其大體也。」

三、讚唄之由。說《十誦律》中俱胝耳作三契聲以讚佛，《阿含經》中善和羅善諷誦，令影勝大士象馬不行，此爲「讚唄原始」。「此土則康僧會傳《泥洹》讚唄，支謙制連句梵唄。」其人頗多。

四、僧寺綱科。說「西域知事總曰羯磨陀那，譯爲知事，亦曰悅衆，謂知其事悅其衆也。」姚秦之世，「秦主敕選僧碧法師爲僧正，慧遠爲悅衆，法欽、慧斌掌僧錄，給車輿吏力，僧正秩同侍中，餘則差降。此土立僧官，秦碧爲始也。」

五、立僧正（尼正附）。關於「僧正」，作者說：「所以言僧正者何？正，政也。自正正人，克敷政令，故云也。蓋以比丘無法，如馬無轡勒，牛無貫繩，漸染俗風，將乖雅則，故設有德望者以法繩之，令歸於正，故曰僧

正。」僧正自姚秦僧䂮而始，東晉蔑聞此職。劉宋大明中，以道溫爲「都邑僧正」。昇明中，以法持爲僧正。南齊永明中，敕長干寺玄暢和法獻爲「僧主」，分任南北兩岸。齊末，又以正覺寺法悅爲僧主。梁武帝時，任法超爲都邑僧正，法雲爲「大僧正」，慧令也充任過僧正。在北周，闍那崛多曾任益州「僧主」。關於「尼正」，「北朝立制多是附僧，南土新規別行尼正。宋太始二年，敕尼寶賢爲僧正，又以法淨爲京邑尼都維那。此則承乏之漸，梁陳隋唐少聞其事。」

六、僧統。說北魏初，太祖於皇始年間徵趙郡沙門法果爲「沙門統」，「沙門統之官自法果始也」。復有罽賓沙門師賢，在北魏太武帝毀佛時被迫還俗行醫，文成帝即位後復興佛法，親爲下髮，詔爲僧統，「僧統之官自師賢始也」。隋代則以智猛爲「國僧都」（即「沙門都」）、「國統」（即一國的僧統）。

七、沙門都統。說北魏文成帝敕曇曜爲「昭玄沙門都統」，沙門都統「乃自曜公始也」。北齊則以法上爲「昭玄統」、法順爲「沙門都」。後來那提黎耶舍也擔任過昭玄統。隋代則以曇延爲「沙門大昭玄統」，靈藏爲「昭玄都」。唐穆宗元和元年，以龍興寺僧惟英爲「翰林待詔兼兩街僧統」，不久以非宜罷之。

八、左右街僧錄。說「至（唐）文宗開成中，始立左右街僧統。尋其人即端甫法師也。……開成後，則雲端爲僧錄也」。宣宗朝，立辨章爲左街僧錄，僧徹爲右街僧錄。懿宗朝，立彥楚爲右街僧錄，清蘭爲左街僧錄。僖宗朝立覺暉、雲皓爲僧錄。

九、僧上副員。說姚秦設立「僧正」制度，雖然沒有正副僧正的名稱，但已有類似的分工。「及魏世更名僧統，以爲正員。置沙門都，以分副翼，則都維那是也。」以後或置或省，出沒不定。

十、講經論首座。說「首座之名即上座也。居席之端，處僧之上，故曰也」。「三教首座則辯章（唐宣宗時

人）爲始也。朱梁洎周，或除或立，悉謂隨時。今大宋有講經、講論首座，乃僧錄之外別立耳。」

十、國師。說「北齊有高僧法常，初演毗尼，有聲鄴下。後講《涅槃》，並受禪教，齊王崇爲國師。國師之號，自常公始也」。陳隋之際的智顗，唐代的神秀、慧忠、知玄，五代時後蜀的光業、吳越的德韶、南唐的文遂等，或時號或敕封爲「國師」。

十二、雜任職員。說寺主、上座、悅衆是寺院中設置的管理僧衆的三種職事（「三綱」）「（東晉以前）雖無寺主之名，而有知事之事。至東晉以來，此職方盛。故侯景言：以蕭衍老翁爲太平寺主也。北周則有陟岵寺主，自敕封署」。至於「上座」，「古今立此位，皆取其年德幹局者充之」。如道宣曾被敕封爲西明寺上座，地位在寺主、維那之上。「悅衆」又稱「維那」，如唐代沙門玄暢（《僧史略》中保存了他撰寫的《三寶五運圖》的若干佚文）敕爲總持寺維那。「悅衆」有時又稱「典座」。「典座者」，謂「典主床堂，凡事舉座一色以攝之，乃通典維事也。或直歲則直一年，或直月、直半月、直日，皆悅衆也。」

十三、僧主秩俸（尼附）。說「自姚秦命僧䂮爲僧正，秩同侍中，此則公給食俸之始也。……宋（指劉宋）寶賢爲京邑尼僧正，文帝四事供養，孝武月給錢一萬，尼正之俸，寶賢始也。」

十四、管屬僧尼（祠部牒附）。說「沙門始隸鴻臚（寺）也。西晉無說。後魏有云：初立監福曹以統攝僧伍也，尋更爲昭玄寺也」。唐初僧尼皆隸屬於司賓。武則天延載元年五月，敕天下僧尼隸祠部，「此乃隸祠部之始也。義取其善攘惡解災之謂也」。玄宗開元十四年，依中書門下奏，僧尼割屬鴻臚寺，十五年正月又敕僧尼由祠部檢校。憲宗元和二年二月，詔僧尼道士全隸屬於左右街功德使。關於「祠部牒」，「案《續會要》：天寶六年五月，制僧尼依前兩街功德使收管，不要更隸主客，其所度僧尼仍令祠部給牒（原註略）。給牒自玄

宗朝始也。」

十五、僧道班位。說佛教和道教在歷朝中的先後位次不一。「自晉、宋、齊、梁、陳、後魏、北齊、後周、大隋，僧班皆在黃冠（指道士）之上。」唐貞觀十一年，太宗有詔：「自今以後，齊供行立，至於稱謂，道士女冠（女道士）可在僧尼之上」，「自此僧班在下矣」。武則天天授二年四月，詔令「釋教在道門之上，僧尼處道士女冠之前」，又將這個位次倒過來。睿宗景雲元年二月，下詔說「自今每緣法事集會，僧尼道士女冠宜行並集」。即不分先後，齊行並進，僧班在西，道班在東。「朱梁之世，又移厥位。今大宋每當朝集，僧先道後，並立殿廷。僧東道西，間雜副職。若遇郊天，則道左僧右，未知始起也。」

十六、內道場（生日道場附）。說「內道場起於後魏，而得名在乎隋朝」。北魏太武帝始光二年立至神道場。北周宣帝大成元年春正月，詔選「舊沙門中德行清高者七人，在政武殿西安置行道。此內道場之始也」。但當時有其事而無其名。至隨煬帝改僧寺爲「道場」，若在宮內舉行佛事活動，才正式稱爲「內道場」。唐武后、中宗、睿宗、代宗、文宗以及武宗初年均設有內道場。關於「生日道場」，北魏太武帝初年已有其事，「自爾以來，臣下吉祝必營齋轉經，謂之生辰道場，於今盛行焉。」

十七、僧籍馳張。說僧人的名籍，「周隋之世無得而知，唐來主張方聞附麗」。唐文宗大和四年正月，「祠部請天下僧尼冒名非正度者，具名申省，各給省牒，以憑人籍。時人申名者計七十萬。造帳人籍，自大和五年始也。」

卷下，十九門：

一、誕辰談論（內齋附）。說在皇帝生日，詔僧人人殿談論，或賜食厚覯（布施），「尋文起於後魏之間」。後

魏、後周、隋、唐時期，皇帝常召名僧入內，與儒道對論。「唐自代宗置內道場，每年降聖節召名僧入飯噉，謂之內齋。」

二、賜僧紫衣。說武則天因僧人法朗、懷義等九人重譯《大雲經》，矯陳符命（稱「則天是彌勒下生，爲閻浮提主」）有功，封他們爲縣公，並賜予紫袈裟銀龜袋，「賜紫自此而始」。

三、賜師號（德號附）。說「師號」指的是皇帝賜予僧人的某某「大師」的稱號。唐懿宗咸通十一年十一月，皇帝賜左街雲顯爲「三慧大師」，右街僧徹爲「淨光大師」，可孚爲「法智大師」，重謙爲「青蓮大師」，「賜師號，懿宗朝始也」。至於「德號」，指的是稱某僧爲「大德」。「大德」本非朝廷授予的專門稱號，魏晉時翻譯的律本羯磨文中均有「大德僧」的說法。不過經論中所稱的「大德」，是指有天生才能或有神通的人，此方傳記則稱僧人中間的「賢彥」。唐代宗大曆六年四月，敕京城僧尼各置「臨壇大德」十人，「乃官補德號之始也」。

四、內供奉並引駕。說唐肅宗至德元年，僧人元皎被封爲「內供奉」，「置此官者，元皎始也」。至於「引駕大德」的稱號，自唐至宋，「唯端甫稱之」。

五、封授官秩。說後魏以趙郡沙門法果爲沙門統，因供施不足，又封授官品，賜「轉國宜城子忠信侯」，不久進「安城公」，「釋子封官自法果始也」。梁、後周、隋、唐均有僧人被授以官階爵秩，其中階爵最高的是唐代宗時的不空，他被授予「開府儀同三司肅國公」。

六、方等戒壇。說「此上之有戒壇，起南朝求那跋摩三藏，爲宋國比丘於蔡州岸受戒而始也。」代宗朝有「方等戒壇」之名，「稟順方等（指大乘）之文而立戒壇，故名方等壇也」。

七、結社法集。說「晉宋間，有廬山慧遠法師化行潯陽」，與雷次宗、宗炳、張詮、劉遺民、周續之等在東林

立彌陀像，求願往生安樂淨土，謂之「蓮社」，「社之名始於此也」（案：慧遠與雷次宗等結成蓮社，事在東晉安帝元興元年（四〇二），而且慧遠本人卒於安帝義熙十二年（四一六），此門謂「晉宋間」是錯的）。

八、賜夏臘。說「夏臘」本是指從僧人出家後受具足戒之日算起，每過七月十五日即算長一歲的出家年齡。天后朝，道士杜乂（即後來寫《甄正論》的玄嶷）要求改宗佛教，得到許可。由於他是半途出家，若按實際「夏臘」計算，在僧衆中須居下位，於是天后特賜三十夏，「賜夏臘起於此矣」。這種做法在唐穆宗朝、五代的吳越均有，宋代停止。

九、對王者稱謂。說此方沙門，自魏晉以來多從師姓，如支道林本姓關，出家後從師姓而改稱「支」。東晉道安認爲，「從師莫過於佛，佛本姓釋，遂通令比丘姓釋。東夏稱釋氏，自安始也。」至於沙門面對帝王時的稱謂，「漢魏兩晉或稱名，或云我，或云貧道」，沒有定式。由於南齊僧正法獻、玄暢在帝前均自稱法名，得到贊許，「由是，沙門皆稱名於帝王，獻、暢爲始也」。唐初僧人上表未有「稱臣頓首」的，「夫頓首者，拜也，稱臣卑之極也」。唐肅宗上元元年三月，詔禪宗沙門令韜入內，「韜表辭年老，遣弟子明象上表稱臣。見於史傳，自此始也」。至於唐初法琳在上表中有「臣年迫乘榆」語，這裏的「臣」，恐是當是「危迫情切，乍稱之耳」，「又疑傳寫者錯誤耳」。

十、臨壇法。說唐代宗永泰中，敕京城置僧尼臨壇（指戒壇）大德各十人，永爲通式，「臨壇大德科目自此始也」。

十一、度僧規利。說唐肅宗時，宰臣斐冕奏令賣官爵鬻度牒，以充軍費，「鬻度僧道，自冕始也。後諸征鎮尤而效焉」。

十二、賜謚號。說後魏沙門統法果，生時已被封官，死後追贈「胡靈公」，「此僧謚之始也」。後周、隋、唐初皆不行此事，自武則天朝起，神秀、菩提留支、一行、端甫等先後被賜以謚號。

十三、菩薩僧。說蓄髮戴冠而稱「菩薩僧」非佛制也。北周宣帝時，曾敕令高僧智藏蓄髮而爲菩薩僧，作陟岵寺主。

十四、得道證果（尼附）。說佛法初傳時，迦葉摩騰與道士角法取勝，「踊身虛空說偈」，「此現通驗果證之始也」。東晉尼淨撿，「引弟子攝光而去」，也是修行而得果報的例子。

十五、大秦末尼。介紹唐貞觀五年至五代期間，「影傍佛教」的波斯國摩尼教（大秦末尼）在中國的流傳情況。

十六、駕頭床子。說「駕頭床子」指的是盛放《仁王般若經》的「七寶案」，起於唐代宗永泰中。

十七、城闡天王。說「城門置天王者，爲護世也」，起於唐玄宗天寶元年。

十八、上元放燈。說據《漢法本內傳》（據作者在「佛降生年代」門說，是「上統傳」，即北齊法上撰），漢明帝於正月十五日（「上元」）敕令燒燈（即「放燈」）以表佛法大明，以後或行或不行。

十九、總論。總論作者關於撰《大宋僧史略》的目的，是爲了使佛法「久住」。而要使佛法久住，佛教當尊重儒教、道教，與之和睦相處。「信於老君，先聖也；信於孔子，先師也。非此二聖曷能顯揚釋教，相與齊行，致君（指皇帝）於犧、黃之上乎。」「爲僧莫若道安，道安與習鑿齒交游，崇儒也；爲僧莫若慧遠，遠送陸修靜過虎溪，重道也。余慕二高僧，好儒重道。」

《大宋僧史略》的上述記載，大體上是符合史實的，但個別地方也有訛誤。如「國師」門中說：「則天朝，

神秀領徒荆州，召入京師，中、睿、玄四朝皆號爲國師。」神秀卒於唐中宗神龍二年（七〇六），並無睿宗、玄宗尊他爲國師之事。又如「東夏出家」門中稱漢明帝時的周峻等爲「僧之始」，阿潘等爲「尼之始」。卷下「得道證果」、「上元放燈」門中說迦葉摩騰與角法之事，均是《漢法本内傳》中的僞說，而作者當作信史來用。另外，叙述時也有違反歷史順序，將後人後事放在前面的。如「讚唄之由」門中先叙康僧會、支謙，後叙曹植，「都講」門中先講梁武帝，後講東晉的支遁，即是其中的例子。（陳士強）

景德傳燈錄

〔北宋〕道　原

《景德傳燈錄》，簡稱《傳燈錄》，三十卷。北宋道原撰。成於北宋景德元年（一〇〇四）。通行本有：《金藏》本、《元藏》本、《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

道原，里籍和生卒年不詳。禪宗青原（行思）下第十世、法眼宗（禪宗支派）僧人。嗣法於天台德韶國師，住蘇州承天永安寺。北宋李遵勗編的《天聖廣燈錄》卷二十七記載了他的一些機緣語句。

《景德傳燈錄》是禪宗第一部以「燈錄」命名的燈錄體著作。燈錄是按人物的傳承世系編排的，以記錄人物的言語爲主的一個文體。雖然在《景德傳燈錄》以前，五代南唐的泉州招慶寺靜禪師和筠禪師合編的《祖

堂集》二十卷，已經具有燈錄的性質，但由於《祖堂集》在中國本土失傳很早，於世罕聞，而且它並不自認爲是燈錄，故學術界一般都把《景德傳燈錄》看作是禪宗燈錄體著作的始祖。

《景德傳燈錄》所記世次，上起七佛，下至慧能（禪宗六祖）門下南嶽懷讓法嗣第九世和青原行思法嗣第十一世。總計一千七百十二人，其中九百五十四人有機語見錄，七百五十八人只列名字，缺失機語（以上據明代智旭《閱藏知津》卷四十二的統計）。全書沒有總目，但各卷目錄對「見錄」與「不錄」都有標注。

卷一至卷二十六：按傳承的世系，收錄禪宗歷代祖師和弟子的言語事蹟。

卷二十七：禪門達者。收錄禪宗以外以習禪聞名的僧人，有金陵寶誌、婺州善慧、南嶽慧思、天台智顗、泗州僧伽和尚、萬迴法雲、天台豐干、天台寒山子、天台拾得、明州布袋和尚十人，並附「諸方雜舉徵拈代別語」（即諸方禪語）。

卷二十八：諸方廣語。收錄南陽慧忠、荷澤神會、江西道一、藥山惟儼、大珠慧海、汾州無業、南泉普願、趙州從諗、臨濟義玄、玄沙師備、羅漢桂琛、法眼文益十二人除卷二十六以前各卷所載言語以外的其他語錄。

卷二十九：贊頌偈詩。收寶誌和尚《大乘贊》、《十二時頌》、《覺地頌》、郢州臨溪敬脫和尚《人道淺深頌》、白居易《八漸偈》、同安察禪師《十玄談》、雲頂山僧德敷《詩》、僧潤《詩》等一百餘首。

卷三十：銘記箴歌。收傅大士《心王銘》、僧璨《信心銘》、法融《心銘》、菩提達磨《略辨大乘人道四行》及弟子曇琳《序》、荷澤大師《顯宗記》、南嶽石頭大師《參同契》、杭州五雲和尚《坐禪箴》、永嘉真覺大師《證道歌》、石頭和尚《草庵歌》、道吾和尚《樂道歌》、蘇溪和尚《牧護歌》、泰欽《古鏡歌》、潭州龍會道尋《遍參三昧

歌》等二十餘篇。

《景德傳燈錄》的學術價值，除了編定了禪宗一千七百十二人的師承法系，刊載了一批禪師的贊頌偈詩、銘記箴記歌以外，主要表現在匯載了九百五十四位禪宗人物的有代表性的機語，這些繁複多樣、因人而異的機語，充分反映了各位禪師的思維個性和整個禪宗的思維共性。

禪宗的機語，繁複多樣，因人而異。據書中所載，主要集中在下列問題上：如何是祖師西來意？如何是佛法大意？祖意與教意是同是別？祖祖相傳個什麼？如何是三寶？如何是法身？如何是佛？如何是祖？如何是古佛心？如何是和尚家風？如何是本來面目？如何是學人本分事？如何是學人自己？如何是道？如何是禪？如何是境中人？牛頭未見四祖時如何？如何是無縫塔？等等。

就各禪師作答的形式而言，大體上有動作示意和言語酬對兩類。其中，少數禪師專示動作而說禪語，如忻州打地和尚，「自江西（道一）領旨，自晦其名，凡學者致問，惟以棒打地以示之（卷八）。婺州金華山俱胝和尚，「凡有參學僧到，師惟舉一指，無別提唱」（卷十一）。多數禪師是動作和言語交用，對同一個問題，往往作出不同的解答，顯示了禪家的不同風尚。

例如對「如何是祖師西來意」這個問題，有僧問道一，道一便打，說：「我若不打汝，諸方笑我也。」（卷六）；問蘇州西山和尚，「師舉拂子示之」（卷十）；問香嚴智閑，「師人手人懷出拳展開與之」（卷十一）；問襄州歷村和尚，「師舉茶匙子」（卷十二）。以上均屬動作示意。此外，還有種種不落窠臼、不着邊際的語句解答，如問饒州嶢和尚，「師曰：仲冬嚴寒。」（卷十一）；問杭州羅漢院宗徹，「師曰：骨剉也。」（卷十二）；問壽州紹宗，「師曰：好事不出門，惡事行千里。」（卷十二）；問安州大安山清幹，「師曰：羊頭車子推明目。」（卷十

二)，問漳州三平義忠，「師曰：龜毛拂子兔角拄杖。」(卷十四)。

大旨歸於得意忘言，發明本心。所有這些都體現了禪宗離言說相，不著文字，直指人心，見性成佛的思想。

《景德傳燈錄》對後世的影響極爲巨大。後來，北宗李遵勗作《天聖廣燈錄》，惟白作《建中靖國續燈錄》，南宋悟明作《聯燈會要》，正受作《嘉泰普燈錄》，普濟作《五燈會元》，明代居頂作《續傳燈錄》，文琇作《增集傳燈錄》，清元賢作《繼燈錄》，通問作《續燈存稿》，性統作《續燈正統》，超永作《五燈全書》等等，莫不是在《景德傳燈錄》的直接影響下問世的，燈錄體著作也因此而蔚爲大觀。

《景德傳燈錄》傳世後三十年，北宋光祿大夫行尚書吏部侍郎王隨，因感到它卷帙較多，學者津攜不便，曾於景祐元年(一〇三四)將之删爲十五卷，取名爲《傳燈玉英集》，今存殘卷(見載於《宋藏遺珍》之中)。

(克　蓮)

釋氏要覽

〔北宋〕道　誠

《釋氏要覽》，三卷。北宋道誠撰，成於天禧三年(一〇一九)。通行本有：《大正藏》本等。

《釋氏要覽》是一部分門別類地介紹佛教名物制度和修行生活方面的名詞術語及事項的著作。作者認爲，《華嚴經》上說「菩薩有十種知」，「所謂知諸安立，知諸語言，知諸談議，知諸軌則，知諸稱謂，知諸制令，知其假名，知其無盡，知其寂滅，知一切空。」（見篇目小序）而初出家的人，對這些佛教事理又未必了悉。爲此，他以「菩薩十種知」爲宗旨，以平日閱藏時所作的摘錄及聞說爲素材，編撰了這部類似「出家須知」的著作。諸如僧人的稱謂，寺塔的異名，出家人的事務，師徒間的關係，法衣的種類，受戒的功德，飲食起居的規則，赴請迎送的禮儀，常用的器物，齋節佛事的時日，三寶的內容，僧尼的品學等等，莫不收載。

關於本書的性質，有人認爲它是佛教類書，也有人認爲它是佛教辭典。從書中對名詞術語和事理的解釋來看，雖然總的來說，以節錄佛典（也有少數是俗典，如《論衡》、《釋名》等）文句者爲多，但也有不少釋文是作者融會佛典文句的意思或者根據自己的見聞編撰的，並不具有原始資料彙編的性質。因此，比較而言，把它定爲佛教辭典更爲確切。全書共分二十七篇，總計收詞目六百七十九條（如果將《姓氏》篇中的「瞿曇氏」、「甘蔗氏」、「日種氏」、「舍夷氏」和「釋迦氏」五條，看作是「（釋迦）別姓有五」這一條的具體內容的話，也可算作六百七十四條）。

卷上：九篇，合二百二十六條。

一、姓氏。凡八條。主要有：天竺種姓有四、（釋迦）別姓有五、出家人統姓等。

二、稱謂。凡四十五條。主要有：沙門、比丘、苾芻、僧、禪師、善知識、長老、大師、法師、律師、上座、頭陀、僧錄、講經論首座、僧正、國師、尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷、七衆等。

三、住處。凡二十八條。主要有：寺、蓮社、蘭若、庵、方丈、禪室、香室、造伽藍法、護伽藍神、寺院三門

等。

四、出家。凡十六條。主要有：出家由、出家以信爲首、出家三法、國王父母不聽許不得出家、問出家苦樂、出家行、出家事務等。

五、師資。凡十六條。主要有：和尚、律不許度者、師資相攝、師念弟子、弟子事師、教訶弟子、童子等。

六、剃髮。凡九條。主要有：祠部牒、剃髮、父母拜、才剃髮便授十戒、三品沙彌、沙彌行等。

七、法衣。凡三十條。主要有：三衣、大衣有三品九種、五部衣色、紫衣、染色、物體、田相緣起、作法、納衣、受持衣法、坐具、絡子等。

八、戒法。凡三十三條。主要有：三歸戒、五戒、八戒、十戒、三聚戒、具足戒、制戒十益二意、受戒次第、熏戒種子、戒體、戒果、受戒始、立壇始、受戒規儀等。

九、中食。凡四十一條。主要有：正食、不正食、齋、齋正時、粥十利、食前唱密語、五觀、食法、食量、食戒、施食、乞食、赴請、行香、梵音、咒願、說法、食後漱口、《中食論》等。

卷中：九篇，合二百三十九條。

一、禮數。凡二十三條。主要有：天竺九儀、合掌、問訊、抽坐具、禮拜式、長幼序、應遍禮、齋會禮拜、互跪、長跪、偏袒、結加(跏)趺坐等。

二、道具。凡二十六條。主要有：六物、鉢、錫杖、拂子、麈尾、如意、手爐、數珠、扇、拄杖、淨瓶、蓋、戒刀、濾水囊等。

三、制聽。凡十八條。主要有：畫房壁、栽樹、養狗、嚴飾床褥、用外書治佛經、看斗、照鏡、歌、飲酒、食

肉、食辛、捨身、浴等。

四、畏慎。凡二十一條。主要有：九橫、人俗舍五法、息三暴害、八誡、成就威儀四法、受施知節量、四聖種等。

五、勤懈。凡五條。有：勤、精進、懈怠、放逸、魔等。

六、三寶。凡六十三條。主要有：三寶、三身、十號、經、十二分教、律、論、大乘、小乘、三藏、法門、法輪、二諦、四諦、菩薩、聲聞、獨覺、福田、供養佛、讚佛、念佛、觀佛、禮佛、繞佛、造像、師子座、蓮花座、雕像始、鑄像、畫像、浴佛、三寶物等。

七、恩孝。凡二條。有：恩、孝。

八、界趣。凡二十九條。主要有：三界、九地、二十五有、三千大千世界、天趣、人趣、地獄趣、畜生趣、修羅趣、閻羅王、衆生等。

九、志學。凡五十二條。主要有：開外學、學書、五備、八備、八能、學者二患等。

卷下：九篇，合二百十四條。

一、說聽。凡三十九條。主要有：法師八種言、語有八支、講堂制、都講、講僧始、學者爲四事墮落等。

二、躁靜。凡二十三條。主要有：五欲、苦、少欲知足、靜、三摩提、坐禪等。

三、諍忍。凡十二條。主要有：諍有四種、惡報、忍、以忍止諍、滅瞋五觀、禍從口出、緘口慎心等。

四、入衆。凡三十五條。主要有：遊行人間、人寺問制、掛錫、夏臘、自恣、迦提、經行、掃地、燃燈、禮拜忌、卧法、睡眠、在床忌七事、屏廁、洗淨、善品軌則、六和敬等。

五、擇友。凡九條。主要有：擇友、朋友三要、親友七法、禮朋友五事等。

六、住持。凡二十四條。主要有：禪住持、禪僧行解、十方住持、長老巡寮、普請、律住持、布薩、僧使、常住、擯治、淨人等。

七、雜紀。凡二十四條。主要有：寺院畫壁、五趣生死輪、犍稚、寺院擊鼓、寺院長生錢、盂蘭盆、清齋、法曲子、柳枝淨水、紙錢綵絹、三日齋、累七齋、齋七幡子、城門上天王等。

八、贈病。凡二十一條。主要有：贈病人五德、得病十緣、得以酒爲藥、爲病人念誦、沙門不應畏死、沙門以寂滅爲樂等。

九、送終。凡二十六條。主要有：安龕柩、服制、哭、行弔、奔喪、葬法、舍利、立塔、誌石、忌日、問墳塚間精神有無等。

《釋氏要覽》對這些出家者應知應學的佛教基本知識的介紹，主要是通過三種方式來表述的。

一、摘抄型。即摘抄大小乘經律論（尤其是小乘經和小乘律）和史傳章疏上的有關文句以作釋文。如「出家人事務　《僧祇律》云：出家人，當少事少務，莫爲世人譏嫌，失他善福。《三千威儀經》云：出家人所作事務有三：一坐禪，二誦經，三勸化。衆事若具足三事，是應出家人法。若不行者，是徒生徒死，惟有受罪之因。《觀佛三昧經》云：比丘常行四法：一、晝夜六時說罪懺悔，二、常修唸佛，不誑衆生，三、修六和敬心，不恚慢，四、具修六念，如救頭燃。」（卷上，《出家》篇）「八備　隋彥琮法師云：夫預翻譯有八備十條。一、誠心受法，志在益人，二、將踐勝場，先牢戒足，三、文詮三藏，義貫五乘，四、傍涉文史，工綴典詞，不過魯拙，五、襟抱平恕，器量虛融，不好專執，沈（沉）於道術，淡於名利，不欲高衒，六、要識梵言，七、不墜彼學，八、博

閩《蒼》《雅》，粗諳篆隸，不昧此文。十條者，一句韻，二問答，三名義，四經論，五歌頌，六咒功，七品題，八專業，九字部，十字聲。」（卷中，《志學》篇）

一、糅述型。即根據作者自己的理解，串講、改述或補充經籍上的有關論述。如：「十二分教　亦云十二部經。一修多羅（契經——原註），二祇夜（應頌——原註），三和伽羅（授記——原註），四伽他（調頌——原註），五尼陀羅（因緣——原註），六優陀那（自說——原註），七伊帝目多（本事——原註），八闍陀伽（本生——原註），九毗佛略（方廣——原註），十阿浮達摩（未有——原註），十一婆陀（譬喻——原註），十二優婆提舍（論義——原註）。若小乘，只有九部，無『自說』、『授記』、『方廣』等。」（卷中，《三寶》篇）

三、著錄型。即作者對見聞所獲的事物加以載錄和考證。如：「絡子　或呼掛子。蓋此先輩僧制之，後僧效之，又亡衣名，見掛絡在身故，因之稱也。今南方禪僧，一切作務皆服，以相（指衣相）不如法，諸律無名，幾爲講流（指義學僧）非之。」（卷上，《法衣》篇）「解夏草　今浙右僧解夏日，以綵束苑以遺檀越，謂之解夏草。」（卷下，《雜記》篇）

由此可見，《釋氏要覽》雖然文不過三卷，但敘述有致，言語明白，知識性很強。從它的敘述中，人們不僅可以了解自印度佛教傳下來的出家人須知的各類事項，而且也可以了解在中國佛教流佈的過程中產生的新的事物及南北方民俗（如絡子、解夏草、清齋、累七齋、齋七幡子等）。另外，書中徵引的《增輝記》也是一部佚著，頗可注意。因此，後世曾將它與南宋法雲的《翻譯名義集》、明代圓瀞的《教乘法數》合稱爲「佛學三書」，廣爲初學者所用。（陳士強）

輔教篇

〔北宋〕契嵩

《輔教篇》，三卷。北宋契嵩撰，成於皇祐二年（一〇五〇）至嘉祐元年（一〇五六）。通行本有：《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本（收入《鐔津文集》之中）、《大正藏》本（同上）等。

契嵩（一〇〇七——一〇七二），字仲靈，自號潛子，俗姓李，藤州鐔津（今廣西藤縣）人。七歲出家，十三歲得度落髮，十四歲受具足戒，十九歲下江湘、涉衡廬，遊方求學。頂戴觀音像，日誦其號十萬聲。得法於洞山曉聰禪師，爲雲門宗僧人。後遷居杭州靈隱永安蘭若著書。賜號「明教大師」。著有：《傳法正宗記》九卷、《傳法正宗定祖圖》一卷、《傳法正宗論》一卷、《鐔津文集》十九卷等。生平事蹟見北宋陳舜俞《鐔津明教大師行業記》（載於《鐔津文集》之首）。《建中靖國續燈錄》卷五、《五燈會元》卷十五、《續傳燈錄》卷五有傳（但均將他的卒年「熙寧五年」誤刊爲「熙寧四年」）。

《輔教篇》是宋代有名的佛教護法論著。原由不同時期撰作的《原教》、《勸書》、《廣原教》、《孝論》、《壇經贊》五篇文章構成。後來，南宋懷悟在整理編集《鐔津文集》時，將《真諦無聖論》也納入此中，變成了六篇。契嵩在《勸書·叙》中說：「余五書出未逾月，客有踵門而謂曰：僕粗聞大道，適視若《廣原教》，可謂涉道之深

矣。《勸書》者，蓋其警世之漸也。大凡學者必先淺而後深，欲其不煩而易就也。若先《廣原教》而後《勸書》，僕不識其何謂也。……(余)即爲其命工移乎二說(指將《廣原教》與《勸書》的次第對調)，增爲三帙，總五書而名之曰《輔教篇》。」因此，如果要研究《輔教篇》原貌的話，乃當以五篇爲準。

一、《原教》。此論撰出最早。契嵩在《廣原教・叙》中說，《原教》撰出七年之後，始著《廣原教》。而《廣原教》撰於丙申歲，即嘉祐元年，則《原教》成於皇祐二年(一〇五〇)。全論不分章節，主要論述佛教的「五戒」、「十善」與儒家的「五常」相通。

二、《孝論》。契嵩在《孝論・叙》中說，在辛卯歲後兩年著《孝論》。辛卯歲爲皇祐三年，其後一年便是皇祐五年(一〇五三)。《孝論》的篇首有《叙》，下分《明孝》、《孝本》、《原孝》、《評孝》、《必孝》、《廣孝》、《戒孝》、《孝出》、《德報》、《孝略》、《孝行》、《終孝》十二章。論中主要說，「孝不只是儒家獨有的倫理觀念，也是佛教的基本思想，甚至可以說佛教比誰都重視「孝道」。以此來駁斥世人關於佛教提倡離俗出家，是「不敬不孝」的非難。如：「夫孝，諸教皆尊之，而佛教殊尊也。」(《孝論・叙》)「孝名爲戒，蓋以孝而爲戒之端也。子與戒而欲亡孝，非戒也。夫孝也者，大戒之所先也；戒也者，衆善之所生也。」(《明孝章》)「五戒始一曰不殺，次二曰不盜，次三曰不邪淫，次四曰不妄言，次五曰不飲酒。夫不殺，仁也；不盜，義也；不邪淫，禮也；不飲酒，智也；不妄言，信也。是五者，修則成其人，顯其親，不亦孝乎？是五者有一不修，則棄其身，辱其親，不亦不孝乎？」(《戒孝章》)

三、《壇經贊》。根據《鐔津文集》卷十一收載的《六祖法寶記叙》提供的時間綫索推算，它撰於至和元年(一〇五四)。主要是記叙契嵩讀《壇經》的體會的。

四、《廣原教》。撰於嘉祐元年（一〇五六）。篇首有《叙》，下分二十五章，但不列標題。主要是充實和發揮《原教》中已經提出的觀點的，更具有調和佛、儒、百家的矛盾和衝突，提倡各派學說長期共存，誰也不要壓倒對方的思想傾向。如它在最後一章說：「古之有聖人焉，曰佛，曰儒，曰百家。心則一，其迹則異。夫一焉者，其皆欲人爲善者也，異焉者，分家而各爲其教者也。聖人各爲其教，故其教人爲善之方，有淺有奥有近有遠，及乎絶惡而人不相擾，則其德同焉。……天下不可無儒，無百家者，不可無佛，虧一教則損天下之一善道，損一善道則天下之惡加多矣。」

五、《勸書》。它也撰於嘉祐元年（一〇五六），但時間在《廣原教》之後。篇首有《叙》，下分「第一」、「第二」、「第三」三章，主要是勸諭君子不要排佛的。

《輔教篇》編成以後，上進朝廷。北宋仁宗對之十分賞識，下敕將它編入《大藏經》，頒行天下，影響延及清代。它是研究儒、釋、道三教思想交涉史的重要資料。（陳士強）

廣清涼傳

〔北宋〕延一

《廣清涼傳》，三卷。北宋僧延一撰，成於嘉祐六年（一〇六〇）之前。通行本有：《大正藏》本、宛委別藏

明天順本、吳縣蔣氏雙唐碑館本、金大定寺中版本等。

延一（九九八——？），《宋高僧傳》無傳，故生平事蹟不詳。據宋神宗熙寧五年（一〇七二）來華日本僧人成尋《參天臺五臺山記》中稱，他于當年一月二十八日到達五臺山，曾拜謁過延一大師，時延一已七十四歲。以此推算，則延一生於宋真宗咸平元年（九九八），卒年當在一〇七二年之後。從《廣清涼傳》書中所見，他「純粹聰敏，博通藏教，講說記問，靡不精詣」，是一位學問僧。他崇奉《華嚴經》，爲五臺山大華嚴寺住持，住真容院，號妙濟大師，爲賜紫沙門。

《廣清涼傳》是在唐慧祥《古清涼傳》的基礎上，擴大內容，記述五臺山佛教發展的史傳。據郗濟川《廣清涼傳・序》稱：他恐五臺山「年紀寖深，簡編幾墜……因請公（延一）採摭經傳，收捃故實，附益祥《傳》，推而廣之，勒成三卷。首以吉祥降世因地，終以巨宋親逢化相，名曰《廣清涼傳》，凡三月而成，授本院主事募工開版。」序寫於「宋嘉祐庚子（一〇六〇）正月望日」可見本書撰寫目的和經過。從本書篇幅看，比《古清涼傳》擴大三倍，約計四萬五千字，從內容看，比《古清涼傳》豐富翔實。

《廣清涼傳》是一部記載五臺山佛教史傳，而五臺山爲文殊菩薩道場，作者側重點在於論述文殊菩薩與五臺山關係，從而提高五臺山在佛教中的地位。

全書分上、中、下三卷，三十四章。上卷：菩薩生地見聞功德、菩薩應化總別機緣、菩薩何時至此山中、清涼山得名所因、五臺四埵古聖行蹟、五臺境界寺名聖蹟、釋五臺諸寺方所，共七章。主要敘述文殊菩薩與五臺山。中卷：菩薩化身爲貧女、天女三昧姑、安生塑真容菩薩、牛雲和尚求聰明、佛陁波利入金剛窟、無著和尚入化殷若寺、神英和尚入化法華院、道義和尚入化金閣寺、照法和尚入化竹林寺、亡身殉道僧俗、州牧

宰官歸信、高德僧事蹟，共十二章。主要叙述文殊菩薩現身超度虔心修行僧俗。下卷：高德僧事蹟之餘、高德尼事蹟、宋僧所睹靈異、靈異藥术、大聖文殊師利古今贊頌，共五章。主要叙述高德僧尼事蹟和五臺山靈異。書前有郗濟川撰寫《前言》，書後附前代州管内僧正勝行大德沙門明崇撰寫《續遺》，記叙僧俗人衆朝拜五臺山時所遇佛異現象。

《廣清涼傳》的主要内容有：

一、記叙文殊菩薩與五臺山關係，提高五臺山在佛教中的知名度。

五臺山是佛教聖地，因爲這裏是文殊菩薩道場。這一點《古清涼傳》中寫得比較簡略，而延一則引經據典，詳加考釋，把佛經和傳説集中起來，作了系統而詳細的叙述。他首先反覆説明文殊菩薩崇高的地位。説，文殊本來是佛，而且是釋迦牟尼的老師，神通廣大，法力無邊。「大聖曼殊室利曳菩薩久已成佛，示居因位，行菩薩行。」爲了教化衆生，二佛不並化，所以文殊成爲釋迦牟尼弟子以菩薩身份出現，普度衆生。「我昔能仁師，今爲佛弟子，二尊不並化，故我爲菩薩。」然後叙述菩薩降生與凡人不同，「文殊師利有大慈悲，生於舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家。其生之時家内室宅化生蓮花，從母右脅而生」。第三叙述文殊菩薩何以來五臺山居住。「文殊者，法身大士，諸佛之元帥也。」以此處（五臺山）「機緣勝故，又是本所居，金色世界報土在此也。」按佛家説法，佛菩薩修成後，居住在自行受用之淨土，稱爲報土。而五臺山則是文殊菩薩的報土，所以要在五臺山居住。而且菩薩要教化衆生。五臺山的機緣勝於别處，因而五臺山成爲文殊菩薩道場，隨同文殊菩薩前來五臺山菩薩總數達一萬之多。第四，叙述五臺山的環境和文殊菩薩多次顯聖，普濟衆生。第五，搜求記載古今贊頌文殊菩薩的像贊。從而提高文殊菩薩和五臺山地位。告誡人們要想求得真佛保佑，

得道成佛，非上五臺山朝拜不可。

二、敘述五臺山從唐至宋佛教寺院興廢發展情況。

唐慧祥在唐高宗調露（六七九）年間撰成《古清涼傳》，至宋延一修《廣清涼傳》時，已經歷三百七十多年。五臺山的佛教發生了很大變化。唐代大曆、貞元間（七六六——八四四），五臺山佛教極爲興盛，寺院多達三百餘所，成爲全國佛教中心。唐會昌四年（八四四）武宗滅佛，五臺山佛教受到慘重打擊。進入五代以後，戰爭不休，五臺山佛教隨之衰落。宋朝建立，五臺山佛教才有所恢復。就中臺來說，「有古寺十，大孚靈鷲寺、王子寺、靈峰寺、飯仙寺、天益寺、清涼寺、石窟寺、佛光寺、宕昌寺、棲觀寺」。這是從北魏以來就有的古寺。「今益唐來六寺，竹林寺、金閣寺、安聖寺、文殊寺、玉華寺、聖壽寺。」這是唐代增修的，五代戰亂，有的毀廢。至宋仁宗年間「今益二寺，寶山寺、太平興國寺」。此外還重點敘述了五臺山古寺興廢情況。如大孚靈鷲寺，「世傳後漢中平所立」，然後敘述靈鷲得名之由。指出：「爲今真容院所居之基。」說明宋時寺已廢毀，在遺址上建了真容院。並倒敘靈鷲寺當年盛況，此寺「樂比摩利天仙，曲同維衛佛國，往飛金剛窟內，今出靈鷲寺中。」可見當時樂聲嘹亮，佛寺興盛，如身臨其境，猶登極樂世界。如記清涼寺，「依山立名，托居岩側，道通澗壑，上接雲霓，長安二年（七〇二）五月十五日建安王（武攸宜）仕并州長史，奏重修葺。」因五色雲中出現佛手相，武則天大爲喜悅，「命工琢玉御容，入五臺山禮拜菩薩。」「造塔建碑，設齋供養。」如記東臺銅鐘寺的銅鐘被山神收入金剛窟內，寺僧惠澄將此事勒石爲銘，以廣傳聞。這些記載都可反映出五臺山佛教自唐至宋的興廢歷程。

三、充實了慧祥《古清涼傳》中的有關內容。

有些內容，慧祥已經提到，但不夠具體、完整，有些內容則是廷一新增的。大致可以分爲三類。（一）記載菩薩的化身。如文殊菩薩化身爲貧女，試探大孚靈鷲寺主持僧德行。如記天女三昧姑道成昇天故事等。（二）記載高德僧尼的德行和見佛成仙的故事。如無著和尚，姓董氏，溫州永嘉人，年十二出家修行「寸陰不捨，研窮理性，妙契本源」，獨自一人到金剛窟去，路逢一位老人，牽牛而行，領其入門，「但見其地平坦，淨琉璃色，堂舍廊宇，悉皆黃金」。這裏即是金剛窟般若寺，老人即是文殊菩薩化身，說明無著和尚修行堅貞，得遇佛陀。如記尼法空在五臺山建安寺出家，發願苦修，得文殊菩薩指點「汝宜住此修行，決證勝果。」後來果然坐化成仙。（三）記載官吏士俗歸信佛教故事。如記開元二十三年代州都督王嗣巡禮五臺山寺院，忽遇一伽藍，爲「談十二空之正理，演十二見之邪宗」。都督大爲驚駭，乃頓發願心，欲齋千僧，以祚勝福。如記蔚州靈丘縣人李誠惠，其父母壯而無嗣，朝五臺山文殊菩薩後其妻即有娠，月滿生男，即李誠惠，歸依佛家，到五臺山拜真容殿主法順爲師，號降龍大師，終成正果。

《廣清涼傳》是一部五臺山佛教史，對研究我國佛教史和五臺山佛教發展史，有重大的參考價值。

對於《廣清涼傳》的研究，《四庫全書》入存目。今人陳揚炯和馮巧英將其校註整理，由山西人民出版社出版。（來可泓）

廬山記

〔北宋〕陳舜俞

《廬山記》，三卷（或作五卷）。北宋陳舜俞撰，成於熙寧四年（一〇七一）至熙寧七年（一〇七四）之間。通行本有：《永樂大典》本、《四庫全書》本、《守山閣叢書》本、《叢書集成》本、《吉石盦叢書》本、《殷禮在斯堂叢書》本、商務印書館版《說郛》本、《大正藏》本等。

陳舜俞（？——一〇七四），字令舉，號白牛居人。北宋湖州烏程（今浙江吳興）人。博學多才，舉慶曆六年（一〇四六）進士，官明州觀察推官。嘉祐四年（一〇五九），又舉科制，授秘書省著作佐郎，遷都員外郎。後棄官，寓居秀州白牛村。熙寧三年（一〇七〇）復出，以屯田員外郎知山陰縣。時朝廷行青苗，而他以爲是新增一賦以敝海內，非王道之舉，拒不執行，上疏自劾。貶任南康軍鹽酒稅，卒於任。著有《都官集》三十卷、《廬山記》五卷。生平事蹟詳《宋史》。

陳舜俞貶官南康，與劉渙同游廬山，以六十日盡其山水之勝。嘗「問山中塔廟興廢及水石之名，無能爲其言者。或有言，往往襲謬失實。」（自記）及讀慧遠、周景武等所論次，每恨其內容疏略，多有遺漏。「因取九江之圖經，前人雜錄，稽之本史，或親至其處，考驗銘志，參訂耆誌，作《廬山記》。其湮泐蕪沒不可復知者，則

闕疑焉。凡唐以前碑記，因其有歲月甲子爵里之詳，故並錄之，庶或有補史氏云。」（自記）又作俯仰之圖，尋山先後之次以冠之。其後，卷四、卷五亡佚，圖亦不存。

《廬山記》是一部記叙廬山地區自然與人文景觀分佈的著作。先總叙廬山，而後將其分爲南北東西四篇，詳加叙述。其書於「泓泉塊石，具載不遺。」（《四庫全書總目提要》）尤詳人文，記自始皇、匡裕以來，道佛二家佚事遺跡及寺觀分佈。全書分爲八篇。其中，《永樂大典》和《四庫全書》本僅有前三篇（即卷一和卷二），佚後五篇（即卷三至卷五）。《大正藏》本以日本古鈔本（《廬山記》的卷一、卷四和卷五），補足宋刻本（卷二、和卷三），所刊爲八篇。它們是：總叙山水篇、叙山北篇（以上卷一）、叙山南篇（卷二）、十八賢傳（卷三）、古人留題篇（卷四）、古碑目、古人題名篇（以上卷五）。

陳舜俞說，廬山「山高二千三百六十丈，圓基周迴垂五百里。其山九疊，川亦九派。」（卷一）又按路程遠近，分記各處山水草木。如「由護國一里至石盆庵。石盆在山上，非鑿所成。盆中清泉，雖旱不竭。」「蓋過上化城，山路彌險，中間往往不可行肩輿。直上十里，道中過雞冠石、次四望石、次瀉油石、次香爐峰。此峰山南山北，皆有真形圓聳，常出雲氣，故名以象形。」（卷二）其記巖石說：「由擲筆峰一里至佛手巖。以石爲屋，可容百衆。旁有流泉，因石爲渠。巖上巨石，偃若指掌，故名佛手。」（卷二）記溫泉云：「自康王觀由官道十五里，亦至淨慧禪院。淨慧舊名黃龍靈蕩院，有湯泉，四時沸騰，爲丹黃之臭，須臾熟生物，病瘡人浴之有愈者。」（卷三）記瀑布道：「卧龍「庵之西，蒼崖四五，禪暴（瀑）中瀉，大壑淵深，凜然可畏。有黃石數丈隱映連屬，在激浪中，視者眩轉若欲蜿蜒飛舞，故名卧龍。」（卷三）說澗湫語：「三峽澗出寺，其源甚遠。澗中有龍湫三四，莫知其極。方暑雨之洊至也，山之衆壑同下，轟若雷霆。澗石大小，無慮萬計，悉填湫中。今古不見小

塞，驛、通於海矣。」（卷三）又記山中氣候植物。「由天池直下山十五里，同名錦（繩）〔繡〕谷。舊錄云谷中奇花異卉，可殫述。三四月間，紅紫匝地，如被錦繡，故以爲名。」大林「山高地深，時節絕晚，於時孟夏，如正二月天。山桃始華，澗草猶短，人物風候，與平地聚落不同，初到恍然若別造一世界者。」（卷二）

作者於自然資源的利用也有所論述：「道西有雲慶庵，舊名雲境，因流泉爲池，多畜魴鯉。歲已久，游泳甚狎。」（卷一）神運殿之後有白蓮池，乃謝靈運命人所鑿，植白蓮池中。「葦真人，名奉，字君畏，閩申侯官人。少有道術。……後居廬山，治人之疾，不取貲幣，使愈者植杏五株。數年鬱茂成林。」（卷一）還從游觀角度，品評山中景緻：「凡游人在二林望上化城，樓閣隱隱，在雲靄中，有若圖畫。」（卷二）「出竹林二里，至福源菴，舊名靈真，十有三處，水石無不佳。惟明真岩石玲瓏，或欹或立，有洞府之狀。坐大石上，對五老峰如賓客，亦此山之最勝處。」（卷三）

敘說山區佛道兩教活動狀況。以時間論，道教先於佛教。「匡裕，字君平，夏禹之苗裔也。或曰字君孝。父東野王，與吳芮佐漢定天下而亡。漢封裕於鄱陽，曰越廬君。裕兄弟七人，皆好道術，遂寓情於洞庭之山，故謂之廬山。」（卷二）廬山之名因道教而來，道教亦以廬山爲立足之地而發展。簡寂「觀門之（上）〔上〕有朝真閣，殿前有〔陸修靜〕先生醮石，高六七尺，方廣丈餘，其向乾亥，亦名禮斗石。殿之后有《道藏》，石刻目錄，列於四壁。」（卷三）但就書中所記，佛教多於道教。其中記慧遠遺事不少。「遠公與慧永、慧持、曇順、曇恒、竺道生、慧叡、道敬、道昺、曇詵、白衣張野、宗炳、劉遺民、張詮、周續之、雷次宗、梵僧佛馱耶舍、佛馱跋陀羅十八人者，同修淨土之潔，因號白蓮社十八賢。」（卷二）歷宋、齊、梁、陳、隋而至唐，廬山名僧有智常。「智常，大曆中得法於江西道一禪師。道一姓馬，僧史謂之馬祖。智常之目重瞳，以毒藥自按摩之，使日皆俱

赤，世號赤眼歸宗。」（卷三）又有語及外國旅學僧處：「新羅巖在其下二里，巖石之間，可庇風雨，亦有幽泉可給烹濯。昔東海僧居焉，故謂新羅巖。」（卷二）又載佛道二家關係。劉宋大明五年，陸修靜「始置館廬山。泰始二年，明帝復加詔命，仍使刺史王景文敦勸，屢辭不獲，乃至闕。設崇虛館，通仙堂以待之，仍會儒釋之士，講道於莊嚴佛寺，久之。（永）元〕徽初，啓求還山，不許。五年三月二日卒。即之，膚色如生，清香不絕。」（卷二）

陳舜俞總結前人成果，結合訪問、考察、考證，寫成《廬山記》，從地理、歷史、旅游、宗教四方面叙說，又注意所叙各處的方向距離關係，其成就遠過於同時及以往的同類書籍。（賀聖迪）

林間錄

〔北宋〕惠洪

《林間錄》二卷。北宋惠洪（又作「慧洪」）撰，成於大觀元年（一一〇七）。通行本有：《卍續藏經》本等。《林間錄》是一部以叢林（原指一切佛教寺院，禪寺興起後多指禪寺，故又稱「禪林」）見聞爲記述內容的佛教筆記。此類文體的著作在宋代禪宗著述家中頗爲流行的，見存的就有好幾種，而《林間錄》則是其中撰作早、知名度高的一種。它並非是先有一個總體上的設想，然後根據這個設想去組織資料，編集成文的，而

是根據作者在與釋子名賢抵掌清談時所作的札記，經過近十年的積累，最後由本明禪師編成的。

由於《林間錄》主要是根據平日交游或觸事有感的一些札記編成的，故它的特點是泛而雜。所記不限於一人、一事、一時、一地、一科、一類。凡作者認爲有意義的，不論是出自緇門尊宿，還是出自名公士夫，本朝還是前代，是他人的一則故事還是本人的一段經歷，是見於文字的序讚偈頌還是流於口傳的行跡言談，是對人和事的評議還是讀經讀論的感受，莫不加以綜錄。全書共錄三百餘事，絕大多數是「尊宿之高行，叢林之遺訓，諸佛菩薩之微旨，賢士大夫之餘論」（見序），即當時禪門流傳的各種逸聞軼事，其次是作者的一些雜感。每事均無標題，也不分類，按先錄在先，後錄在後的順序自然編排。

卷上，始自「杭州興教小壽禪師」（原書並無標題），終「嵩明教（契嵩）」。叙及的人物（作者本人不計入內）和著作主要有：棲賢諟禪師、李筆《國文補》、大覺禪師璉公（懷璉）、贊寧《大宋高僧傳》、長沙岑禪師、積翠南禪師、唐僧元曉、雲居佛邱禪師、玄沙備禪師、草堂禪師《箋要》、唐僧復禮、雲庵和尚、達觀穎禪師、《涅槃經》、《維摩經》、臨濟大師（義玄）、東京覺嚴寺有誠法師、晦堂老人、圓通祖印訥禪師、曹山耽章禪師、圭峰《日用偈》、雲峰悅禪師、歐陽文忠公（歐陽修）、雪竇禪師《祖英頌古》、首山和尚《傳法綱要偈》、永明和尚（延壽）等。

卷下，始自「大覺禪師（懷璉）」，終於「王文公（王安石）」。叙及的人物和著作主要有：杜祁公、《首楞嚴經》、香山居士（白居易）、廬山玉澗林禪師《雲門北斗藏身因緣偈》、靈源禪師、衡嶽楚雲上人、慈明老人、大愚芝禪師、金華懷志上座、杭州上天竺元淨法師、汾陽無德禪師、《正宗記》、洞山圓禪師、無盡居士（張商英）、福嚴感禪師、楊岐會禪師（方會）、景福順禪師、大本禪師、報本元禪師等。

《林間錄》雖然不像一般禪宗史傳那樣叙事較爲系統集中，但它保存了佛教傳記、行狀、文集、語錄、燈錄以及作者言行的許多片段，又可作爲編寫史傳之參考。

如五代僧人文偃的個性如何，語錄又是怎樣編錄的，《林間錄》中有這樣的記載：「雲居佛邱禪師曰：雲門和尚（文偃）說法如雲，絕不喜記錄其語，見必罵逐，曰：汝口不用，反記我語，他時定販賣我去。今對機、室中錄，皆香林明教以紙爲衣，隨所聞，隨即書之。」（卷上）

北宋中葉時的白雲守端禪師，是臨濟宗楊岐派開創人方會的上首弟子，也是楊岐派發展史上的一個關鍵人物。因爲楊岐派的法脈，就是通過守端傳五祖山（黃梅山）的法演，法演傳圜悟克勤，克勤傳大慧宗果，一代一代往下傳，延綿以迄近代的。《林間錄》中有一處記載了守端關於禪寺祖堂應設達磨，懷海尊像的主張：「白雲端禪師曰：天下叢林之興，大智禪師（指百丈懷海）力也。祖堂當設達磨初祖之像於其中，大智禪師像西向，開山尊宿（指寺院的第一任方丈）東向，得其宜也。不當止設開山尊宿，而略其祖宗耳。」（卷上）另有一處記載了他的兩首禪偈：「白雲端禪師作《蠅子透窗偈》曰：爲愛尋光紙上鑽，不能透處幾多難。忽然撞著來時路，始覺平生被眼瞞。作《北斗藏身因緣偈》曰：五陵公子游花慣，末第貧儒自古多。冷地看他人富貴，等閑不奈幞頭何？」（卷下六頁下）

再如，自唐以來，禪林盛行用某一獨特的行爲方式，或不落窠臼的答問，來截斷學人通常的思維活動，使之解黏去縛，無所用心，從而達到自見清淨本性的參禪效果。對此，《林間錄》也有所反映：「古老衲（即老和尚）住山，多託物寓意，既自游戲，亦欲悟人。如子湖之畜犬，道吾之巫衣端笏，雪峰、歸宗、西院皆握木蛇。故雪峰《寄西院偈》云：本色住山人，且無刀斧痕。予元符間至踈山，見仁禪師畫像亦握木蛇。當有僧問曰：

和尚手中是什麼物？答曰：曹家女。」（卷下）「南禪師居積翠時，以佛手驢腳生緣問學者，答者甚衆。南公瞑目如人定，未嘗可否之。學者趨出，竟莫知其是非。故天下謂之三關語。晚年自作偈三首，今只記其二，曰：我手佛手，齊舉禪流。直下薦取，不動干戈。道處自然，超佛越祖。我腳驢腳，並行步步，皆契無生。直待雲開日現，此道方得縱橫。」（卷上）

這些記載生動地描述了禪林風貌。

至於見錄於《林間錄》的惠洪本人的行事言談，則比書中收載的任何其他人都多，如惠洪曾讀過楊億的《佛祖同源集序》，發過令人回味的感嘆：「予夜與僧閱楊大年（楊億）所作《佛祖同源集序》，至曰：昔如來於然燈佛所，親蒙記莂，實無少法可得，是號大覺能仁。置卷長嘆：大年上大夫，其辯慧足以達佛祖無傳之旨。今山林衲子，反仰首從人求禪道佛法，爲可笑也。」（卷上）

所以，倘若是研究惠洪本人的思想，不讀《林間錄》是不行的。同時，還須看到，由於《林間錄》具有隨筆性質，因此，書中的有些記載屬於道聽途說，不能一概視爲事實。如唐武宗曾發動過有名的「會昌毀佛」運動，而他一死，繼位的唐宣宗立即反其道而行之，復興佛教，其中的主要原因是出於政治上的考慮。而《林間錄》則說：「唐宣宗微時，武宗疾其賢，數欲殺之。宦者仇公武保祐之。事迫，公武爲薙發作比丘，使逸游，故天下名山多所登賞。至杭州，監官禪師安公者，江西馬祖之高弟，一見異之，待遇特厚，故宣宗留鹽官最久。及即位，思見之，而安公化去久矣。先是武宗盡毀吾教，至是復興之。雖法之隆替繫於時，然庸詎知其力非安公致之耶？」（卷上）

這裏說的唐宣宗曾當過僧人，恐是社會上的一則傳說，未必是真的。此外，《林間錄》在稱呼僧人時，往

往只稱法名中的末一個字，或僧人的字、號以至所住的山名、寺名等。這對於當時的人來說，約定俗成是容易知道的。但對於後人來說，則要費一番周折，才能弄清究竟指誰。（郭建慶）

碧巖錄

〔北宋〕克勤

《碧巖錄》，全稱《佛果圜悟禪師碧巖錄》，又稱《碧巖集》，十卷。北宋克勤著，成於宣和七年（一一二五）。通行本有：《清藏》本、《卍續藏經》本、《大正藏》本等。

克勤（一〇六三——一一三五），字無著，賜號「圓悟」，又號佛果，彭州崇寧（今四川郫縣、彭縣一帶）人，俗姓駱。世宗儒業，幼年依妙寂院自省法師落髮出家。初從文照、敏行二師研習經論，後游參禪林尊宿，得法於五祖（山名）法演，爲南嶽下十四世、臨濟宗楊岐派僧人。著作尚有：《佛果擊節錄》、《佛果克勤禪師心要》（均存）等。事見《五燈會元》卷十九、《佛祖歷代通載》卷二十等。

《碧巖錄》是禪宗評唱體著作的始祖，被禪界譽爲「宗門第一書」。所說的「評唱」，指的是對禪門頌古或拈古的評析。先是有雲門宗高僧雪竇重顯從《景德傳燈錄》等書中摘錄了一百則禪宗公案，用偈頌的形式加以品評，編成了《頌古百則》一卷。但由於偈頌文字簡潔含蓄，不能把公案的底蘊以及作頌者的看法，通俗而

又明白地表述出來，一般人還是不容易理解。爲此，克勤又對重顯的《頌古百則》進行了解釋和評述，撰成了本書。

《碧巖錄》共收錄禪宗公案一百則，每卷十則。

卷一：聖諦第一義，趙州至道無難，馬祖日面佛月面佛，德山挾復問答，雪峰粟粒，雲門日日好月，惠超問佛，翠岩眉毛，趙州四門，睦州掠虛漢。

卷二：黃檗瞎酒糟漢，洞山麻三斤，巴陵銀椀里雪，雲門一代時教，雲門倒一說，鏡清啐啄機，香林坐久成勞，忠國師無縫塔，俱胝只豎一指，翠微禪板。

卷三：智門蓮華荷葉，雪峰鰲鼻蛇，保福長慶游山次，鐵磨老牸牛，蓮華峰拈柱杖，百丈獨坐大雄峰，雲門體露金風，南泉不說底法，大隋隨他去也，趙州大蘿蔔頭。

卷四：麻谷持錫繞床，定上座佇立，陳操具雙眼，仰山不曾游山，文殊前後三三，長沙芳草落花，盤山三界無法，風穴祖師心即，雲門花藥欄，陸亘天地同根。

卷五：趙州大死底，龐居士好雪片片，洞山無寒暑，禾山解打鼓，趙州七斤布衫，鏡清雨滴聲，雲門六不取，招慶翻卻茶銚，三聖透網金鱗，雲門塵塵三昧。

卷六：雪峰是什麼，趙州渡驢渡馬，百丈埜鴨子，雲門卻展兩手，道吾一家弔慰，欽山一鏃破關，趙州田庫奴，趙州分疎不下，趙州何不引盡，雲門拄杖化龍。

卷七：風穴家國興盛，雲門中有一室，南泉斬卻貓兒，趙州頭戴草鞋，外道良馬鞭影，巖頭取黃巢劍，傅大士講經竟，仰山汝名什麼，南泉畫一圓相，溈山請和尚道。

卷八：五峰和尚併卻，雲巖和尚有也，馬祖四句百非，金牛飯桶，烏臼屈棒屈棒，丹霞吃飯也未，雲門餬餅，開上入浴，投子一切佛聲，趙州初生孩子。

卷九：藥山塵中塵，大龍堅固法身，雲門古佛露柱，維摩不二法門，桐峰庵主作虎聲，雲門廚庫三門，雲門藥病相治，玄沙三種人，雲巖大悲千眼，智門般若體。

卷十：鹽官犀牛扇子，世尊昇座，大光這野狐精，《楞嚴》不見，長慶阿羅漢三毒，趙州三轉語，《金剛經》罪業消滅，天平行腳，忠國師十身調御，巴陵吹毛劍。

上述公案中，數雲門文偃和趙州從諗爲最多，前者有十四則，後者有十二則，其他禪師每人只有一則或數則。

《碧巖錄》對所收公案（包括重顯作的「頌古」）的評析，大多是由五大段構成的。

（一）垂示。此爲克勤所作。語言簡短洗煉，一般只有幾十個字，長的也不過一百多字，其性質相當於小序，引言或提示，其語氣頗似「拈古」（也有些公案之首沒有「垂示」）。

（二）公案。這是從重顯《頌古百則》上摘錄下來的原文，公案之首均有「舉」字，意爲列舉、舉例。其中，凡是重顯原先加的評注（時稱「著語」），冠以「雪竇著語云」、「竇云」、「雪竇拈云」等字樣，乃用與正文相同的字體刊出，凡是克勤新加的注釋，不署名氏，用比正文小的字體刊出。

（三）評唱。此爲克勤對公案的評述。內容包括：公案的蘊意、歷史背景，所涉人物的言語行事以及克勤的評析等。

（四）頌古。此爲重顯所作，也是克勤從《頌古百則》上移錄的。頌語中夾有克勤的評注（「著語」）。

(五)評唱。此爲克勤對頌古的評述。

例如，對「洞山麻三斤」這則公案，作者作了以下的評唱：「這個公案，多少人錯會，真是難咬嚼，無爾下口處，何故淡而無味？古人有多少答佛話，或云『殿裏底』，或云『三十二相』，或云『杖林山下竹筯鞭』，及至洞山，卻道『麻三斤』，不妨截斷古人舌頭。人多作話會，道：洞山是時在庫下秤麻，有僧問，所以如此答。有底(的)道：爾是佛，更去問佛，所以洞山繞路答之。死漢更有一般道：只這『麻三斤』便是佛，且得沒交涉。爾若恁麼(這麼)去洞山句下尋討，參到彌勒佛下生，也未夢見在。何故？言語只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什麼巴鼻。不見古人道：道本無言，因言顯道，見道即忘言。若到這裏，還我第一機來始得。只這『麻三斤』，一似長安大路一條相似，舉足下足，無有不足。這個話，與雲門(文偃)『餬餅』話是一般，不妨難會。五祖先師(指法演)頌云：賤賣擔板漢，貼秤麻三斤。千百年滯貨，無處著渾身。爾但打疊得情塵意想，計較得失是非，一時淨盡自然會去。」(卷二)

通過克勤的講解，本來較爲玄奧難懂的《頌古百則》變得通俗易曉了。

《碧巖錄》問世以後，曹洞宗人萬松行秀對天童正覺的《頌古》加以評唱而作《從容庵錄》六卷，行秀的弟子從倫又對投子義青的《頌古》和丹霞子淳的《頌古》分別加以評唱，撰成了《空谷集》六卷和《虛堂集》六卷，明人將這四部著作稱爲「四家評唱」，刊刻後廣爲流佈。(陳士強)

古尊宿語錄

〔南宋〕賾藏主

《古尊宿語錄》，初名《古尊宿語要》，作四卷。後經人增補，成四十八卷。南宋賾藏主（守賾）編，約成於紹興元年（一一三一）至紹興八年（一一三八）之間。通行本有：《明南藏》本、《頻伽藏》本、《卍續藏經》本、中華書局一九九四年五月版蕭萐父等點校本等。

《古尊宿語錄》是禪宗的一部語錄總集。全書共收錄唐宋時期三十六家禪宗僧人的語錄。主要有：《黃檗斷際（希運）禪師宛陵錄》、《鎮州臨濟慧照（義玄）禪師語錄》、《興化（存獎）禪師語錄》、《汝州南院（慧顒）禪師語要》、《風穴（延沼）禪師語錄》、《汝州首山念（省念）和尚語錄》、《汾陽昭（善昭）禪師語錄》、《慈明（楚圓）禪師語錄》、《池州南泉普願禪師語要》、《趙州真際（從諗）禪師語錄》、《雲門匡真（文偃）禪師廣錄》、《袁州楊岐山普通禪院會（方會）和尚語錄》、《舒州白雲山海會演（法演）和尚語錄》、《舒州龍門佛眼（清遠）和尚語錄》、《鼓山先興聖國師（神晏）和尚法堂玄要廣錄》、《襄州洞山第二代初（守初）禪師語錄》、《寶峰雲庵真淨（克文）禪師語錄》、《東林和尚雲門庵主頌古》、《佛照（德光）禪師奏對錄》等。

《古尊宿語錄》所收的這些語錄的主人，大多數爲禪宗五大宗派（臨濟、曹洞、潙仰、雲門、法眼）中臨濟

宗一派的名僧，也有些是雲門宗名僧和在五大宗派形成之前的南嶽（懷讓）、青原（行思）二系的名僧。

所收的各家語錄的主體，是各禪師在不同的居住地、不同的場合、以不同的方式所說的法語。包括：上堂示衆、室中垂語、勘辨對機、偈頌、歌贊、拈古、頌古、短文、以及有關的行狀、塔銘、疏、序、跋等。以卷二十七至卷二十四收載的《舒州龍門佛眼和尚語錄》爲例，它除了收有《語錄》、《小參語錄》、《普說語錄》、《室中垂示》等以外，還收有《偈頌（包括詩贊題記）》、《頌古》、《示禪人心要》、《三自省察》、《誡問語》、《佛眼禪師語錄序》（豫章徐俯、遂寧馮楫各撰一篇）、《宋故和州棗山佛眼禪師塔銘》、（宣教郎李彌遠撰）。因此，語錄實是一個禪師的主要思想資料的匯編，同時還包括介紹該禪師生平行歷、主要事蹟的一些附件（如塔銘、行狀等）。

如舒州白雲山海會法演禪師，是宋代臨濟宗楊岐派的一位著名人物。《古尊宿語錄》卷二十至卷二十二刊載了他的語錄《舒州白雲山海會演和尚語錄》。在《偈頌・示學徒四首》中闡述了他對如何才能證得禪法的看法：「學道之人得者稀，是非長短幾時虧。若憑言語論高下，恰似從前未語時。」「空門有路人皆到，到者方知滋味長。心地不生閑草木，自然身放白毫光。」「一片秋光對草堂，籬邊全菊預聞香。蟬聲未息涼風起，勝似征人歸故鄉。」「終日談玄第一宗，枯河道裏覓魚踪。直饒祖佛無階級，須向奇人棒下通。」（卷二十二）

又如卷二十七刊載的《甌閩鼓山先興聖國師和尚法堂玄要廣集序》（北宋紹文撰），介紹了神晏禪師的師承、徒衆、禪風以及他的語錄的大致內容。卷四十八的《佛照禪師奏對錄》記臨濟宗的佛照禪師與宋孝宗之間的多次奏對問答。在具體解說如何體證真實、悟道等問題時，佛照禪師都要列舉禪門公案，如臨濟義玄，黃檗希運趙州從稔等的機緣語句。這些都爲了解禪師們的言語行跡提供了翔實可靠的第一手資料，同

時對研究政教關係（如佛照禪師對孝宗皇帝稱臣，並三呼萬歲，而非昔日僧徒以貧道自稱，不敬王者）也有參考價值。

《古尊宿語錄》的初本《古尊宿語要》（四卷）的續作，有南宋師明於嘉熙二年（一二三八）編集的《續古尊宿語要》六卷。《續古尊宿語要》收錄唐宋禪師的語錄八十一家（附出二家），有日本《卍續藏》本行世。它與《古尊宿語錄》同爲研究禪宗思想史的重要資料。（印　根）

翻譯名義集

〔南宋〕法　雲

《翻譯名義集》，略稱《翻譯名義》、《名義集》，七卷。南宋法雲編，成於紹興十三年（一一四三）。通行本有：《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

法雲（一〇八六——一一五八），字天瑞，自號無機子，賜號普潤，俗姓戈，長洲彩雲里（今蘇州市）人，天台宗僧人。九歲出家，二十歲受具足戒。紹聖四年（一〇九七），發軫參方。首見通照法師，學習天台教義；次投天竺敏法師几下，諦受玄談，末得法於清辯蘊齊。政和七年（一一一七），應請住持松江大覺寺，講《法華》、《金光明》、《涅槃》、《淨名》等經，積八年之久。後歸故里。紹興十五年（一一四五）以後，大興蓮社法會，

念佛以期往生淨土，士夫名賢及善信四衆爭先趨之。法雲博通經史，囊括古今。尚撰有《金剛經注》、《心經疏鈔》、《息陰集》(已佚)。生平事蹟見元代普洽《蘇州景德寺普潤大師行業記》。

《翻譯名義集》是一部摘列佛典中梵語音譯名詞(《宗翻譯主篇》收錄的法顯、智猛、智嚴、寶雲、玄奘、義淨等漢地出身的佛經翻譯家例外)，分類排纂，予以詮釋的佛教辭典。全書共分爲六十四篇，收詞目二千餘條。每篇之首均有序言，對篇名、義旨以及有關的事理加以敘釋。由於篇序以及詞目的釋文中又提到了許多梵語音譯名詞、義譯名詞、音義合譯名詞，故書中實際詮譯的佛教名詞術語約有四千八百條。

卷一：十三篇。有：十種通號篇、諸佛別名篇、通別三身篇、釋尊姓字篇、三乘通號篇、菩薩別名篇、度五比丘篇、十大弟子篇、總諸聲聞篇、宗釋論主篇、宗翻譯主篇、七衆弟子篇、釋氏衆名篇。所收的詞目主要有：佛陀、彌勒、阿彌陀、釋迦牟尼、菩薩、阿羅漢、文殊師利、提婆達多、舍利弗、大目犍連、須菩提、阿難、陳那、支謙、法顯、玄奘、義淨、和尚、維那等。

卷二：十一篇。有：八部篇、四魔篇、仙趣篇、人倫篇、長者篇、外道篇、六師篇、鬼神篇、畜生篇、地獄篇、時分篇。所收的詞目主要有：兜率天、夜叉、補特伽羅、須達多、婆羅門、一闡提、剎那等。

卷三：十四篇。有：帝王篇、皇后篇、世界篇、諸國篇、衆山篇、諸水篇、林木篇、五果篇、百華篇、衆香篇、七寶篇、數量篇、什物篇、顯色篇。所收的詞目主要有：因陀羅、波斯匿、阿育、索訶、閻浮提、印度、補陀落迦、菩提樹等。

卷四：十篇。有：總明三藏篇、十二分教篇、律分五部篇、論開八聚篇、示三學法篇、辨六度法篇、釋十二支篇、明四諦法篇、止觀三義篇、衆善行法篇。所收的詞目主要有：修多羅、毗奈耶、阿毗曇、俱舍、優婆提

舍、阿含、首楞嚴、楞伽、般舟、犍度、瑜伽師地、摩得勒伽、波羅提木叉、三昧、禪那、般若、悉檀、羯磨、布薩、安居等。

卷五：六篇。有：三德秘藏篇、法寶衆名篇、四十二字篇、名句文法篇、增數譬喻篇、半滿書籍篇。所收的詞目主要有：伽陀、舍利、四蛇、五味、六賊、九喻、悉曇章、韋陀、僧佉論、衛世師等。

卷六：四篇。有：唐梵字體篇、煩惱惑業篇、心意識法篇、陰入界法篇。所收的詞目主要有：達梨舍那、末那、阿賴耶、薩迦耶薩等。

卷七：六篇。有：寺塔壇幢篇、犍椎道具篇、沙門服相篇、齋法四食篇、篇聚名報篇、統論二諦篇。所收的詞目主要有：招提、阿蘭若、那爛陀、犍稚、袈裟、安陀會、尼師壇、分衛、波羅夷、僧伽婆尸沙、偷蘭遮、波逸提、波羅提提舍尼等。

全書之末有《翻譯名義續補》。作者解釋說：「初編集時，意尚簡略，或失翻名，或缺解義，後因披閱，再思索之，復述《續補》，後賢詳悉。」所補的主要是十種通號篇、諸佛別名篇、宗翻譯主篇、八部篇、五果篇、百華篇、衆香篇、法寶衆名篇等篇中的近三十條詞目，有：明行足、無量壽、譯師、提和越、摩偷、尸利夜神、勿伽、末利、解脫、智度、方便、刹摩等。

《明北藏》本和《清藏》本的《翻譯名義集》也分爲六十四篇（分作二十卷），其中除《大正藏》本中的《皇后篇》，在它們那裏名爲《后妃篇》以外，其餘六十三篇的篇名均相同，但在編次上與《大正藏》本略有出入。

《翻譯名義集》對詞目的解釋，通常包括：列舉異譯，說明義譯，引證，闡釋諸項內容。就引證而論，既有引書的，也有引言的。在引書方面，雖然也有不少是漢譯的經律論，但數量更多的當推漢地僧人撰作的疏

論、記傳、音義等，如《輔行》、《光明玄》、《觀經疏》、《金剛經疏》、《垂裕記》、《法華疏》、《淨名疏》、《四教儀》、《西域記》、《寄歸傳》、《刊正記》、《止觀》、《俱舍音義》、《音義指歸》等。此外，也引用了一些俗書和道書，如《聲類》、《釋名》、《禮記》、《韓詩外傳》、《風俗通》、《神仙傳》、《抱朴子》等。總計約四百種。

《翻譯名義集》的釋文總的來說，不滿足於某一音譯名詞的義譯的說明，而着眼於詞目義蘊的闡發。因此，釋文十分詳盡，內容極爲豐富。如「佛陀」條說：「《大論》云：秦言知者，知過去、未來、現在、衆生、非衆生數，有常、無常等一切諸法，菩提樹下了了覺知，故名佛陀。《後漢書·郊祀志》云：漢言覺也。覺具二義：一者自覺，悟性真常，了惑虛妄；二者覺他，運無緣慈，度有情界；三者覺行圓滿，窮原極底，行滿果圓故。《華嚴》云：一切諸法性，無生亦無滅，奇哉大導師，自覺能覺他。肇（僧肇）師云：生死長寢，莫能自覺，自覺覺彼者，其唯佛也。《妙樂記》云：此云知者、覺者，對迷名知，對愚說覺。《佛地論》云：具一切智、一切種智，離煩惱障及所知障，於一切法、一切種相能自開覺，亦能開覺一切有情，如睡夢覺，如蓮華開，故名爲佛。」（卷一《十種通號篇》）

由於作者廣徵博引，條解論辨，故不少詞目的釋文有一千多字，有的達二、三千字。最長的是《心意識法篇》中的「阿陀耶」條，將近五千字。這些釋文儼然是一篇篇的專題論文。另外，書中保存了唐代玄奘「五種不翻」的翻譯理論（見卷一《十種通號篇》「婆伽婆」條），此爲他書均不載的獨有的史料。（陳士強）

樂邦文類

〔南宋〕宗　曉

《樂邦文類》，五卷。南宋宗曉編，成於慶元六年（一二〇〇）。通行本有：《大正藏》本等。

宗曉（一一五一——一二一四），字達先，自號石芝。四明（今浙江寧波）人，俗姓王，爲宋代天台宗知禮系僧人，月堂慧詢的弟子。著述甚豐，見存的尚有：《金光明經照解》、《寶雲振祖集》、《三教出興頌注》、《施食通覽》、《法華經顯應錄》、《樂邦遺稿》等；已佚的有：《諸祖贊》、《儒釋孝記》、《明良崇釋志》、《明教編》、《修懺要旨箋注》等。南宋志磐《佛祖統紀》卷十八有傳。

《樂邦文類》是佛教淨土類文獻的總集。書名中的「樂邦」指的是西方極樂世界，是佛教淨土信仰者平日一心稱念（南無）阿彌陀佛名號，以冀死後往生的地方。「文類」意指文獻的類編。全書共分經、咒、論、序跋、文、贊、記碑、傳、雜文、賦銘、偈、頌、詩、詞十四門，收各種文章二百四十七篇（也稱「首」），有些文章的末尾還有宗曉的附語。各卷收錄的情況是：

卷一：三門。一、經。摘錄《法華經》、《悲華經》、《無量壽經》、《首楞嚴經》、《鼓音王經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽經》等經中有關淨土的論述四十六處；二、咒。摘錄《無量壽修觀行供養儀軌》、《烏瑟膩沙最勝總

持經》、《不空羂索神變真言經》、《彌陀不思議神力傳》中有關淨土的咒語十道；三、論。摘錄《無量壽論》、《毗婆沙論》、《大智度論》、《大乘起信論》、《思惟要略法》中關於淨土的論述六處。卷首有專談淨土的十六種經論傳集的介紹；卷末有「阿彌陀佛尊號」。

卷二：三門。一、序跋。凡三十二家（又稱「篇」）。主要有：廬山慧遠《念佛三昧詩序》、天台智顗《觀無量壽佛經疏序》、慈恩窺基《阿彌陀經通贊疏序》、慈雲遵式《往生西方略傳序》、飛山戒珠《淨土往生傳叙》、草堂飛錫《念佛三昧寶王論序》、圓澄義和《華嚴念佛三昧無盡燈序》、大智元照《淨業禮懺儀序》、提刑楊杰《直指淨土決疑集序》、侍郎王古《淨土寶珠集序》、吳興元穎《淨土警策序》、無功叟王闓《淨土自信錄序》、獨醒居士林鎬《明師勝地論跋》、待制陳瓘《寶城易記錄序》、府判方粲《稱贊淨土海衆詩序》等；二、文。凡十三家。主要有：禮部柳子厚（宗元）《東海若》、僧錄贊寧《結社法集文》、慈覺宗賾《蓮華勝會錄文》、證通師友《西資社同誓文》等；三、贊。凡十七首。主要有：翰林李白《金銀泥畫淨土變相贊》、侍郎白居易《綉阿彌陀佛贊》、蘇軾《畫阿彌陀像贊》、楊杰《安樂國贊三十章》等。

卷三：二門。一、記碑。凡十九首（又稱「篇」）。主要有：柳子厚《龍興寺修淨土院記》、樸庵清哲《延慶重修淨土院記》、牧庵法忠《南嶽山彌陀塔記》、法真宋一《澄江淨土道場記》、司封鍾離松《寶積院蓮社畫壁記》等；二、傳。凡十四篇。主要有：《東晉蓮社始祖遠（慧遠）法師傳》、《歷代蓮社繼祖五法師（善導、法照、少康、省常、宗賾）傳》、《後魏壁谷神鸞（曇鸞）法師傳》、《大宋永明智覺（延壽）禪師傳》、《大宋龍舒居士王虛中（王日休）傳》等。

卷四：一門。收雜文三十三首。主要有：智顗《維摩疏示四種佛國》、延壽《萬善同歸集揀示西方》、孤

山智圓《西資揀示偏贊西方》、淨覺仁岳《義學編論席解紛》、圓辯道琛《唯心淨土說》、桐江擇瑛《辨橫豎二出》、遵式《晨朝十念法》、《念佛方法》、山堂彥倫《念佛修心術》、司諫江公望《念佛方便文》、京師比丘善導《臨濟正念訣》等。

卷五：五門。一、賦銘。各一家。有延壽《神棲安養賦》、遵式《日觀銘》；二、偈。凡六家。主要有：蘇軾《畫阿彌陀佛像偈》、遵式《釋華嚴賢贊佛偈》、妙行法怡《姚行婆日輪見佛偈》等；三、頌。凡二十家。主要有：檀庵有嚴《十六觀頌》、元照《勸修淨業頌》、草庵道因《念佛心要頌》、法鏡若愚《頌淨土並辭世》等；四、詩。凡二十二家：主要有：白居易《東林寺臨水坐》、東溪祖可《廬山十八賢》、柯部張景脩《湖州覺海彌陀閣》、西湖居士李濟《淨土詠史》等；五、詞。凡七家。主要有：幻住居士任彪《擬淵明歸去來》、北山可旻《贊淨土漁家傲》、白雲淨圓《望江南》等。

《樂邦文類》爲研究自東晉至宋代淨土宗的歷史、人物、述作、教說、儀式、文學、藝術等，提供了極爲豐實的資料。其中的許多名作，對當世與後世、本國與海外產生過重大影響。如卷四收載的宋代桐江擇瑛的《辨橫豎二出》，以「橫出」比喻修持淨上法門，以「豎出」比喻修持其他法門，被認爲是日本淨土真宗創始人親鸞在《教行信證文類》中提出的「二雙四重」教判的基礎（是日本《大藏經索引・收錄典籍解題》）。同卷收載的宋代遵式的《晨朝十念法》被認爲與唐飛錫的《念佛三昧寶王論》、北宋江公望的《念佛方便文》等齊名，是有代表性的念佛方法（見宗曉在卷四《念佛方便文》之後加的附語）。

宋代淨土信仰深入到社會各個階層，不僅王公名儒競相修持淨業。結社念佛之風盛行天下，而且佛教中的天台宗、華嚴宗、律宗、禪宗等宗派的僧人，在修持本宗的教法的同時，也紛紛兼修淨業。《樂邦文類》所

收錄的衆多的淨土文，在一定程度上反映了這種社會風氣。

《樂邦文類》編成後四年，作者宗曉將自己搜集到的未編入前書的一些資料彙編在一起，纂成《樂邦遺稿》二卷，全書共收文一百二十篇，其中大多數是文章中的片段，也有一些是全文。兩書刊行之後，廣爲流布，成爲研究淨土宗思想史的必讀文獻。（定　慧）

五燈會元

〔南宋〕普　濟

《五燈會元》二十卷。南宋普濟集，成於淳祐十二年（一二五二）。通行本有：《清藏》本、《卍續藏經》、中華書局一九八四年十月版蘇淵雷點校本。

普濟（一一七九——一二五三），字大川，俗姓張，四明奉化（今屬浙江）人。臨濟宗楊岐派僧人。嗣法於經山如琰。著作尚有《大川普濟禪師語錄》一卷。生平事蹟見明代居頂《續傳燈錄》卷三十五等。

《五燈會元》是禪宗五部燈錄的彙編。有關它的由來是這樣的：自北宋初年，至南宋中葉，禪宗各派僧人相繼撰寫了五部燈錄體著作：（一）法眼宗道原於北宋景德元年（一〇〇四）撰的《景德傳燈錄》三十卷。（二）臨濟宗李遵勗於天聖二年（一〇二四）撰的《天聖廣燈錄》三十卷。（三）雲門宗惟白於建中靖國元年（一

一〇一）撰的《建中靖國續燈錄》三十卷。（四）臨濟宗悟明於南宋淳熙十年（一一九三）撰的《聯燈會要》三十卷。（五）雲門宗正受於嘉泰四年（一二〇四）撰的《嘉泰普燈錄》三十卷。以上合稱「五燈」。由於五燈卷帙浩繁，合起來有一百五十卷之多，所刊載的世次、人物和機緣語句層見疊出，重合之處甚多，對禪宗六祖慧能門下南嶽、青原二大系世次的計算，以及編錄的程序也不盡一致。故一般學人罕能通究。爲此，普濟召集了一批僧人，以「五燈」爲素材，刪併整理，編成了這部《五燈會元》。

卷一：七佛，西天祖師（凡二十八祖），東土祖師（凡六祖）。

卷二：四祖大醫禪師（道信）旁出法嗣第一世至第八世，五祖大滿禪師（弘忍）旁出法嗣第一世至第四世，六祖大鑒禪師（慧能）旁出法嗣第一世至第五世，末附「西天東土應化聖賢」（文殊菩薩、千歲寶掌和尚等。

卷三、卷四：六祖大鑒禪師法嗣南嶽懷讓禪師，南嶽讓（懷讓）禪師法嗣第一世至第五世。

卷五、卷六：六祖大鑒禪師法嗣青原行思禪師，青原思（行思）禪師法嗣第一世石頭希遷至第七世（青峰清勉等），末附「宋世玉音」（太宗、徽宗、孝宗）和「未詳法嗣」（寶性大師等）。

卷七、卷八：青原下二世（天皇道吾）至九世（隆壽法騫等）。

卷九：潙仰宗。南嶽下三世（潙山靈祐）至八世（興陽詞鐸等）。

卷十：法眼宗。青原下八世（清涼文益）至十二世（翠岩嗣元等）。

卷十一、卷十二：臨濟宗。南嶽下四世（臨濟義玄）至十五世（冶父道川等）。

卷十三、卷十四：曹洞宗。青原下四世（洞山良價）至十五世（廣福道勤等）。

卷十五、卷十六：雲門宗。青原下六世（雲門文偃）至十六世（光孝深禪師等）。

卷十七、卷十八：臨濟宗黃龍派。南嶽下十一世（黃龍慧南）至十七世（大潙鑒禪師等）。

卷十九、卷二十：臨濟宗楊岐派。南嶽下十一世（楊岐方會）至十七世（德山子涓等）。

《五燈會元》作爲「五燈」所輯錄的禪宗世次源流和主要人物的會萃，內容極爲豐富。大凡南宋嘉泰四年（一二〇四）以前的禪門人物爲啓發學人的禪機，而作的正說、反說、莊說、諧說、橫說、豎說、顯說、密說以及瞬目揚眉、擎拳舉指、豎拂拈槌、掀床作拜、持叉張弓、輥毬舞笏、拽石搬土、打鼓吹毛、吁笑棒唱等等的舉止行爲，大多見錄其中。這中間包括了後世禪宗經常談論的許多公案、話頭。

如：見於卷二的烏窠（道林）吹毛、玄覺一宿、南陽（慧忠）無縫塔，見於卷三的南嶽（懷讓）磨磚、百丈（懷海）豎拂、南泉（普願）斬貓、歸宗（智常）斬蛇、磐山（寶積）肉案、石鞏（慧藏）張弓，見於卷四的趙州（從諗）柏樹子、秘魔（岩和尚）擎叉、祇林木劍、道吾起拜、俱胝一指，見於卷五的丹霞（天然）燒木佛、夾山（善會）揮劍，見於卷六的禾山（無殷）打鼓，見於卷七的龍潭（崇信滅燭）、德山（宣鑒）行棒、雪峰（義存）輥毬，見於卷九的靈祐踢瓶、香嚴（智閑）擊竹、芭蕉（慧清）拄杖、資福（貞邃）剎竿，見於卷十的法眼（文益）香匙，見於卷十五的雲門木馬嘶、洞山（守初）麻三斤，見於卷十七的黃龍（慧南）三關、兜率（從悅）三語，等等。這些都是後代禪宗的學者編集各種禪宗典故的重要來源。如金代嵩山少林寺沙門志明撰《禪苑蒙求瑤林》三卷，以後又有佚名者作《禪苑蒙求拾遺》一卷，均採錄《五燈會元》中的大量故事。

總的來說，《五燈會元》出於《五燈》而勝於「五燈」。因爲它綜括了「五燈」的主要內容，而且在分卷錄次方面作了重大的改進，條理明晰，敘事簡要，甚易讀覽。因此，自問世以來廣泛流傳，影響極大。

有關《五燈會元》的續作有明崇禎十七年（一六四四）支提心沙門淨柱（曹洞宗人）編的《五燈會元續略》四卷，有關《五燈會元》的節鈔有弘治二年（一四八九）嘉禾沙山如巹（臨濟宗人）編的《禪宗正脈》十卷。它們均載於日本《卍續藏經》之中。（濟　明）

佛祖統紀

〔南宋〕志磐

《佛祖統紀》，五十四卷。南宋志磐撰，成於咸淳五年（一二六九）。通行本有：《明南藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

志磐，字大石，四明福泉（今浙江寧波一帶）人。禮東湖月波山慈悲普濟寺住持宗淨出家，爲宋代天台宗廣智（尚賢）系僧人，另著有《宗門尊祖議》（以上據《佛祖統紀》的序言、卷二十四、卷五十）。

《佛祖統紀》是志磐以南宋宗鑒的《釋門正統》和景遷的《宗源錄》（詳見《佛祖統紀通例》，今佚）爲基礎，旁採釋儒道各類典籍，覃思極慮，折衷整比，歷時十二年，五謄其稿，最後又請法照（賜號佛光）等一班有學識的僧人校正，爾後定稿付印的紀傳體佛教史巨著。全書共分本紀、世家、列傳、表、志五大類，每一類下又分若干子目。無論是大類還是子目均有小序冠首，敘述撰意。正文中夾有小註。專傳之末間附「贊」、「論」

(又稱「述曰」)。由於流傳既久，世家、傳和志中有些傳文已經佚落。

一、本紀(卷一至卷八)。下分：(一)釋迦牟尼佛本紀(卷一至卷四)。記釋迦牟尼的生平事蹟及有關事項。分：明本跡、叙聖源、名釋迦、下兜率、託母胎、住胎宮、示降生、出父家、成佛道、轉法輪(分華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃五時)、入涅槃、分舍利、集三藏等十三章。(二)西土二十四祖紀(卷五)。記天台宗西天二十四祖的事蹟，始摩訶迦葉(又稱「大迦葉」)，終師子。(三)東土九祖紀(卷六、卷七)。記天台宗東土初祖至九祖的事蹟。依次爲：龍樹、北齊(慧文)、南嶽(慧思)、智者(智顗)、章安(灌頂)、法華(智威)、天宮(慧威)、左溪(玄朗)、荆溪(湛然)。(四)興道下八祖紀(卷八)。記天台宗東土等十祖至十七祖的事蹟。依次爲：興道(道邃)、至行(廣修)、正定(物外)、妙說(元琇)、高論(清竦)、淨光(義寂)、寶雲(義通)、法智(知禮)。

二、世家(卷九、卷十)。下分：(一)南嶽旁出世家(卷九)。記慧思的旁出法嗣(即旁傳弟子)僧照、大善、慧成、玄光等。(二)智者大師旁出世家(同上)。記智顗的旁出法嗣真觀、法喜、法慎、普明、智晞、柳顧言、毛喜等。(三)章安旁出世家(卷十)。記灌頂的旁出法嗣弘景、吉藏、智拔等。(四)天宮旁出世家(同上)。記慧威的旁出法嗣玄覺。(五)左溪旁出世家(同上)。記玄朗的旁出法嗣神邕、道遵等。(六)荆溪旁出世家(同上)。記湛然的旁出世家普門、元皓、行滿、梁肅、李華。(七)興道旁出世家(同上)。記道邃的旁出法嗣守素。(八)至行旁出世家(同上)。傳文已佚。(九)正定旁出世家(同上)。傳文已佚。(十)妙說旁出世家(同上)。傳文已佚。(一一)高論旁出世家(同上)。記清竦的旁出法嗣悟恩、文備、慶昭、智圓等。(一二)淨光旁出世家(同上)。記義寂的旁出法嗣行靖、顧齋、諦觀等。(一三)寶雲旁出世家(同上)。記義通的旁出法嗣遵式、有基、清曉(傳文已佚)等。

三、傳（卷十一至卷二十二）。下分：（一）諸師列傳（卷十一至二十）。卷十一記義通旁支慈雲（遵式）、興國（有基）、錢塘（清曉）三家的法嗣，有祖韶、悟持、遇成（傳文已佚）等。卷十二至卷二十爲義通嫡支法智（知禮）的法嗣（包括知禮的弟子及其後傳），始「法智第二世」，終「法智第十世」（案：第一世爲法智知禮本人，第二世爲知禮的弟子，第三世爲知禮弟子的弟子，以此類推。卷十二目錄將知禮的弟子廣智尚賢等稱爲「四明法智法師法嗣第一世」，與全書總目、卷十和卷十一中有關以直傳弟子爲「二世」的世次推算原則不合，應更爲「四明法智法師法嗣第二世」，並以此類推）。其中「法智第二世」統收知禮的衆弟子，有廣智尚賢、神照本如、南屏梵臻、三學則全、浮石崇矩、廣慈慧才、廣嚴含瑩、慧因擇交等。「法智第三世」只收廣智、神照、南屏、三學、浮石、廣慈六家的弟子，「法智第四世」至「第十世」只收廣智、神照、南屏三家的後世傳人。由於卷十九、卷二十的正文已佚（僅存目錄），故原載的「法智第九世」和「第十世」的傳文全闕。（二）諸師雜傳（卷二十一）。記「山家」派法系（即知禮法系）中持「山外」派觀點的人物（相對晤恩、慶昭、智圓等「前山外」派，此派又稱「後山外」派），有仁岳、子昉、從義、道因等。（三）未詳承嗣傳（卷二十二）。記習天台之道而不詳師承的人物，有傳翕、僧稠、楚金、飛錫、文舉、元穎、志昭等。

四、表（卷二十三、卷二十四）。下分：（一）歷代傳教表（卷二十三）。以年代爲序，記叙自梁武帝至北宋仁宗之間，天台宗各祖師講經、傳法、著述、交往的簡要行跡。（二）佛祖世系表（卷二十四）。叙列天台宗的師資傳授系統（即「傳法世系」、「法系」、「法統」）。

五、志（卷二十五至卷五十四）。共分九志：

（一）山家教典志（卷二十五）。叙列天台宗人的著述（以「山家」派爲主，兼收「山外」派）。

（二）淨土立教志（卷二十六至卷二十八）。記淨土宗人物。下分：蓮社七祖（慧遠、善導、承遠、法照、少康、延壽、省常），蓮社十八賢，蓮社百二十三人，不入社諸賢，往生高僧，往生高尼，往生雜衆，往生公卿，往生庶，往生女倫，往生惡輩，往生禽魚等十二傳，末附《往生續遺》。

（三）諸宗立教志（卷二十九）。記禪、賢首、慈恩、密、律五宗祖師或重要人物。下分：達磨禪宗（記達磨、慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能六人），賢首宗教（記法順、智儼、法藏、澄觀、宗密、子濬、淨源、義和、李通玄九人），慈恩宗（記戒賢、玄奘、窺基三人，其中戒賢有日無文），瑜伽密教（記金剛智、不空、慧朗、無畏、一行五人），南山律學（記曇無德、曇摩迦羅、法聰、道覆、慧光、道雲、道洪、智首、道宣、允堪、元照十一人，其中道宣以前的八人有日無文）。

（四）三世出興志（卷三十）。記三世（過去、見在、未來）中成、住、空、壞各劫的情況。

（五）世界名體志（卷三十一、卷三十二）。用圖文描繪佛教所說的種種方界。有華藏世界圖、大千世界萬億須彌圖、四洲九山八海圖、忉利天宮圖、大千三界圖、東土震旦地理圖、漢西域諸國圖、西土五印圖（以上三圖爲歷史地圖）、八熱地獄圖等。

（六）法門光顯志（卷三十三）。記佛教的典故和制度。有雕像、舍利塔、轉藏、人士讖、放燈、講經儀、供佛、佛祖忌齋、三長齋、盂蘭盆供、水陸齋、掛旛、放生、戒五辛等四十一則。

（七）法運通塞志（卷三十四至卷四十八）。用編年法記載中國佛教的歷史。始周昭王二十六年，終南宋度宗咸淳元年（一二六五）。其中卷三十四爲周、秦，卷三十五爲兩漢、三國，卷三十六爲晉、宋、齊，卷三十七爲梁、陳，卷三十八爲北魏、北齊、北周，卷三十九前部份爲隋，卷三十九後部份至卷四十二前部份爲唐，卷

四十二後部份爲五代，卷四十三至卷四十八爲宋。今本卷四十八之末還記有咸淳癸酉（一二七三）佛光照法師（即校勘《佛祖統紀》的法照）示寂、宋少帝事蹟、元遼金三代佛教史跡等，均爲後人添益，非原書所載。

（八）名文光教志（卷四十九、卷五十）。收唐梁肅《天台禪林寺碑》、《天台止觀統例》、柳宗元《聖安寺無姓和尚碑》、宋趙抃《法智大師行業碑》、陳瓘《三千有門頌》、晁說之《仁王般若經疏序》、吳克己《與喻貢元書》、智圓《四十二章經疏序》、志磐《宗門尊祖議》等二十四篇。

（九）歷代會要志（卷五十一至卷五十四）。分類彙編佛教故實。收君上奉佛、試經度僧、士夫出家、僧職師號、不拜君父、沙門著書、放生禁殺、祈禱災異、鳳翔佛骨、立壇受戒、建寺造像、西天求法、經目僧數、名山勝蹟、三教談論、僧籍免丁、韓歐排佛等五十六則。

《佛祖統紀》總的特點是博大精深。從史料方面而言，它徵引的佛教經律論和僧傳集記有七十二種，如《法華經》、《華嚴經》、《梵網經》、《普耀經》、《付法藏經》、《十二遊經》、《長阿含經》、《觀佛三昧經》、《四分律》、《大智度論》、《大莊嚴論》、梁唐宋三部《高僧傳》、《西域記》等，天台宗教典二十一種，如《法華文句》、《涅槃玄義》、《法界次第》、《智者別傳》、《二師口義》、《國清百錄》、《振祖集》、《天竺別集》、《草庵遺事》、《九祖略傳》等；大台宗以外的佛教文述二十四種，如《廬山集》、《十八賢傳》、《僧鏡錄》、《淨土往生傳》、《天人感通傳》、《僧史略》、《林間錄》、《僧寶傳》、《景德傳燈錄》、《大慧武庫》、《湘山野錄》、《石門文字禪》、《禪門寶訓》等；儒家著作（包括官私撰的史書）四十二種，如《孔子家語》、《論語》、《孟子》、《史記》、《三國志》、《晉書》、《南北史》、《唐書》、《五代史》、《國朝會要》、《皇朝類苑》、《長慶集》、《西陽雜俎》、《宣室志》、《東坡文集》、《太平廣記》、《夷堅志》、《東都事略》等；道教經典二十種，如《老子》、《列子》、《莊子》、《漢武內傳》、《洞

冥記》、《十洲記》、《雲笈七籤》、《天師家傳》、《神仙傳》、《集仙傳》、《仙苑遺事》、《高士傳》、《真誥》、《林靈素傳》等。

從體例和內容方面而言，它兼採各種文體，縱橫交錯，條貫縷析，綜括了南宋末年以前整個中國佛教發展的源流勢態及各類人物、史事。本紀、世家、傳和表，着重介紹天台宗傳法世譜和人物事蹟，所收的人物要比《釋門正統》多出許多倍，所編的世系也要比它細密得多。足以與禪宗的《景德傳燈錄》（道原撰）、《傳法正宗記》（契嵩撰）等頡頏。其中，《釋迦牟尼佛本紀》從釋迦族的起源，釋迦牟尼的一生，一直說到釋迦牟尼逝世之後，爲紀念他而建造舍利塔，爲使他的教法能長久地傳下去而結集三藏（經、律、論），是一部採用編年體寫成的完整的佛傳。雖然其中不無失當之處，但比梁代僧祐的《釋迦譜》用單純摘錄經律論上紀載的方法編製佛傳有長足的進步。

特別是志一類，有二十卷之多，佔全書篇幅的一半以上，天台、淨土、禪、賢首、慈恩、律、密諸宗並舉，各種佛教史跡盡納，最集中地反映了此書的優點。其中《法運通塞志》用編年的方法記載了中國佛教一千餘年的歷史，性質與禪宗撰作的編年體佛教史《隆興編年通論》（南宋祖琇撰）、《釋氏通紀》（南宋德修撰，見《佛祖統紀通例》，今佚）、《釋氏通鑒》（南宋本覺撰）相同；《名文光教志》類似於佛教文集；《歷代會要志》以類排纂佛教史事，猶如北宋贊寧的《大宋僧史略》。此外，作者還用論、述、贊、註的方式對事情和人物發表評論，或進行詮釋，這對於研究志磐本人的思想以及所議論的對象也是一類有用的史論。所以，從一定意義上來說，《佛祖統紀》是一部體例最爲完備、內容最爲豐贍的百科全書式的佛教通史。

例如，在宋代，知禮是天台宗的「中興教主」，而子濬、淨源則是賢首宗的中興人物，允堪、元照是律宗的

中興人物。有關他們的事蹟，《佛祖統紀》中均有記載，其中寫道：「法師淨源，晉江楊氏（子），受華嚴於五臺承遷（遷師註《金師子章》——原註），學《合論》（指李通玄的《華嚴合論》）於橫海明覃，還南聽長水（指子濬）《楞伽》、《圓覺》、《起信》，時四方宿學推爲義龍。因省親於泉，請主清涼。復遊吳，住報恩觀音。杭守沈文通置賢首院於祥符以延之。復主青鎮密印、寶閣華亭、普照善住。高麗僧統義天，航海問道，申弟子禮。初華嚴一宗疏鈔久矣散墜，因義天持至咨決，逸而復得。左丞蒲宗孟撫杭，愍其苦志，奏以慧因易禪爲教。義天還國，以金書《華嚴》二譯本一百八十卷（晉嚴觀二法師同譯六十卷，唐實叉難陀譯八十卷，唐烏萇進本，澄觀法師譯四十卷——原註）。以遺師，爲主上祝壽。師乃建大閣以奉安之，時稱師爲『中興教主』（以此寺奉金經書故，俗稱高麗寺——原注）。元祐三年十一月示寂。」（卷二十九《賢首宗教》）「律師允堪，錫號智圓。慶元間，上錢唐（塘）西湖菩提寺，撰《會正記》，以釋南山之鈔（指道宣的《四分律刪繁補缺行事鈔》）。厥後，照（元照）律師出，因爭論繞佛左右、衣製短長，遂別撰《資持記》，於是，會正、資持遂分二家。」（同卷《南山律學》）

又如，宋高宗出於經濟上的考慮，曾下令天下僧道交納比一般民賦更高的「免丁錢」（又名「清閑錢」）。有關此項敕令的大致內容及佛教方面的反映，是這樣的：「（紹興）十五年，敕天下僧道始令納免丁錢，自十千至一千三百，凡九等，謂之『清閑錢』，年六十已上及殘疾者所免納。道法師致書於省部曰：大法東播千有餘歲，其間污隆隨時，暫厄終奮，特未有如今日抑沮卑下之甚也。自紹興中年僧道徵免丁錢，大者十千，下至一千三百。國四其民，士農工商也。僧道舊籍仕版，而得與儒分鼎立之勢，非有經國理民之異，以其祖大聖人而垂化爲善故耳。至若天災流行，雨暘不時，命其徒以禱之，則天地應，鬼神順，抑古今耳目所常聞見者

也。夫苟爲國家御災而來福祥，亦宜稍異庸庶之等夷可也。若之，何遽以民賦？賦且數倍。今天下民丁之賦歲止緡錢三百，或土瘠民勞而得類免者。爲僧反不獲齒於齊民，以其不耕不蠶而衣食於世也。夫耕而食，蠶而衣，未必僧道之外，人人耕且蠶也，云云。」（卷四十七《法運通塞志》）

再如，「經日僧數」是研究每個朝代佛教狀況的基本資料，那麼，宋代的僧尼究竟有多少呢？據《佛祖統紀》的記載是：「宋真宗：僧三十九萬七千六百十五人，尼六萬一千二百四十人；仁宗：僧三十八萬五千五百二十人，尼四萬八千七百四十人；神宗：僧二十二萬六百六十人，尼三萬四千三十人，高宗：二十萬人。」（卷五十三《歷代會要志》「經目僧數」條）

類似這樣有價值的佛教史資料，在《佛祖統紀》中比比皆是。

《佛祖統紀》的續作爲《續佛祖統紀》，二卷。題下署：「宋亡名撰。」然而，考此書卷二子實、大祐等傳，多出明「洪武」、「永樂」年號，並敘明太祖崇佛事蹟，因此當爲明人所作。《續佛祖統紀》全是《諸師列傳》，無序跋和其他類目。卷一，記法照、文杲、智覺、永清、子儀、允澤、元凱、性澄、蒙潤、弘濟、本無、允若、善繼，凡十三人。卷二，記必才、普曜、正壽、子實、大佑、慧日、子思、普容、祖禰、弘道、友奎、如玘、自朋、大山、良玉、紹宗，凡十六人。全是天台宗僧人。以此推斷，作者當是明代天台宗人。（陳士強）

正理藏論

〔元〕薩班·貢噶堅贊

《正理藏論》，又名《量理藏論》或《量理寶藏》，一册。元代薩班·貢噶堅贊著，撰時不詳。藏文原本收於德格版《薩班五祖全集》之中。今人羅炤將本書的前八品譯爲漢文，收入《中國邏輯史資料·因明卷》，一九八二年由甘肅人民出版社出版。

薩班·貢噶堅贊（一一八二——一二五一），薩迦派創始人袞喬杰波之孫，薩迦派四祖。蒙古乃馬真后三年（一二四四）曾應成吉思汗之孫闊端邀請赴涼州弘法，爲西藏統一於中國版圖作出了重要的貢獻。他精通大、小五明，獲「班智達」稱號。藏傳因明的中心人物，習慣上概稱爲「瑪、俄、薩」薩即是薩班。他曾從師於俄·羅丹喜饒的再傳弟子促爾·熏奴僧格學習法稱的《量抉擇論》，又曾向印度那爛陀寺的最後一位座主釋迦吉祥賢及其弟子學習《釋量論》，故對於法稱因明可謂資借豐厚，取精用弘。

《正理藏論》爲藏傳因明的代表作之一。在黃教（格魯派）興起以前一直是藏傳因明（又稱「藏傳量論」）的主要經典。它概括了陳那《集量論》和法稱七論的因明思想，特別注重闡發法稱《釋量論》的義理，使藏地因明的研究重點從《量抉擇論》轉向《釋量論》。

全書共分爲十一品(章)，分別叙述了境、心、心了境之理以及量之自性等問題，廣泛地闡發了佛家的知識論和邏輯論，擇要略介如下：

第一品：《觀境品》。

這一品是講認識的對象。下分：

(一)「頌」：總述造此論的目的是：「爲子真實智許說理等，且見若干顚倒分別故，抉擇所破與真實義故，而造此論」。

(二)「性相。境性心所用」，說明境即是認識的對象。

(三)「差別。有三」，這是對境本質的三點分析，認爲「所量相唯一」，只有自相才是唯一實在的認識對象。

第二品：《觀心品》。

這是對認識活動的分析，這裏的「心」即是「心識」、「量識」之義，是指主體的認識活動及其形式，尚不完全等同於認識的主體自身，故薩班仍把它劃歸爲「所知」，而不作爲「能知」。本品是從心的本質，心識的分合，非量的界定這三個方面來加以闡述的。

第三、四、五、六品均是對心和境關係的分析，分別從「總、別」、「立、遣」、「相違」、「相屬」等哲學範疇來把握對象。佛家唯識論以爲作爲認識主體的人和作爲認識客體的自然界都是由識所派生的，故上述這些邏輯範疇亦是心識對認識對象、認識方法的規定，也可以說是「心識爲認識立法」。總和別在因明中就事物而言是指一般與個別的區分，而就概念而言則是一種屬和種的外延關係，面薩班這裏是指二種不同的遮遣

（否定）法。如立「聲常」宗，並以「所聞性」這種同類法（事物）爲因來遮遣，這就是「別」；而如立「聲無常」宗，並以「所作性」等異類法來進行遮遣，這就是「總」。成立和遣他則是指現量與比量的二種不同的緣境方式。所詮和能詮則是指事物及指稱事物的名言概念：「所詮之性相是名所了知，能詮是能了知義之名」。相屬是指概念間的包含和真包含關係，相違則是指概念外延間的反對或矛盾關係。佛家不承認外部世界的實在性，故不認爲客觀事物本身具有上述區別，而只是以名言假立的主觀差別。

第八品至第十一品是進一步從主體的思維、推理等方面來分析認識活動。第八品是《觀性相品》：「性者法之自體，在內不改易者，相等，相貌，現於外可分別者。」（《瑜伽師地論》）故佛家所言之性相亦即是現象和本質的統一。在本品中薩班是把性相所表、事相相對應的。事相是指實例之本身，所表是指稱事物的概念名言，故這裏的性相更接近於邏輯上講的概念的內涵。第九品是對現量的考察，第十品是講爲自比量，第十一品是對爲他比量的分析，據羅炤說：「（上述三品）基本上是復述陳那《集量論》和法稱《釋量論》的有關論述」（見《中國邏輯史資料・因明卷》，甘肅人民出版社一九八二年版）。

薩班的弟子烏由巴正理獅子曾爲《正理藏論》作注。薩班的四傳弟子仁達瓦（童慧）曾爲宗喀巴師弟之師，故《正理藏論》對宗喀巴師徒亦有很大的影響。其中克主杰・格魯貝桑（班禪一世）所著的《因明七論除晴莊嚴疏》許多觀點都與《正理藏論》相近。賈曹杰的《正理藏論釋善說心要》則是黃教（格魯派）對薩迦派量論進行系統性述評的專著。在藏地學者中還有江陽洛德爾旺波所著的《量理藏論箋注七論明燈鈔》等研究性著作。《正理藏論》是現存的第一部有影響的藏人量論自著，在藏傳因明的發展中起過一種承先啓後的重要作用。（姚南強）

至元法寶勘同總錄

〔元〕慶吉祥等

《至元法寶勘同總錄》，簡稱《至元錄》，十卷。元慶吉祥等編。成於至元二十二年（一二八五）至二十四年（一二八七）。通行本有：《明南藏》本、《明北藏本》、《清藏》本、《頻伽藏》本、日本編《法寶總目錄》本等。

《至元法寶勘同總錄》是一部綜括唐代《開元釋教錄》、《續開元釋教錄》、宋代《大中祥符法寶錄》、《景祐新修法寶錄》、元代《弘法入藏錄》五錄的入藏經（簡稱「藏經」），拾遺增補，並在梵文佛典的漢譯本之下，標註藏文譯本（「蕃本」）的有無異同，而編成的藏經對勘目錄。全書所收，「自後漢孝明皇帝永平十年戊辰（應爲「丁卯」），至大元聖世至元二十二年乙酉，凡一千二百一十九年。中間譯經朝代歷二十二代，傳譯之人一百九十四人，所出經律論三藏一千四百四十部五千五百八十六卷。」（卷一）

這裏說的所收大小乘經律論總數「一千四百四十部五千五百八十六卷」，與實際見錄的略有誤差。因爲根據《法寶總目錄》（第一冊）的編集者在每部經典的上方編的阿拉伯數字序號，從大乘經的第一部《大般若波羅蜜多經》六百卷，至小乘論的最後一部《入對法論集勝義疏》三卷，一共只有一千四百三十部，要比作者說的少十部。而且在大小乘經律論之外，《至元錄》還收載了「梵本翻譯集傳」九十五部（卷九誤排爲「九十三

部」）和「東土聖賢集傳》一百一十九部，故實際見錄的是一千六百四十四部，千字文帙號從「天」字排到「植」字。

《至元法寶勘同總錄》卷一的前部份有作者撰的序言（無標題）和對全書綱目的介紹。序言說，元世祖「念藏典流通之久，蕃漢傳譯之殊，特降綸言，溥令對辯」，「復詔講師科題總目，號列羣函，標次藏乘，互明時代，文詠五錄（指《開元釋教錄》等五錄），譯綜多家，作永久之繩規，爲方今之龜鑒」，於是有《至元錄》之作。對全書綱目的介紹分爲四節，由於它相當於序言中說的「科題總目」，故又可稱爲「四科」。它們是：「初總標年代，括人法之宏綱」；「二別約歲時，分記錄之殊異」；「三略明乘藏，顯古錄之梯航」；「四廣列名題，彰今目之倫序」。其中第一、四科是介紹本書所收佛典的起止年代、譯人總數、譯籍總數以及大小乘經律論單項所收的部卷的，第二、三科是介紹《開元釋教錄》（略稱《開元錄》）、《續開元釋教錄》（略稱《續開元錄》）、《大中祥符法寶錄》（略稱《祥符錄》）、《景祐新修法寶錄》（略稱《景祐錄》）、《弘法人藏錄》和拾遺編入（後兩件合叙）的情況的。

從卷一的後部份起，至卷十畢，均爲見錄經典的細目，亦即正錄。正錄的結構是：

一、契經藏（即「經藏」，卷一後部份至卷八前部份）。下分菩薩契經藏（即「大乘經藏」，卷一後部份至卷六前部份）和聲聞契經藏（即「小乘經藏」，卷六後部份至卷八前部份）二項。其中菩薩契經藏又分爲二門：（一）顯教大乘經，按般若部、寶積部、大集部、華嚴部、涅槃部、五大部外諸重譯經和大乘單譯經七目分類編列。（二）密教大乘經，按大乘祕密陀羅尼經和大乘儀軌念誦二目分類編列。

二、調伏藏（即「律藏」，卷八的中間部份）。下分菩薩調伏藏（即「大乘律藏」）和聲聞調伏藏（即「小乘律

藏」）二項。

三、對法藏（即「論藏」，卷八後部份至卷九前部份）。下分菩薩對法藏（即「大乘論藏」）和聲聞對法藏（即「小乘論藏」）二項。其中菩薩對法藏又分大乘釋經論和大乘集義論二門。

四、有譯有本聖賢傳記（卷九後部份至卷十終）。下分梵本翻譯集傳和東土聖賢集傳二項。

《全元法寶勘同總錄》的上述分類與《開元錄》相比，有兩點不同：

第一，《開元錄》是先分「乘」，後分「藏」，類次是：大乘的經律論、小乘的經律論和聖賢集傳；而本書是先分「藏」，後分「乘」，類次是大小乘經、大小乘律、大小乘論和聖賢集傳。

第二，《開元錄》中沒有密教經典的專項，所有密教經典都是與大乘顯教經典編在一起的；而本書根據大乘經藏的實際構成，第一次將大乘經區別爲「顯教大乘經」和「密教大乘經」二門，又將密教大乘經分爲「祕密陀羅尼經」和「儀軌念誦」二目，將原先編在《開元錄》的《五大部外諸重譯經》和《大乘經單譯》中的密教經典抽出來，編入其中，並續以新譯，從而形成了佛經目錄中的密典系統。

由於先分「藏」，後分「乘」，在本書以前已有先例，如隋代法經等編的《衆經目錄》就是這樣做的，而且這種分法並不比《開元錄》高明，因此，本書的真正的特色全在於成立《密教大乘經》一錄，除此以外的單項錄目，基本上都是依循《開元錄》設置的，沒有什麼變化。

本書對每一類經典內部各書的載錄（密教經典除外），是按見載的經錄分段進行的，依次是：《開元錄》、《續開元錄》、《祥符錄》、《景祐錄》、《弘法人藏錄》和「拾遺編入」。如果哪一家經錄沒有著錄這一類經典，就略去不敘。如卷一《顯教大乘經》中的寶積部，共收經典八十四部一百七十七卷。其中從《大寶積經》

一百二十卷(唐菩提流支譯)至《毗耶婆問經》二卷(北魏般若流支譯)的前八十二部爲《開元錄》所載，第八十二部《大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經》三卷(唐不空譯)爲《續開元錄》所載，第八十四部《大迦葉問大寶積正法經》五卷(宋施護譯)爲《祥符錄》所載。

這中間，屬於《至元法寶勘同總錄》新收的經典，分別被編在「拾遺編入」和《弘法人藏錄》兩項之中。卷文中標明爲「拾遺編入」(或「今編入錄」、「新編入錄」)的顯教大乘經有《佛說大乘菩薩藏正法經》四卷(宋惟淨等譯)、《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》五卷(宋西域三藏法護等譯)、《大乘智印經》五卷(宋金總持等譯)、《父子合集經》二十卷(宋日稱等譯)、《清淨毗奈耶最上大乘經》三卷(宋西夏三藏智吉祥等譯)、《大乘隨轉宣說諸法經》三卷(宋紹德等譯)等；密教大乘經有《如意摩尼陀羅尼經》一卷(宋施護譯)、《唐梵相對孔雀經》三卷(唐不空譯)、《七俱胝佛母準提大明陀羅尼經》一卷(中天竺三藏多羅句鉢多譯，以上卷四)、《大摧碎陀羅尼經》一卷(宋中天竺三藏慈賢譯，以上卷六)等；小乘律有唐義淨譯的《根本說一切有部毗奈耶藥事》二十卷、《破僧事》二十卷、《出家事》五卷、《安居事》一卷、《隨意事》一卷(以上卷八)等；大乘論有《大乘集菩薩學論》二十五卷(宋日稱等譯)、《菩薩本生鬘論》十六卷(宋紹德等譯)等；小乘論有《施設論》七卷(宋法護譯，以上卷九)等；梵本翻譯集傳有宋日稱等譯的《福蓋正行所集經》十二卷、《尼乾子問無我義經》一卷、《事師法五十頌》一卷(以上卷十)等。

標明爲「《弘法人藏錄》所紀」的《東土聖賢集傳》中始《一切經音義》一百卷(慧琳撰)，終《演玄集》六卷(北庭翰林學士安藏述)的七十八部著作。就數量而論，最多的是天台宗著作，光智顗一人就有《妙法蓮華經玄義》、《妙法蓮華經文句》、《摩訶止觀》、《金光明經文句》、《金光明經玄義》、《觀音經玄義》、《觀無量壽佛經

疏》、《四教義》、《四念處》、《觀心論》等十七部，還有灌頂、湛然、遵式撰的十一部著作；其次是慈恩宗著作，有窺基撰的《成唯識論述記》、《因明正理論過類疏》、《大乘瑜伽劫章頌》、《法苑義林西翫記》、《異部宗輪論疏》等十四部，義忠、清素、崇遇也各有一部；再次是華嚴宗著作，有靈辯的《大方廣佛華嚴經疏》、《疏科》、《隨疏演義鈔》、宗密的《圓覺道場修證儀》等；爾後是禪宗著作，有李遵勗的《天聖廣燈錄》、智炬的《寶林傳》、道原的《景德傳燈錄》等。此外，還有淨土宗延壽的《萬善同歸集》、非濁的《新編隨願往生集》、密宗行琳的《釋教最上乘祕密陀羅尼集》，以及音義、經錄、纂集和其他零散的章疏論著。

從表面上看，「拾遺編人」一項收載的是譯本，《弘法人藏錄》一項收載的是著撰，兩者並不相干。但究其源流，「拾遺編人」中的譯本即使不是全部，也有大半是從《弘法人藏錄》中摘出來的，只是作者沒有加以說明罷了。因爲《弘法人藏錄》相傳是元代燕京弘法寺根據本寺收藏的金代解州天寧寺大藏經的舊版，補刻而成的大藏經目錄。金代解州天寧寺大藏經，略稱《金藏》，由於它的傳本是近代在山西趙城縣廣勝寺發現的，故又稱《趙城藏》。在《趙城藏》收錄的經典中，就有見於《至元法寶勘同總錄》「拾遺編人」之中的《大乘智印經》等。本書卷一說：「《弘法人藏錄》及拾遺編人，經律論七十五部一百五十六卷。大乘經五十七部一百二十一卷（七帙——原註，下同），大乘經六部六十一卷（七帙），小乘經一部一十二卷（一帙），大乘律九部五十二卷（五帙），小乘論二部一十卷（一帙）。」這裏沒有將《弘法人藏錄》與「拾遺編人」收錄的經典分別計算，也許正是基於上述的原因。由於在「經律論七十五部一百五十六卷」之外，本書還在《東土聖賢集傳》中以「《弘法人藏錄》所紀」的名義記載了七十八部著作，因此，統而計之，本書較宋代的《景祐錄》新收的經典應當是一百五十三部。

由於《至元法寶勘同總錄》是漢藏佛典的對勘目錄，因此，它在叙錄上的特異之處是在梵文佛典的漢譯本之下，標註「蕃本」，即藏譯本的有無異同，有時還用漢字標註梵音。如：

「《帝釋嚴成就儀軌經》一卷（或無「經」字。——原註）宋北天竺三藏施護譯。

《一切祕密大教王儀軌》二卷（新編入錄。——原註）宋北印土三藏施護譯。

右二經，蕃本闕。梵云：兮　拔唎囉　單特羅。

《大悲空智金剛大教王儀軌》五卷（新編入錄，二十品——原註）。宋天竺三藏法護譯。

此經與蕃本同（比西蕃少合字一品。——原註）上三經八卷同帙，『容』字號。」（卷六）

對於一些藏譯本有疑問的經本，作者便以「蕃疑，折辨人藏」或「蕃少有疑，折辨入藏」的字樣註出，以提醒覽者注意。如姚秦鳩摩羅什譯的《仁王護國般若經》二卷（見卷二）、劉宋曇摩蜜多譯的《觀虛空藏菩薩經》一卷（見卷二）、北齊那連提耶舍譯的《施燈功德經》一卷（見卷二）、唐懷迪譯的《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷（見卷五）、唐不空譯的《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》一卷（見卷六）、劉宋沮渠京聲譯的《治禪病祕要經》一卷（見卷七）、東晉竺曇無蘭譯的《五苦章句經》一卷（同上）、吳支謙譯的《猘狗經》一卷（同上）、宋法天譯的《十二緣生祥瑞經》二卷（見卷八）等。這不僅對於重新審核這些經典的藏譯本的真僞有提示作用，而且對於人們思考它們的漢譯本是否可靠也有啓發。

（陳士強）

辯偽錄

〔元〕祥邁

《辯偽錄》，全稱《至元辯偽錄》，「辯」或作「辨」，五卷。元祥邁奉敕撰，成於至元二十八年（一二九一）。通行本有：《明南藏》本、《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

《辯偽錄》爲元代佛道鬥爭史實的敘錄。所載，既有實錄（紀事），也有專論和有關的歷史資料。卷一和卷二以收載破斥元代道士令狐璋、史志經編寫的《老子八十一化圖》的專論爲主，兼及其他文獻。專論沒有總標題，論首有祥邁寫的一段小序，正文分爲十四節。用引一段道士所說的「八十一化」中的第幾化的原文，加一段「辯曰」的辯駁文字寫成。兩卷的情況是：

卷一：天尊偽第一，創立劫運年號偽第二，開分三界偽第三，隨代爲帝王師偽第四，老子出《靈寶》、《三洞》偽第五，遊化九天偽第六。

卷二：偷佛經教偽第七，老君結氣成字偽第八，周文王時爲柱下史偽第九，前後老君降生不同偽第十，三番作佛偽第十一，冒名僭聖偽第十二，合氣爲道偽第十三，偷佛神化偽第十四。論末有「論曰」，是作者帶有總結性的評論。其中有引元世祖論三教的一段話：「今上皇帝嘗有言曰：世人將孔老與佛稱爲三聖，斯

言妄矣。孔老之教，治世少用，不達性命，唯說現世，止可稱爲賢人。佛之垂範，窮盡死生善惡之本，深達幽明性命之道，千變萬化，神聖無方，此真大聖人也。自今已後三教圖像，不得與佛齊列。」

此論之後是：後記，奉旨禁斷的三十九部「道藏僞經」目錄，其中有晉王浮的《化胡經》、宋謝守灝的《太山實錄》、唐吳筠的《明真辯僞錄》、《十小論》、《輔正除邪論》、杜光庭的《辟邪歸正議》、梁曠的《齕邪論》、林靈素的《謗道釋經》，以及《歷代帝王崇道記》、《青陽宮記》、《道佛先後記》、《混元皇帝實錄》等，元世祖至元十八年（一二八一）十月令燒毀除《道德經》外所有「道藏僞經」及印板的聖旨；元憲宗戊午歲（一二五八）七月令退還被道教侵佔的佛教寺院、田地、產業，並焚毀《化胡經》的聖旨。

卷三、卷四：主要記述元代佛道鬥爭的由來、經過和結局，屬於實錄性質。

卷五：收載至元二十一年（一二八四）翰林院唐方、王磐等撰的《聖旨焚毀諸路僞道藏經之碑》，碑文總括元代佛道鬥爭的情況，與卷三、卷四所敘大致相同，但文字要簡約得多，至元十七年（一二八〇）判決將指使人放火燒糧的道教提點甘志泉斬首，餘犯或割耳朵鼻子，或流放邊遠的宮碑，至元十八年（一二八一）大都報恩禪寺林泉倫吉祥長老爲奉敕下火焚燒道藏所撰的文辭，祥邁撰的《如意答石介怪記》，文中對宋儒石介（字守道）批判佛教所說的「釋氏髡髮左衽，不士不農，爲夷者半」，「滅君臣之道，絕父子之親，棄道德，悖禮樂，裂五常，移四民，毀中國之衣冠，去祖宗之祀祭」的一席話，進行了反擊；祥邁撰的《聖旨特建釋迦舍利靈通之塔碑文》。

在中國佛教護法類著述中，《辯僞錄》輯存的史料之多僅次於唐法琳的《辯正論》。特別是《辯僞錄》較爲詳細地敘說了元太祖成吉思汗時，道教中全真教的興起；元憲宗蒙哥時，全真教對佛教寺廟與其他產業的

侵佔，以及佛教的反措施，元世祖忽必烈時，焚毀道藏的始末。從而成爲研究元代佛道鬥爭歷史的重要資料。

先是金朝正隆（一一五六——一一六一）年間，三輔王世雄（即王重陽）悟道出家，兼修禪僧所說的「達性」和儒士所說的「知命」，行丐傳道，創立了全真教。弟子丘處機（字通密，號長春子）應詔，從萊州（今山東掖縣）出發，行程萬餘里，到達元太祖在西域的行宮，大受器重。以後東歸，被元太祖賜以牌符，掌管天下道教。「（有旨）獨免丘公門下科役，不及僧人及餘道衆。古無體例之事，恣欲施行。……回到宣、德等州，屈僧人迎拜。後至燕城（燕京），左右鼓奬，特力侵佔，使道徒王伯平驟從數十，縣牌出人，馳欲諸州，通管僧尼。」（卷三，以下同卷）其勢之威赫，無人能及。西京的夫子觀首先被改爲道教的文成觀，以後各地道士紛紛效法，佔居佛寺，改立道院，蕩毀佛像，改塑天尊。雖說成吉思汗以前曾頒佈過詔令，保護佛教，說：「（軍旅）所在形儀，無得損壞，隨處寺宇所有田地，水澆上地、水磑、水磨、寺用什物，凡是佛底並令歸還，莫得侵佔。大小科役、鋪馬祇應，並休出者。出家僧人是佛弟子，與俺皇家子子孫孫念經告天，助修福者。凡是僧人去住自在，休遮當者。有歹人每倚著氣力搔擾佛寺，奏將名姓來者。」但由於其時已傾向於道教，所以對全真道士所爲並未干預。

及至元憲宗元年（一二五一），丘處機弟子李志常掌管道教事（釋教事由僧海雲掌管，次年改爲西域僧那摩大師），京城及州縣，道士佔奪寺舍，侵植田園，磨毀碑幢，打毀佛像等事愈發嚴重。據作者祥邁所說，「打拆奪佔、碎幢磨碑難可勝言，略知名者五百餘處，皆李志常之所主行。」道士令狐章、史志經又編撰了《老子八十一化圖》，謂釋迦爲老君弟子所變生。鏤板後，由李志常遍散朝廷近臣。乙卯年（憲宗五年，即公元一

二五五年）八月，少林僧福裕等爲之上訴朝廷。九月下旨，「先生（元代對道士的稱呼）住著寺院地面三十七處，並令分付釋門。」並令修復被道士打毁的佛菩薩像，燒毁《老子八十一化圖》等刻本。丙辰年（一二五六）九月憲宗又對僧人發表談話，認爲道教與儒教，「皆難與佛齊」：「帝時舉手而喻之曰：譬如五指皆從掌出，佛門如掌，餘皆如指。不觀其本，各自誇衒，皆是羣盲摸象之説也。」

丁巳年（一二五七）秋，憲宗又根據少林僧的要求，下令歸還被道士侵佔的四百八十二處寺院中的二百三十七處，焚毁被稱爲「僞經」的道書四十五部。次年又下詔催問此事。

元世祖繼位後，奉拔八斯巴（即八思巴）爲國師，令他掌管天下釋教事，在佛道衝突中，明顯地站在佛教一邊。至元十八年（一二八一）九月，世祖召集道教各派首領如正一天師張宗演、全真掌權祁志誠、大道掌教李德和、杜福春等詣長春宫，考證道經真僞。並以道教自謂能「入水不溺，入火不焚，刀劍不傷」爲理由，令張宗演等四人佩符入火，自試其術。張等畏懼不敢，只得承認除《道德經》以外的所有道書均爲僞書。十月，世祖發佈聖旨，下令全面焚毁「道藏僞經」。聖旨説：「今後先生每依著老子《道德經》裏行者，如有愛佛經底，做和尚去者。若不爲僧道，娶妻爲民者。除《道德經》外，説謊做來底道藏經文並印板，盡行燒毁了者。」（卷二）但這道聖旨規定，「民間諸子醫藥等文書自有板本，不在禁限。」

至此，道教的勢力一落千丈。據張伯淳序所説：「自至元二十二年春，至二十四年春，凡三載，恢復佛寺二十餘所，如四聖觀者，昔孤山寺也。道士胡提點等捨邪歸正，罷道爲僧者，奚啻七八百人。」

《辯僞錄》的不足之處是：卷二將元憲宗戊午年，誤爲元世祖的「至元戊午年」，卷三、卷四往往没有將同一年發生的事放在一起叙述，或以編年的方式排列，而是這裏説一點，那裏説一點，一些憲宗朝的事在叙

說該朝史事時不說，而放到世祖朝作爲追叙。所以，若非參照張伯淳的序言，卷二所載的元世祖至元十八年和元憲宗戊午年的兩道聖旨，以及卷五的《聖旨焚毀諸路僞道藏經之碑》，要理出一個編年系列和一事之本末，頗爲困難。（陳士強）

佛教史大寶藏論

〔元〕布　頓

《佛教史大寶藏論》，又名《善逝教法史》，通稱《布頓佛教史》，一册。元布頓（又譯「布敦」）撰，成於至治二年（一三二二年）。通行本有：民族出版社一九八六年版郭和卿譯本。

布頓（一二九〇——一三六四），全名「布頓·仁欽朱」，又譯「布頓·寶成」，元人譯爲「卜思端」。早年師從超浦噶舉（又譯「綽浦噶舉」）派僧人仁欽僧格學習教法，對噶當、噶舉、薩迦等派的學説均有研究，學識淵博，通貫顯密。後被迎入日喀則東南的霞魯寺，「廣興四本續灌頂密經講解和要門教授等的講聽之風，經歷了很長時間。曾建以《時輪》及《金剛界》爲主的瑜伽部曼陀羅儀軌約七十種。其門人有貢松巴·却季白（法祥）、穹勒巴、札澤巴等。宗喀巴大師曾依止上三人聽受《時輪》、《勝樂》、《瑜伽續部》諸法。」（見清土觀《土觀宗派源流》）布頓是藏文大藏經「丹珠爾」（又稱「俎部」、「續藏」，與作爲「佛部」、「正藏」的「甘珠爾」共爲藏文

大藏經中的兩大部）目錄的編纂者，後世流傳的「丹珠爾」基本上是依據他所編定的次序刊刻的。有全集二十六函計二百多種述作行世（據德格版藏文大藏經）。事見《土觀宗派源流》第二章第二節中的「幾類零散流派的源流」部份等。

《佛教史大寶藏倫》是一部集史、論、目錄爲一書，對印度和西藏地區佛教的源流、教法及典籍作祥細記叙的藏傳佛教史名著。原書分爲四卷，漢譯本譯爲「四總綱」（一總綱並非等於一卷，下詳）。書首和書末均有布頓撰寫的贊頌。

第一卷：即「第一總綱：明聞、說正法的功德」、「第二總綱：明所聞、說之法」和「第三總綱：如何聞、說及修學法」，論述聽聞、宣講和修持佛法的功德與要求。第一總綱，下分「總述聞、說正法的功德」和「分說聞、說大乘正法的功德」兩節，論聽受和講說佛法（即「正法」、「法」）的功德；第二總綱，下分「法字聲行境的區別」、「法的字義」、「法的性能」、「詳細辨析」四節，論「法」的含義、性能（「證法的性能」和「教法的性能」），特別是它的載體——經律論（「三藏」）。對「十二分教」與「三藏」的關係，「五明」（因明、聲明、醫方明、工巧明和內明）的性質、內容和要典，「三時教」（四諦法輪、無相法輪、勝義定相法輪）中產生的依顯揚「行」區別的六種釋論等，進行了詳細的辨析；第三總綱，下分「所說法的差別」、「阿闍黎說法的差別」、「弟子聞法的差別」、「師徒修學法文的傳授」四節，論阿闍黎（即「導師」）如何說法，弟子如何聞法，以及在聽聞之後如何思維理解並依此修行。

第二卷：即「第四總綱：所修之法如何而來的情況」所分二節中的第一節「總說世間中佛法如何而來的情況」，記叙印度佛教的歷史。下分三小節：一、「總說在何劫中有佛出現於世的情況」。說劫（佛教的時

間概念，比千百萬年還長）分「光明劫」與「黑暗劫」兩種，光明劫中有佛出世，黑暗劫中無佛出世；二、「分說在賢劫中有佛出世的情況。」說在光明劫的賢劫中，有千佛出世；三、「特別是在此娑婆世界中釋迦牟尼王佛出現於世的情況」。記述釋迦牟尼一生的經歷，佛涅槃後住持教法的著名人物，以及關於佛法將滅的預言。

第三卷：即第四總綱第二節「分說西藏佛教如何而來的情況」所分三小節中的前二小節，記叙西藏佛教的歷史。一、「前弘時期西藏佛教的情況」。說藏王脫脫日涅贊六十歲時，從空中落下一寶篋，裏面有《大乘莊嚴寶王經》、《百拜懺悔經》和金塔一座，此爲佛教入藏之始。松贊干布執政時，派圖彌桑補扎到印度學習文字，參照迦濕彌羅一帶的字體，創制藏文，並娶信佛的尼泊爾泊姆赤準公主和漢地文成公主爲妃，爾後才開始翻譯佛經，興建佛寺（大昭寺、小昭寺等）。赤松德贊延請印度菩提薩埵（當指「寂護」，又譯「靜命」）、蓮花生、蓮花戒等入藏傳教，佛法大行。朗達瑪滅佛之後，藏地全無佛法達七十年之久（一說「一百零八年」）；二、「后弘時期西藏佛教的情況」（末附「來藏弘法的班智達大師九十三人和譯師一百九十二人的名稱」）。說從前藏和後藏來到垛默（今甘肅西南部）的魯麥・楚稱協饒等十人從貢巴饒色受戒學法，回藏後分別弘傳，西藏佛教由此再度復興，以寺廟爲中心，出現了許多宗派。

第四卷：即第四總綱第二節「分說西藏佛教如何而來的情況」中的第三小節「西藏所譯出的佛經和論典目錄」，叙列西藏譯出的顯教和密宗的經典（各分「經」和「論」二項）。

一、顯教方面。（一）佛經分類：a. 初轉「四諦法輪」類經典，收《律本事》等四部律典和《聖正法念處經》等百部小乘經。b. 中轉「無相法輪」類經典，收般若經類經典。c. 末轉「抉擇勝義法輪」類經典，收華嚴經類、

大寶積經類、大乘諸經類、迴向發願吉祥頌贊經典。二、論典分類：a.「(釋)佛經個別密意的論典」，下分初轉、中轉、末轉法輪的經釋三類。其中中轉法輪的經釋，除收般若經釋以外，還收「現觀壯嚴」、「中觀」、「入菩薩行」方面的論著；末轉法輪的經釋，除收本經疏釋以外，還收「瑜伽行唯識宗」、「發菩提心，入菩提修學次第」、「雜撰」、「書翰」、「修習次第及禪定」、「佛本生」、「因緣雜記」、「贊頌」、「阿闍黎龍樹所著十九鐘贊頌」、「其他阿闍黎所著贊頌」、「願文、吉祥頌」等類的論著。b.「(釋)佛經總密意的論典」，收阿闍黎方象(即「陳那」)、卻季札巴(法稱)和其他阿闍黎所著的論著；聲明類和阿闍黎真札峨彌(月官)等所著的論著；詩歌和詩律類的論著。c.「零散類的論著」，收醫方明、工巧明、星算占卜及和香、相人、水銀煉制、變金等類的論著。

一、密宗方面。(一)密宗經典：a.「事續部」經典(密宗經典稱爲「續」，音譯「怛特羅」)，收「妙吉祥續」、「觀世音續」、「金剛手續」、「注釋續」、「不動金剛續」、「明母續」中的「救度母續」、「頂髻續」、「一切續部」、各種小咒等各類密經，如《妙吉祥根本續》、《金剛地下續二十五品》、《大金剛妙高山樓閣陀羅尼》、《不動金剛大密經》等。b.「行續部」經典，收「毗盧遮那現證菩提根本續及後續」等。c.「瑜伽續部」經典，收《妙吉祥根本略續及後續》等。d.「大瑜伽續部「經典，收「大瑜伽方便續部」、「大瑜伽智慧續部」、「方便智慧無二續」等各類密經，如《密集根本續》、《歡喜金剛》、《大手印明點》等。(二)密宗論典：a.各種密經的釋論，收《事緣部靜慮後續釋》、《馬頭金剛修法》、《普明曼荼羅儀軌》等。b.共通密經的釋論，收《百種成就法》、《八密咒根本釋論》、《曼遮儀軌》等。

《佛教史大寶藏論》的主要特點是：對自佛教產生以來，迄作者撰寫此書爲止的千百年佛教史，特別是印度大乘佛教史和西藏地區佛教史，作了精湛扼要的記述，提供了一大批有關佛教史上的重要人物、事件、

流派、學說和典籍方面的珍貴史料。敘事之細密，議論之透闢，考訂之明審，語言之通暢，在藏傳佛教史籍中是首屈一指的。

例如，在第二卷中，作者介紹了一批對大乘佛教的創立和發展作出了重大貢獻的代表人物，這中間不僅有人們熟悉的龍樹、提婆、無著、世親，還有不大熟悉的龍菩提（藏語「魯衣鋒秋」，龍樹的弟子）、月居士（即「月官」，安慧的弟子）、月稱（蓮花覺的弟子）、佛護（龍友的弟子）、安慧（世親的弟子，下二人同）、陳那、理解脫軍、德光、自在軍（陳那的弟子）、法稱（自在軍的弟子）、帝釋慧（又譯「天主慧」，法稱的弟子）、釋迦慧（帝釋慧的弟子）、獅子賢（光賢的弟子）、法友、佛智（法友的弟子）、寂天（勝天的弟子）等。如關於月稱的事蹟及其從屬的學派，書中作了這樣的介紹：「阿闍黎月稱生於南方薩瑪那地方。這位大德對顯密教義徹底精研，並依龍樹師徒論著而成爲大善巧者。……著有《五蘊品類論釋》、《四百論釋》、《入中觀根本釋》，特別是他著的《中觀根本明句釋》，爲衆稱讚，如日月光輝，最負盛名！和他著的《密集注釋明燈》，被譽爲最有名的『二明』論著。」

再如，《佛教史大寶藏論》第四卷所敘列的藏文佛典的分類目錄，是以《頗章朱塘敦嘎目錄》、《桑野（又譯「耶」）青樸目錄》、《澎塘嘎麥目錄》、《納（又譯「奈」）塘丹珠爾譯本目錄》、魯麥等著《顯密經典分類和並列目錄》以及其他譯著目錄爲根據，廣搜印度、喀什米爾、金洲、楞伽洲、鄔仗那、薩霍爾、尼泊爾、黎域、漢地、西藏等地的佛教譯述編成的（見第四卷之末作者的自述），在藏文佛經目錄學上具有極爲重要的意義。

在這份目錄中，作者不僅把數千種藏文佛典區分得井井有條，而且敘列了它們的卷數、著譯者、存佚，並對有關的問題作了考證。如藏文佛典中有《解深密經廣釋》四十卷，這在布頓撰錄時已闕作者。有人根據

絳秋珠楚的《正量教言》，認爲它是無著的著作，而作者認爲，這部書的作者「藉用了西藏論著的口吻，引據了《集論》和《量決定論》等論著中的教語。由此可知，他是西藏的一位善巧人士著的。可能是魯伊絳稱（龍幢）所著」。對於相傳是彌旺波扎巴著、多杰嘉補譯的《依時輪密意解說真實名稱經義》和柯夏著、多杰嘉補譯的《密咒義心要略論》，作者指出，它們「有可疑之點」。

《佛教史大寶藏論》自問世以來，深受佛教學者的推崇，在以後出現的藏傳佛教史撰作中，鮮有不用它的。近代，它還被譯成多種外文，流布海外。（張生泉）

敕修百丈清規

〔元〕德　輝

《敕修百丈清規》，略稱《百丈清規》、《清規》，八卷。元德輝編，成於元統三年（一三三五）。通行本有：《明北藏》本、《清藏》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本等。

德輝，東陽（今浙江東陽縣）人。禪宗臨濟宗楊岐派僧人。元文宗天曆二年（一三二九），嗣住江西道龍興路百丈山（今江西奉新縣內）大智壽聖禪寺，次年在寺內建天下師表閣，以紀念百丈懷海。事見黃溍《百丈山大智壽聖禪師天下師表閣記》等。

《敕修百丈清規》是自中唐百丈山懷海禪師創制《禪門規式》(又名《叢林清規》,通常稱之爲《百丈清規》)以來,迄元順帝時爲止,各種叢林清規的集大成者。由於懷海編的《百丈清規》的原本早佚,故本書實際上是根據當時叢林中流傳較廣的北宋宗賾的《禪苑清規》(又名《崇寧清規》)十卷、南宋惟勉的《叢林校定清規總要》(又名《咸淳清規》)二卷、元代一咸撰的《禪林備用清規》(又名《至大清規》)十卷,會秤參同,折衷得失,删繁、補缺、正訛,重新詮次而成的。

全書分爲九章。初本分爲上下兩卷,上卷收祝釐、報恩、報本、尊祖、住持五章,下卷收兩序、大衆、節臘、法器四章。今本分爲八卷,雖每卷收錄的章節略有變化,但內容依舊。書中對禪寺的僧職設置、管理制度、日常行事、禮儀規範、節齋活動,以及各種應用文書,如牒狀牌示、疏文口詞等作出了細緻的規定。每章之首有小序,敘說本章義旨,卷文中夾有小注,對佛事活動中回稟、白衆、陳事、回向、念誦、視香、進拜、展禮、答謝、頌贊等時的用語,以及若干禮儀規規的細節,作了補充性的說明,一些章節的末尾間附作者的案識,對敘及的人和事加以闡述與評論。

一、祝釐章(卷一前部份)。記爲皇帝或皇太子祝壽的時日和規式。下分:聖節(皇帝誕辰),景命四齋日(皇帝即位之月的初一、初八、十五、二十三)祝贊,旦望(每月初一、十五)藏殿祝贊,每日祝贊,千秋節(皇太子誕辰),善月(正月、五月、九月)。凡六節。

二、報恩章(卷一後部份)。記國忌日(皇帝的死日)和國家遇到自然災變時的祈禱規式。下分:國忌,祈禱(祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蝕、月蝕)。凡二節。

三、報本章(卷二前部份)。記佛陀和元代帝師拔合思巴(又稱「八思巴」)紀念日的佛事活動。下分:佛

降誕，佛成道，涅槃，帝師涅槃。凡三節。

四、尊祖章（卷二中間部份）。記禪宗祖師紀念日的佛事活動。下分：達磨忌，百丈（懷海）忌，開山歷代祖忌，嗣法師忌。凡四節。

五、住持章（卷二後部份至卷三畢）。記禪寺住持的日常行事、任退程序、遷化以後喪事的料理，以及新住持的產生辦法。下分：住持日用（上堂、晚參、小參、告香、普說、入室、念誦、巡寮、肅衆、訓童行、受法衣、迎侍尊宿等），請新住持（發專使、當代住持受請、受請昇座等），入院（山門請新命齋、開堂祝壽、當晚小參、留請兩序、交割砧基什物等），退院（即退職），遷化（入龕、請主喪、佛事、移龕、祭次、荼毗、全身入塔、唱衣、下遺書等），議舉住持。凡六節。

六、兩序章（卷四前部份）。記禪寺東西兩序（住持之下仿朝廷文武兩班設立的職事，西序選學德兼優者充任，東序選精通世事者充任）和從事雜務的各種僧職、進退（任職與退職）程序，以及有關的禮儀。下分：兩序頭首（前堂首座、後堂首座、書記、知藏、知客、知浴、知殿、侍者等），東序知事（都監寺、維那、副寺、典座、直歲），列職雜務（寮元、寮主、副寮、延壽堂主、淨頭、化主、園主、磨主、水頭、炭頭、莊主、諸莊監收），請立僧首座，請名德首座，兩序進退，侍者進退，寮舍交割什物，方丈特爲新舊兩序湯，堂司特爲新舊侍者湯茶，兩序交代茶，兩序出班上香等。凡二十二節。

七、大衆章（卷四後部份至卷七前部份）。記僧衆的行持規範。下分：沙彌得度，登壇受戒，辦道具（三衣、坐具、鉢、錫杖、拂子、數珠、淨瓶、戒刀等），游方參請，大掛搭歸堂，謝掛搭，坐禪，大坐參，請益，普請，日用軌範，《龜鏡文》（宗賾述），亡僧（大夜念誦、送亡、荼毗、唱衣、入塔等）。凡二十五節。

八、節臘章（卷七後部份）。記結制（又稱「結夏」、「坐夏」、「坐臘」，指農曆四月十五日開始的居寺不出、安心修道的安居期）、解制（又稱「解夏」，指農曆七月十五日安居期結束）、冬至、年朝，即叢林「四節」的佛事活動與儀規。下分：夏（結夏）前草單（戒臘簿）；出圃帳（依戒臘寫楞嚴圖、念誦巡堂圖、被位圖、鉢位圖）；衆寮結解特爲衆湯；楞嚴會；四節土地堂念誦；結制禮儀；四節秉拂；月分須知等。凡十八節。

九、法器章（卷八）。記禪寺的法器及其擊打規式。下分：鐘；版；木魚；椎；磬；鐃鈸；鼓。凡七節。

上述七章中，以「住持章」、「兩序章」、「大衆章」三章最爲重要，因爲它們揭示了禪宗叢林制度的主要內容。

如「住持章」說，「上堂」：「登座拈香祝壽，趺坐開發學者，激揚此道（宗乘）。」「晚參」：「凡集衆開示皆謂之參。古人匡徒使之朝夕咨扣，無時而不激揚此道，故每晚必參，則在晡至。至今叢林坐參，猶旦望五參陞座，將聽法時，大衆坐堂也。」小參：「小參初無定所，看衆多少，或就寢室，或就法堂。」普說：「有大衆告香而請者，就據所設位坐。有檀越特請者，有住持爲衆開示者，則登法座。凡普說時，侍者令堂頭行者挂普說牌報衆，鋪設寢堂，或法堂。粥罷，行者覆住持，緩擊鼓五下，侍者出候，衆集請住持出，據坐普說，與小參禮同。」入室：「入室者，乃師家勘辨學子，策其未至，擣其虛亢，攻其偏重。如烹金爐，鉛汞不存；玉人治玉，碔砆盡廢。不拘昏曉，不擇處所，無時而行之。故昔時，衲子小香合常隨身，但聞三下鼓鳴，即趨入室。」

凡此種種，都是研究禪宗叢林制度的重要史料。

《敕修百丈清規》既是元代天下叢林統一依遵的規制，也是明代叢林遵依的規制。有關的研究著作有：清儀潤的《百丈清規義記》九卷（今存）。（陳士強）

佛祖歷代通載

〔元〕念　常

《佛祖歷代通載》，簡稱《佛祖通載》、《通載》，二十二卷。元念常撰，成於至正元年（一三四一）。通行本有：《明北藏》本（作「三十六卷」）、《清藏》本（也作「三十六卷」）、《四庫全書》本、《頻伽藏》本、《大正藏》本，以及影印的單行本等。

念常（一二八二——？），號梅屋，晦機元熙的弟子，臨濟宗楊岐派大慧宗杲系僧人。「世居華亭，黃姓，父文祐，母楊氏。……年十二懇父母求出家，母鍾愛之，誘以世務，終莫奪其志，遂捨之。依平江圓明院體志習經書，尚倜儻，疏財慕義，棲心律典。元貞乙未，江淮總統所授以文憑，薙發受具。弱冠遊江浙大叢林，博究群經。宿師碩德以禮爲羅延之，皆揭謙弗就。至大戊申，佛智晦機（元熙）和尚自江西百丈，遷杭之淨慈，禪師往參。……服勤七年。延祐乙卯，佛智遷徑山，禪師職後版表率。明年，朝廷差官理治教門，承遴選瑞世嘉興祥符。至治癸亥夏五，乘驛赴京，繕寫黃金佛經。……帝師（指公哥羅）命坐授食，聞大喜樂密乘之要。自京而回姑蘇，萬壽主席分半座，以延說法，衆服其有德。」（元覺岸《華亭梅屋常禪師本傳通載序》）

《佛祖歷代通載》是以祖琇的《隆興編年通論》爲基礎，以雷氏（名字不詳）干支紀年表爲時序，修治增廣

而編成的編年體佛教史。所記史實，上始遠古時代的磐古，下迄元代元統元年（一三三三）。

卷一：《七佛偈》（出自《景德傳燈錄》）、《彰所知論》（元代帝師八思巴撰、沙羅巴譯）中的《器世界品》和《情世界品》；卷二前部份至卷四前部份：太古諸君（磐古、天皇、地皇、人皇等）、三皇（雷氏年表指伏羲、神農、黃帝）、五帝（雷氏年表指少昊、顓頊、帝嚳、堯、舜）、夏、商、周、秦；卷四後部份至卷五：西漢、東漢、三國；卷六、卷七：西晉、東晉（包括北方國家，隋以前各代同例）；卷八：宋、齊；卷九：梁；卷十：陳、隋；卷十一至卷十七前部份：唐；卷十七後部份：五代；卷十八至二十：北宋、南宋；卷二十一至卷二十二：元。

《佛祖歷代通載》從卷四後部份「戊午　明帝莊（原註略）治十八年，改元永平」條起，至卷十七末「戊午（後周）顯德五年七月十七日，清涼文益禪師示疾」條爲止的內容，主要抄自《隆興編年通論》（以下簡稱《通論》）卷一至卷二十八，其中包括《通論》中祖琇放置在每一朝代之首的一些「叙」和附在史事之末的一些「論」。但有些地方也有念常的增刪修治。這主要是：

一、以干支紀年代替年號紀年。《通論》全書以皇帝的年號爲年份的標志，凡有史跡可記的，先出年號（但不註明是誰人的年號），如東漢「永平七年」、「建和二年」、「元興元年」等，然後叙述其間的人和事；凡無史迹可記的，其年則不書；《通載》全書則以干支爲年份的標志，干支之下有兼出年號的，也有不書的。而且在行文中，對依次繼位的皇帝的生世、在位、建年、改號均有說明。

二、調整了一些史料的先後次第。如《通論》卷二是曇柯迦羅在前，陳思王曹植在後；而《通載》卷五則是曇柯（原文誤作「摩」）迦羅在後。《通論》卷八記梁代一些人物的順序是：傅翕、阮孝緒、慧約、昭明太子、劉總；而《通載》卷九的順序是：昭明太子、劉總、傅翕、惠約（即「慧約」）、阮孝緒。

三、删節了前書的一些內容。如《通論》卷五在宋文帝元嘉十六年條下記有法師靈徹，宋明帝太始三年條下記有周顒，太始五年條下記有中興寺僧鍾與魏使李道固對答事，太始七年條下記有魏王顯宗酷好浮圖之學，卷六記有齊武帝時的淨度、普恒、法道、慧寃、何點、何胤、慧安、劉虬等；而這些均被《通載》删去，因而不見記載。至於語句上的删修更是不少。

四、增補了佛教、道教、政事、怪異方面的一些資料。如《通論》只載禪宗西天二十八祖的最後一祖菩提達摩的事蹟，對達摩以前的西天二十七祖，一個也不錄，而《通載》從卷三起，在東土相關的年份裏，插入了西天二十八祖的事蹟。另外，《通載》卷六記有會稽阿育王塔緣起、石佛至吳、釋涉公、于法開、司馬桓溫、竺法曠，卷七記有苻堅等五朝皇帝給竺僧朗的書信、北魏道武帝興佛詔、僧統法果，卷八帝末年疏勒國遣使送佛袈裟等事；卷五記有道教始作《靈寶經》事，卷六記有道士鮑靜造《三皇經》事，卷八記有道士陳顯明造《道真步虛品經》六十四篇事等，以及其他一些政事、怪異等方面的記載，均爲《通論》所未載。

《佛祖歷代通載》中，真正屬於念常的編撰的是全書的最後五卷，即卷十八至卷二十二，也就是宋元部份。

其中，見錄的佛教史事主要有：宋開寶五年（五年，公元九七二年，據《佛祖統記》卷四十三，當是「開寶四年」），「詔雕佛經一藏」，計十二萬板（卷十八），此爲中國佛教史上第一部官版大藏經；大中祥符乙卯（八年，公元一〇一五年），「詔道釋藏經互相毁者删去，樞密王欽若以《化胡經》乃占聖遺迹，不可削。」（同卷）；嘉祐己亥（四年），「歐陽修、宋祁修《唐書》成。修（歐陽修）又撰《五代史》七十四卷，將《舊唐史（應作「書」）》

所載釋道之事，並皆刪去。」（同卷）；金皇統壬戌（二年，公元一一四二年），「英悼太子生日，詔海惠（應作「慧」）大師於上京宮側創造大儲慶寺，普度僧尼百萬，大赦天下。」（卷二十）；元至大辛亥（四年，公元一三一一年），「革罷僧道衙門」（卷二十二）等。

見錄的佛教人物主要有：禪宗的天台德韶、永明延壽、香林澄遠、南安自儼、首山省念、大陽警玄、慈明楚圓、楊岐方會、大覺懷璉、雪竇重顯（以上卷十八）、圓通居訥、明教契嵩、白雲守端、投子義青、圓通法秀、東林常總、黃龍祖心、五祖（山名）法演、死心悟新（以上卷十九）、圓悟克勤、虎丘紹隆、天童正覺、徑山宗杲、金國慶壽教亨（以上卷二十）、海雲印簡（卷二十一）、雲峰妙高、中峰明本（以上卷二十二）等。喇嘛教的八思巴（又作「發思巴」、「發合思巴」、「拔思巴」等，見卷二十一）、贍巴（又名「功嘉葛剌思」）、沙羅巴、達益巴（以上卷二十二）等；天台宗的孤山智圓、四明智禮、慈雲遵式（以上卷十八）等；華嚴宗的長水子璿（卷十八）、晉水淨源（卷十九）、仲華文才、福元德謙、弘教了性、幻堂寶嚴（以上卷二十二）等；律宗的贊寧（卷十八）、元照（卷十九）、光教法聞（卷二十二）等；慈恩宗的寶覺永道（卷十九）、普覺英辯（卷二十二）等。

摘錄的佛教文述主要有：吳越王錢俶《宗鏡錄序》，宋太宗《新譯三藏聖教序》，宋真宗《繼聖教序》，宋仁宗《天聖廣燈錄序》（以上卷十八）；蘇老泉《彭州圓覺院記》；張商英《荆門玉泉皓長老塔銘》；宋徽宗《建中靖國續燈錄序》（以上卷十九）；貢歇清了《無盡燈記》；金國學士李屏山《鳴道集》中的十九篇（以上卷二十）；元翰林院唐方等《聖旨焚毀諸路僞道藏經之碑》（卷二十一）；元山雲峰禪寺住持祥邁《至元辯僞錄》中的十四章（卷二十一之末，至卷二十二之初）；元世祖《弘教集》百段；趙孟頫《臨濟正宗之碑》；虞集《敕賜佛國普安溫（至溫）禪師塔銘》；翰林程鉅夫《敕建旃檀瑞像殿記》；永福寺住持法洪《敕建帝師殿碑》（以上卷二十

二）等。

上述各則史料中，有關宋代的，主要是根據《佛祖統紀》、《禪林僧寶傳》、《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》等佛教史傳上的載錄編寫的。但作者將這些記載按年代的順序編排起來，並且補充了許多散見于碑銘、文集、傳狀、詔制以及正史等方面的資料，其功不可沒！至於元代的史料，由於與作者的生活時代比較接近，取材較新，故學術價值尤爲重大，深受後世學者的重視。

（郭建慶）

廬山蓮宗寶鑒

〔元〕普　度

《廬山蓮宗寶鑒》，又名《蓮宗寶鑒》、《廬山蓮宗寶鑒念佛正因》、《念佛寶鑒》，十卷。元代普度撰，成於元大德九年（一三五〇）。通行本有：《大正藏》（第四十七册）本等。

普度（？——一三三〇），俗姓蔣，丹陽（江蘇鎮江）人，弱冠即於廬山東林寺出家，曾遍參諸方，後往丹陽妙果寺、東林寺善法堂，專修念佛三昧。世稱「優曇宗主」。生平事蹟見清彭希涑《淨土聖賢錄》卷四等。

本書是一部闡述宋元淨土宗支派白蓮宗正統思想的著作。南宋紹興（一一三一——一一六二）初年，吳郡延祥院子元（俗姓茅）仰慕東晉慧遠創廬山蓮社的遺風，乃勸導士庶，同修淨業。倡導以念阿彌陀佛五聲

以證五戒，淨五根，得五力，出五濁。並且撮集大藏要言而成《蓮宗晨朝懺儀》，代法界衆生禮佛懺悔，祈得往生。以後，子元又在平江澱山湖（今上海青浦縣境內）建立了蓮宗懺堂，自號「白蓮導師」，率四衆弟子修十六觀門，並作《圓融四土三觀選佛圖》、《證道歌》、《西行集》等，申述白蓮教義。徒衆稱爲「白蓮菜人」。後子元被誣以「事魔」之罪，流配江州（今江西九江市），至乾道二年（一一六六）纔獲釋返回。孝宗賜以「慈照宗主」之號，允許他公開傳教。子元卒後，弟子小茅閭梨繼承其位，白蓮宗的勢力迅速擴大，影響遍及江南一帶。在流傳過程中，漸生風俗壞亂之弊，故在南宋末年，就被正統的佛教人士視爲「邪教」（見南宋宗鑒《釋門正統》卷四、志磐《佛祖統紀》卷四十六）。入元以後，白蓮教連同其他民間宗教一起遭到了朝廷的禁斷。

時居廬山東林寺的普度，因慨嘆當時口稱蓮宗者多，卻昧於初祖慧遠之意，更有托名白蓮教而有種種謬說邪行流行，爲闡明子元倡導的白蓮宗的真義，以救時弊，遂集諸書之善言而編成此書。並於至大元年（一三〇八），將本書進呈朝廷。皇慶元年（一三一二），仁宗下詔允許復興白蓮宗，並封普度爲白蓮教主，賜號「虎溪尊者」，一時號稱蓮宗中興之祖，《蓮宗寶鑒》也因此獲准行佈天下。

本書廣述修習念佛淨業要旨，各卷章目如下：

卷一，念佛正因說。下分阿彌陀佛因地、彌陀釋迦本願因地、佛爲韋提希聖後說淨業正因等十四章。

卷二，念佛正教說。下分佛爲父王說念佛、善財參見德雲比丘說念佛門、龍樹大士說念佛等九章。

卷三，念佛正宗說。下分定明宗體、念佛參禪求宗旨說、淨土非鈍根權說等八章。

卷四，念佛正派說。下分遠祖師事實、廬山十八大賢名氏、天台智者大師等二十二章。

卷五，念佛正信說。下分斷疑生信、勸發信心、智者大師淨土十疑論敘等六章。

卷六，念佛正行說。下分修進工夫、資生助道、作福助緣、去惡取善等十四章。卷七，念佛正願說。下分勸發大願等七章。卷八，念佛往生正訣說。下分父母臨終往生淨土、臨終三疑、臨終四關等十二章。卷九，念佛正報說。下分功德莊嚴、淨土增修聖果、淨土三十益、淨土成佛等五章。卷十，念佛正論說。下分西方彌陀說、真如本性說、辨真妄身心等二十五章。每卷的第一章均爲總說，如《念佛正因說》、《念佛正教說》、《念佛正宗說》等等，以下諸章或摘錄淨土文論，或略叙古德行狀。其中卷十諸章，著重破斥了被視爲背離白蓮宗真義的各種異說。本書是叙述白蓮宗宗義最詳盡的資料，也是研究宋元淨土宗思想的重要史料。（王雷泉）

釋氏稽古略

〔元〕覺岸

《釋氏稽古略》，初名《稽古手鑒》，後改今名，簡稱《稽古略》，四卷。元覺岸撰，成於至正十四年（一三五四）。通行本有：《大正藏》本等。

覺岸（一二八六——？），字寶洲，吳興（今浙江境内）人，俗姓吳。從孤明禪師落髮受具，與念覺同爲晦

機元熙的弟子、臨濟宗楊岐派大慧宗杲系僧人。後開法於松江南禪寺。明幻輪《釋氏稽古略續集》卷二、明河《補續高僧傳》卷十八有傳。《松江府志》卷六十三也有記載。

《釋氏稽古略》是以歷代帝統爲經，佛家世次行業爲緯，並參照宋本覺《釋氏通鑒》的寫法，每年必錄（有事則記事，無事則單記干支、年號）而編成的編年體佛教史。所記史實，上始遠古時代「三皇」中的太昊包犧氏，下迄南宋少帝（又稱「恭帝」）德祐二年（一二七六）。見錄的史實，其首間有小標題，以提示內容，如「佛教流通東土之始」、「《孔雀經》」、「佛圖澄和尚」、「蓮華漏」、「金山水陸大齋」、「秘密教」、「百丈山」等；其末間註出典，以明來源，如《三寶紀》、《吳志》、《弘明集》、《義楚六帖》、《高僧傳》、《晉書》、《感應傳》、《僧史略》等。

卷一：三皇、五帝、夏、商、周、秦、西漢、東漢、三國、西晉。主要記有（以下均根據正文的內容撮舉，並非全是書中原立的小標題）：東漢明帝永平年間，佛教人華，漢桓帝永興二年，「帝鑄黃金浮圖、老子像、覆以百寶蓋，宮中身奉祀之。世人以金銀作佛像，自此而始。」《牟子理惑論》，孫吳赤烏四年，孫權建塔於佛業佛陀衰，並爲康僧會造建初寺，「江南寺塔，此爲始也。」曹魏嘉平二年，天竺沙門曇柯迦羅譯出《僧祇戒本》，「中國戒法，自此而始。」朱士行（書中誤作「朱士衡」），竺法護等。

卷二：東晉、宋、齊、梁、陳、隋。主要記有：東晉沙門支遁與名士結「方外交」，竺道潛，道安，鳩摩羅什，廬山慧遠，慧要制「蓮華漏」（計時的器具）；寶誌，梁武帝奉佛事（制《慈悲道場懺法》、設水陸大齋等），傅翕，菩提達摩，《高王觀世音經》的來歷；西魏沙門道臻博通經義，被文帝尊爲「師傅」事；北齊王高洋從僧稠受菩薩戒，「大起塔寺，僧尼滿於諸州，佛法東流，此焉盛矣。」慧可，「四海僧望」法上，慧思，僧燦，「智者大師」智顗；隋李士謙論佛道儒三教；隋文帝奉佛事，文中子（王通），隋煬帝奉佛事等。

卷三：唐、五代。主要記有：唐高祖斷屠置寺，玄奘，唐太宗敕抄《道教經》，慈恩教，道宣，南山教，罽賓沙門佛陀波利譯《佛頂尊勝陀羅尼經》，義淨，賢首教，「清涼國師」澄觀，圭峰宗密，北宗神秀，嵩嶽慧安，六祖慧能，靈真傳律於日本，一行，祕密教，金剛智，不空，李通玄《華嚴合論》，皎然，靈澈，庾承宣《福州無垢淨光塔銘》，百丈懷海，唐憲宗詔迎佛骨，白居易畫阿彌陀佛，唐宣宗問法於弘辯，溈仰宗，臨濟宗，曹洞宗，雲門宗，法眼宗，天台德韶等。

卷四：宋代。主要記有：贊寧，太平興國七年，「詔立譯經傳法院於東京太平興國寺之西，如唐故事，以宰輔爲譯經潤文使，設官分職。」宋太宗「御制《秘藏詮》一十卷、《緣識》五卷、《逍遙詠》十卷，命兩街僧箋註，入釋氏大藏頒行。」道原《傳燈錄》，遵式，知禮，長水子璿《楞嚴經疏》，慈明楚圓，楊岐方會，大覺懷璉，浮山法遠，雪竇重顯，契嵩《定祖圖》，雲顯《性辯》，允堪《會正記》，黃龍慧南，高麗僧統義天，法雲法秀，張商英問禪於兜率縱悅，圓悟克勤，元照，宋孝宗《原道論》，竹庵可觀等。

《釋氏稽古略》的特點有：

一、詳述政事，具有一半是佛史，一半是世史的性質。一朝之初，必先敘說該朝皇帝的生世、行歷、在位時間、所用年號等。在以下的敘述，不僅記載與佛教有關的人和事，而且大量摘列佛教以外的人和事，如皇帝的政令、宰臣的行事、攻伐征戰、盛衰治亂等。如卷一記西晉惠帝時賈后專朝和「八王之亂」，卷二記北方十六國中，前趙、成漢、前燕、前秦、後燕等國之間的戰爭，卷三記唐太宗重新刊定《氏族志》，列皇族李氏爲首，外戚次之，降崔氏爲第三，以及圖畫功臣於凌烟閣等。

二、備載帝王的興佛事蹟。雖然自南宋以來問世的各部佛教史著作都將帝王與佛教的關係，作爲一代

佛教的重點加以記叙，這是因爲「不依國王，則法事不立。」但由於《釋氏稽古略》是一個皇帝一個皇帝講下來的，故每倜皇帝與佛教的關係，尤其是他們的奉佛事蹟也較爲系統地得到了反映。

三、彙集各代譯經、造寺、度僧等基本數據。由於各代譯經詳見於佛經目錄，寺僧數目不散見於正史和佛教史傳，故一般佛教史著作雖有提及，但並不周備。而《釋氏稽古略》則將《開元釋教錄》、《魏書》、《唐書》、《釋迦方志》、《辯正論》等提到的這方面數字一一輯出，編入相應的朝代之中，頗便翻檢。

四、援據宏富。僅從史料之末所注的出典統計（還有許多未註出典的），所徵引的史傳、文集、碑銘、志乘、政書、筆記等名類著述，總計有一百幾十種。其中屬於佛教方面的有：《正宗記》、《義楚六帖》、《高僧傳》、《僧史略》、《紫芝（應是「祖琇」）通論》、《佛法繫年錄》、《佛祖通載》、《僧寶傳》、《感通錄》、《文瑩湘山錄》（即《湘山野錄》）、《孤山閑居編》、《天竺別集》、《草庵教苑遺事》、《梅溪集》、《人天寶鑒》、《葦江集》、《永道三藏法師傳》、《遠（慧遠）禪師奏對錄》、《圓覺（寺名）碑刻》、《上竺紀勝》、《下竺碑刻》、《明（了明）禪師行業碑》等，屬於佛教以外的有：歷代正史、《容齋三筆》、《帝王年運詮要》、《皇明事實》、《十三朝聖政錄》、《皇朝類苑》、《歸田錄》、《韻語陽秋》、《東軒筆錄》、《東都事略》、《東坡文集》、《擁爐閑話》、《中興事蹟》等。

《釋氏稽古略》輯存了自東漢以來，迄宋末爲止，大量的佛教史事、人物和文述，它是研究中國佛教發展史的重要資料之一。（郭建慶）

補陀洛迦山傳

〔元〕盛熙明

《補陀洛迦山傳》，一卷。元盛熙明撰，約成於元至正二十一年（一三六一）。通行本有：《大藏經》本、清代吳縣蔣氏雙唐碑館本等。

盛熙明，生卒年不詳。據本書序稱：「元丘茲人」。據本書《附錄》題識，自稱「寓四明之盤谷，玄一道人盛熙明。」據《四庫提要》卷一一二《子部·藝術類一》引元陶九成（宗儀）《書史會要》稱：「盛熙明，其先曲鮮人，後居豫章。清修謹飭，篤學多材，工翰墨，亦能通六國書，則色目人也。」另撰有《法書考》八卷，《四庫全書》著錄。

《補陀洛迦山傳》是一部記叙浙江舟山普陀山名勝古蹟的著作。書前有盛熙明序，闡述補陀的來由及作書的動機、內容。「補陀洛迦者，梵名也。華言小白華。」普陀，又作「補陀」，梵文譯爲「補陀洛迦」。據漢語意譯爲「小白華」。據《華嚴經·入法界品》說：「善財第二十八參觀自在菩薩與諸大菩薩，圍繞說法，蓋此地也。」《華嚴經》所指補陀洛迦山，是指南印度秣羅矩吒國臨海的一座山。唐代印度僧人來中國傳法，見到我國東海浙江舟山沈家門附近一座有山的小島，原名「梅嶺山」，「世傳是梅福煉丹的地方」。其山「盤礴於東越

之境，苔芒乎巳浸之中。石洞森嚴，林巒清邃」，便借指爲南印度的補陀洛迦山，是觀世音菩薩道場，以後世代相傳爲觀音菩薩顯聖地方，香火日盛，成爲我國佛教四大名山之一。盛熙明撰寫此書的動機是「頃因謝病，偶在海濱。恭叩靈躅，旁搜經籍，撰成此書。」「普令法界捨生，盡登菩提彼岸。」其內容則是「首集自在之功德，繼考洞宇之勝概。」「廟塔興建，具載於篇。」書後有光緒十年甲申（一八八四）吳縣蔣清翊題識，介紹作者盛熙明簡況，考辨本書有關內容的真僞。

全書分爲七篇：自在功德品、洞宇封域品、應感祥瑞品、興建沿革品、附錄、觀音大士贊、名賢時詠。從篇目安排及書後蔣清翊題識看，從《附錄》第五末載「補陀洛迦山傳終」字樣看，原書只有五篇，從《自在功德篇》到《附錄》，後兩篇均爲後人所附益。署名王勃撰《觀音大士贊》，文字鄙俗，顯係他人僞托，非王勃所撰。

一、《自在功德品》。引《大悲經》、《法華經》等佛教經典，論述觀世音菩薩法力、功德。「惟觀自在赫赫功德，獨顯化世間。」「此菩薩，久已成佛。號正發明如來。」「若有衆生，受諸苦惱，一心稱觀音菩薩名號，即得解脫。」「上自宮廷王臣，下及士庶，均蒙法施，靈感實多。」其常誦咒語爲「唵嘛尼巴唯（二字合音）哞吽」六字。這是一位民間寄托解救苦難，普度衆生的救苦救難的白衣大士觀世音菩薩。

二、《洞宇封域品》。記叙普陀山的方位、地理沿革和名勝古蹟。「今小白華，距四明不遠，爲聖賢托跡之地，石林水府，神光瑞象，雖在驚濤駭浪之間，航海乘風，刻日可至。」其地「在東大海西，星紀之次，在牽牛婺女分野。」夏代稱越，春秋稱句東縣，《國語》稱甬句東，秦漢屬鄮縣，唐開元二十六年改稱明州，領縣四翁山，五代後改爲鄞縣，宋熙寧間創縣爲昌國，元至元十五年升縣爲昌國州。島上名勝有寶陀寺、潮音洞、善財洞、三摩地、真歇庵、無畏石、師子岩、正趣峰、靈鷲峰、觀音峰等。

三、《應感祥瑞品》。記叙唐大中（八四七——八五九）至元致和元年（一三二八）觀音菩薩在普陀山顯聖事蹟。如「唐大中，有梵僧來洞前燔十指，指盡，親見大士說法，授與七寶石。」「元豐中，謁者王舜封，使三韓，遇風濤，大龜負舟，惶布致禱，忽睹金色光耀，現滿月相，珠瓔粲然，出自岩洞，龜没舟行。」「淳祐，連歲苦旱，制帥顏頤仲禱雨洞中，大士並童子，喜悦出迎。」觀音菩薩，屢屢顯靈，救人患難。

四、《興建沿革品》。記叙自梁貞明二年（九一六）至元順帝即位爲止普陀山寺院興修、佛教發展狀況。如「梁貞明二年，日本僧惠鍔首創觀音院，在梅山嶺之陰。」宋元豐三年，「賜額曰寶陀觀音寺，置田積糧。」「紹興元年辛亥，真歇禪師清了自長蘆南遊，浮海至此，……郡請於朝，易律爲禪。」表明普陀山寺由律寺改爲禪寺，與禪宗發生關係。「嘉定三年庚午，大風雨，圓通殿摧，住山德韶言於朝，賜錢萬緡，七年殿成。潮音洞無措足地，鑿石駕橋。凡六年。御書『圓通寶殿』、『大士橋』以賜，建龍圖閣以藏之。植杉十萬。是時，有田五百六十七畝，山六百七畝。」寺院規模空前擴大。「元統二年，宣讓王施鈔千錠，建石塔，高九丈六尺。」「今上（元順帝）踐位以來，尤加尊異。」普陀山經過歷代統治階級提倡支持，佛教因而大盛。

五、《附錄》，引錄盛熙明於至正辛丑（一三六一）撰寫的記叙武林（杭州西湖）西山上天竺寺和大都薊州靈山觀世音菩薩象的靈異。「武林西山上天竺寺自昔相傳，海上浮香木現光瑞，因刻爲觀自在菩薩像，多現祥瑞，士民歸嚮。」大都薊州之境，「有靈靈山，山谷高深，林巒清邃，古昔相傳，爲菩薩道場。……忽見白衣端坐之像，凌虛而立。」

六、《觀音大士贊》。借唐王勃之名，撰寫對觀音菩薩的贊文。

七、《名賢詩詠》。錄趙孟頫、劉仁本、盛熙明、僧竺曇，僧蒲庵、僧全室等遊普陀山，贊觀音菩薩詩篇。

山庵雜錄

〔明〕無慍

《山庵雜錄》，二卷。明無慍撰。成於洪武八年（一三七五）。通行本有：《卍續藏經》本等。

無慍（一三〇九——一三八六），字恕中，別號空室，臨海（今浙江境內）人，俗姓陳。「依徑山元叟（行端）禪師出家剃度，於昭慶寺受戒，謁靈巖芝公、一元靈公，一一扣問詳切。既歸徑山，居擇木寮。後見大白砥公、竺公、道公（指妙道），以看『狗子無佛』話發悟。」得法於薦福妙道，爲「南嶽下第二十二世」、臨濟宗虎丘紹隆派僧人。著有《語錄》、《拈雪寶拈古》、《續大慧竹山頌》、淨土詩偈頌等。事見《釋氏稽古略續集》卷二、《續燈存稿》卷七等。

《山庵雜錄》是一部禪宗筆記。全書共收錄作者平昔遊歷叢林，從師友的談論、湖海的見聞中，所獲自南宋末年以來，迄明代開國之初爲止（以元代爲主），叢林大老（與「尊宿」、「名宿」、「名德」、「大德」、「善知識」等同義）的出處言行，僧俗的善惡報應故事，以及作者的行履實錄和對人、事的評判議論，凡一百二十九則

（也可稱爲「段」）。每一事段之首不立標題，其末不標出典，篇次無定例。

卷上，始「定水寶葉和尚」（此據事段起首的幾個字而言），終「易首座（字無象）」，凡六十八則。敘及的人物主要有：平江定惠住持、楊璉、杭下天竺鳳山儀法師、雪山曇公、虎丘東州、誠道元、雪竇常藏主、合尊大師、陝西民家小兒、張九六（張上誠之弟）、黃巖濠頭（覺真）、方山和尚、護聖啓迪元禪師、天童西巖和尚、老素首座、溫州壽昌別源禪師、東巖和尚、中峰和尚、徑山本源和尚（善達）等。

卷下，始「湖州妙覺期堂僧淨」，終「皇朝洪武十一年四月十七日壇主德顒會十師，大開戒法」（此則疑是書成之後補入的），凡六十一則。敘及的人物主要有：燕城慶壽寺海雲大士（印簡）、徑山住持妙高、夢堂和尚（曇噩）、佛光道悟禪師、育王虛庵實首座、竺元先師、元庵會藏主、中天竺一溪和尚（自如）、錢塘廣化寺住持覺宗聖禪師、無言和尚、徑山惠洲提點、斷江禪師（覺恩）、思省庵、建寧府僧末山、江西絕學誠公、靈隱竹泉和尚、寂照先師、西天竺國大沙門板的達確、宋無逸等。

《山庵雜錄》在學術上的一大特色，是作者對一些禪林作品的記載和評論，使這個爲南宋以來禪宗筆記的撰作者所一直忽略的重要方面，重新受到關注。其中，敘及千瀨和尚的《扶宗顯正論》、雪山曇公的《禪門宗要》、道元的《性學指要》。如：「靈隱千瀨和尚，淛右人也。嗣愚極，讀書綴文，眼空當世。嘗著《扶宗顯正論》，其剖拆（斥）邪正，訂定是非，極有可觀。」（卷上）《山庵雜錄》的作者無愠唯一對它不滿的是，書中「以宗師拈椎豎拂爲『談柄』。」無愠認爲，「宗師拈椎豎拂，乃激揚向上者，豈細事耶？」（同上）對之提出了批評。又，「《禪門宗要》者，乃雪山曇公之所作也。雪山於宋淳祐間，依方山禪師於台之瑞岩，則其成此集也，豈苟哉！余少時嘗依鳳山靈公，夜參次，公忽言及《宗要》，其中提掇古人不到處，餘（指其餘人）不能及也，故授

一册命讀之。」(卷上)但在隔了四十多年以後，天衣清業海(即「子清」)禪師重爲刊板，並請章俊爲序，「皆言雪山盜他人成集，作已刊行，指恩公斷江一言爲證。又爲分作十卷，每篇取本篇一語爲題，牽合破碎，失旨頗多。」(同上)無慍擔心後人不知道《禪門宗要》確爲雪山曇禪師所作，反而相信清業海禪師的誣詞，故特地作證，予以申明。再則，「誠道元者，處俗從石塘胡先生遊，出塵參虛谷公於徑山。嘗著《性學指要》十卷，大有補於世教。至止丙申，喜不高士明編次刊行。其時，張士誠據蘇州，擅稱王，有鄭明德、陳敬初、倪天震輩輔之。諸儒以其言駁晦庵(指朱熹)論性失旨，言之於士誠。士誠命毀其板。」(卷上)《性學指要》雖然因版毀而失傳，但從無慍的記載來看，它的主要論點乃是「性虛廓寂寥，冲漠絕朕」，反對將人性分成善、惡、善惡混同三品，「與氣質等而論之」的，是中國哲學史上有關人性善惡之爭中的一說。

此外，還論及迪元、夢堂的一些著述。如：「護聖啓迪元，臨海人。爲書生時，拜叔父堅上人(即「和尚」)於里之寶藏寺。偶閱其几上《首楞嚴經》，至『山河大地，皆是妙明真心中所現物』處，置卷細繹，良久自背。白父母求出家，禮徑山寂照爲師，服頭陀行，久而益勤，出世(傳禪)護聖，緣不順，退居東堂七年。著書曰《大普幻海》、曰《法運通略》、曰《贅談》、曰《疣說》、曰《儒釋精華》、曰《大梅山志》，總若干卷。又作《佛祖大統賦》。由是得心痨疾而卒，壽四十二歲。」(卷上)啓迪元禪師的這些著作今已散佚，內容無法詳考，但從《儒釋精華》一類的書名來看，他是一個融通儒釋的學者。「夢堂(指曇噩)和尚重修晉唐宋三代《高僧傳》，易十科爲六學。禪學中二祖可大師斷臂求法事，禪書載之者不一，獨宣律師謂師遭賊斷臂。……夢堂曰：律師乃肉身菩薩，其言豈誑？余曰：律師所傳之人，非一一親睹。其行業，必藉他人採集事蹟。以此推之，蓋採集者有訛謬在，律師必不以禪律異宗，而誣爲此說斷斷矣。蓋亦信以傳信，疑以傳疑之意也。不然，則後之肝膽

吳越者妄加更易，而假律師以取信於世焉耳。於是夢堂肯首，遂依《傳燈》人傳。」（卷下）曇噩作的《新修科分六學僧傳》，是一部以《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》三書的資料爲主，分類取捨，重新編次的僧人通傳。其中有關禪宗一祖慧可的手臂究竟是爲賊人砍斷，還是他爲向達磨表示忘形求法的決心而自己砍掉，《續高僧傳》和《景德傳燈錄》記載不一，一書持前說，一書持後說。曇噩本來是打算取《續高僧傳》之說的，但寫進書中的卻是《景德傳燈錄》之說，這是什麼原因呢？無慍的上述記載揭開了這個謎，原來這是曇噩採納無慍的意見的結果。

這些書評都具有一定的參考價值。

此外，《山庵雜錄》還對當時僧界存在的值得警覺的一些問題予以揭露和批評，使後人能從中對宋元佛教的狀況有更細緻的了解。如：「近世有一種剃頭外道（指言行爲非法的僧人），掇拾佛祖遺言，餖飣成帙，目之曰《語錄》，輒化檀信刊行。彼既自無所證，又不知佛祖舌頭落處，謬以玄談，就己昏解，使識者讀之不勝悼汗。照千江，四明人。圓直指，天台人。奕休庵，揚州人。二人俱是博地凡夫，絕無正見，妄自刊語錄。暉藏主，鄞人，參照千江，將《金剛經》每分析段，妄爲之頌，刊板印施。余在桐谷時，暉來謁余。問暉：此經以何爲題？以何爲宗？竟瞎無所曉。……今據大床座（指寺廟的首座、住持）者，宜黜而正之，反從而譽之，或爲之序跋，其得罪於教門深矣。」（卷下）

《山庵雜錄》在無慍在世時只完成了手稿的編定工作，尚未刊行。無慍死後，他的弟子、《續傳燈錄》的作者翠巖居頂（字玄極）賚稿到南京，請弘道、蘇伯衡等作序，爾後命工鏤板，始見行於世。明代禪林人士對此書評價甚高，將它列爲宗門七書之一（見清自融、性磊《南宋元明禪林僧寶傳》卷十二）。（陳士強）

菩提道次第廣論

〔明〕宗喀巴

《菩提道次第廣論》，略稱《道次第》，二十四卷。明初宗喀巴著，成於建文四年（一四〇二）。一九三五年由法尊譯爲漢文，次年由漢藏教理院以鉛字排印。一九一九年上海佛學書局影印，在佛教界流通。

宗喀巴（一三五七——一四一九），本名羅桑扎巴，出生於青海宗喀地方（今湟中縣塔爾寺）的一個藏族官宦人家。七歲時從當地迦當派大喇嘛頓珠仁欽出家，居甲瓊寺學經十年。約二十九歲時受比丘戒。從十六歲起，赴前藏深造，從仁達瓦（薩迦派）、邬歇堅參（蔡巴噶舉派）、卻吉結布（止貢噶舉派）、扎巴絳曲（帕竹噶舉派）、仁欽南結、卻貝瓦、索南扎巴等諸派高僧廣學佛教顯密經論及「五明」之學，成爲藏傳佛教史上最稱淵深廣博的佛學大師。其佛學思想於四十歲前後成熟，自成一家體系，開始弘教活動，他針對當時藏傳佛教的積弊，重振由阿底峽所開創的迦當派之嚴肅教風，創立了格魯派，該派不久即成爲藏傳佛教界最大的宗派。宗喀巴著述宏富，除本論外，重要者還有《密宗道次第廣論》、《中論廣釋》、《辨了不了義論》、《集密圓滿次第釋》、《五次第釋》、《菩薩戒品釋》等，收入其全集者凡一百六十餘種，藏文拉薩版共十八帙，還有未收入全集的著作多種。《菩薩道次第廣論》收於其全集第十三函。

譯者法尊（一九〇二——一九八〇），俗姓溫，河北深縣南周堡村人。二十歲受比丘戒於北京法源寺，後入武昌佛學院學習，一九二五年入藏學法，勤學十載，深入堂奧。一九三六年返回，主持漢藏教理院，一九五三年後任中國佛教協會理事、常務理事、中國佛學院副院長、院長。立志溝通漢藏佛學，自稱「翻經比丘」，譯出宗喀巴、克主傑、嘉曹傑等西藏高僧之代表性著作多種，乃漢文《大藏經》中闕譯的印度佛學要典《現觀莊嚴論》、《辨法法性論》、《集量論》、《釋量論》等。另有《法尊法師佛學論文集》行世（一九九〇年中國佛教文化研究所印行）。《菩提道次第廣論》前六卷係法尊在藏地隨學隨譯，次後五卷譯於歸途中，其後十二卷譯於漢藏教理院。

《菩提道次第廣論》乃宗喀巴最重要的代表性著作。此論廣攝印度佛教諸乘學，主要宗依彌勒《現觀莊嚴論》、阿底峽《菩提道燈（炬）論》，及西藏卓璧巴的同類著作《聖教次第論》，按佛教徒修行的進程論述佛教教義，實爲一部依菩提道次第而寫成的佛法總論。正如論中所標明：「此中總攝一切佛語樞要，遍攝龍猛、無著二大車之道軌，三種士夫一切行持所有次第無所缺少。」全論結構嚴謹，綱目清晰，內容豐富，廣引博徵衆多經論及印度、西藏諸祖師語錄，多處抉擇衆說，破斥偏邪，闡明作者獨到的見解，理論水平頗高，實用性頗强。

本論結構，係依《菩提道燈論》所說下士、中士、上士「三士道」的次第而展開。在闡述「三士道」之前，先說一切初入佛門者必備的資糧：須知曉佛法之寶貴及聽聞佛法的殊勝利益，對佛法及說法師信敬尊重，於聽法作如病就醫服藥之想，依止具德善知識，淨信爲本，念恩生敬，此爲道之根本。修法時先修金洲大師所傳加行六法：整潔住處陳設佛像、上供、趺坐歸依、觀想上師三寶、修七支懺悔、懇求諸聖加被。須思惟瑕滿

人身之難得、佛法之難聞，時時策勵自己，精進修行。

所修之行，即三士道，雖依次適宜於下、中、上三類根器，卻爲一階梯結構，下爲上基。下士道者，僅求得死後於人、天善道受樂的自利，此須發起希求後世義利之心，思此身不久，死亡必至，思死後若墮入地獄、餓鬼、畜生三惡道，極爲痛苦；思欲得後世人天之樂，當念佛、法、僧功德之殊勝，生決定信，皈依三寶，修三皈依；次思惟善惡之業決定受報，作十惡業必得惡報，受異熟、等流、增上等果，依懺悔、對治、遮止、依止四種力淨除宿業之障，止惡防非，力修衆善。

中士道者，進而思人天之樂終歸亦是苦，希求從三界生死中獲得解脫。此須以出離心爲因，發起出離心（「求解脫心」），須思惟四諦中苦諦，觀人有生老病死、怨憎相會、恩愛別離、所求不得等八苦及無有決定、不知滿足、數數捨身、數數受生、數數高下、無伴等六苦，思惟阿修羅、諸天之苦，決意厭離三界生死流轉，明流轉之因，唯在自心所起貪、瞋、慢、疑、無明等煩惱，當愛樂出家，勤修戒定慧，斷滅煩惱。

上士道（大乘道），以發菩提心爲因。發菩提心，須以大悲普攝三界一切衆生，誓願度出生死苦海，證得無上菩提，此依兩種修法：一是金洲大師所傳七重因果教授，由知母、念恩、報恩、悅意慈、大悲、增上意樂，發起「爲利衆生願成佛」的菩提心。二是靜天《入行論》所說自他相換法，由思惟自他易處，設身處地爲他人著想，生起愛他如己，誓願利他的菩提心。

在發起、守護菩提心的基礎上，以清淨正見爲導，方便智慧雙運，修布施、持戒、安忍、精進、禪定、般若「六度」。對定慧二度所攝修學止觀之法，闡述尤悉，爲全書重點。

論中强調，止觀必須俱修，攝心一境，住奢摩他（止），爲內外道共趨之徑，於奢摩他定心中依清淨正見

修觀，爲佛家獨辟的超出生死之要道。修止者，依欲、念、知、思、捨五訣，依次斷五種過失，修八種對治，歷九次第心，令心漸趨寂靜，人奢摩他。論述以正知爲訣對治初入定時所起掉舉、沉沒二種定障，尤稱精彩。謂掉舉易察，沉沒難除，修定者若墮沉沒中，則無由入定，須善於識別，及時察知心雖寂靜而乏明了取境之力，即爲沉沒，當策舉其心以對治。

修觀，係以正見觀八识二無我，此中抉擇清淨見，爲本論核心所在。清淨見，亦稱「中道見」，謂如實了知諸法依因緣而有，無本有不改之自性，離凡夫認諸法實有自性的「增益執」，不墮於諸法實有的「有見」（常見）一邊；又知諸法既依因緣而有，則因果宛然，離認諸法如龜毛兔角的「減損執」，不墮於否認因緣果報的「斷見」一邊。不墮斷、常二邊，故名中道。觀修先以「四理」或「七相」觀凡夫所執的「我」緣生無自性，通達入我空，再以「四理」或破「四生」等義，觀所執一切法皆緣生無自性，通達法空。四理，謂認識所破之「我」，決定「我」與五蘊或一或異，知「我」與五蘊是一不能成立，「我」與五蘊是異也不能成立。七相，是從一、異、能依、所依、具有、支聚、形狀七方面認識執有實我實法皆不合理。四生，即依《中論》所說，從諸法非自生、非他生、非自他共生、非無因生，論證諸法因緣起無自性故，本來無生而空。在見地方面，論中强調應宗依印度龍樹、提婆一系中觀見及佛護、清辨、月稱、靜命等應成師之闡釋。

論中還破斥了四種修空觀方面的不正確說法：一謂不須先學空見，祇要不念一切，無分別住，便與真如自然契合，即是修空；二謂祇要得了空見，再令心無分別住，便是修空；三謂先用觀慧思擇空理，再無分別住，纔是修空；四謂先引起空見，再緣空性令心住定，始爲修空。此四說皆非合理，須兼修止觀，令止觀勢力平均，纔能明了見真實義。論中還說須具備是名言識所共許、合乎公認正確的名言識之標準、無觀真實量的

妨礙三條件，纔能安立爲世俗有。

總之，此論內容，以出離心、菩提心、清淨見「三種要道」爲綱要，清淨見以「業果非無我非有」爲要。

論末又說：「如是善修顯密共道，其後無疑當入密咒，以彼密道較餘諸法最爲希貴，速能圓滿二資糧故。」修密法者，須具守護禁戒、具足灌頂、了知真實三資糧，先修生起次第法，後入圓滿次第。

爲便於傳習，宗喀巴於一四一五年將《菩提道次第廣論》刪繁就簡，撰成《菩提道次第略論》。《略論》漢文譯本作六卷，係一九二七年大勇法師在甘孜講授，由胡智湛筆錄，後由法尊補譯出止觀章，嚴定參校，塵空潤治，一九四二年鉛印刊行。宗喀巴還將此論總攝爲四十五偈頌，以便徒衆記誦，有能海等漢譯本，名《菩提道次第攝頌》。

《菩提道次第廣論》、《略論》被作爲格魯派教徒必讀的重要論典，也是近六百年來佛教界最爲重要的著作之一，影響甚爲深廣。歷代講述發揮注疏者甚衆，重要著述有三世達賴福幢的《菩提道講義》、五世達賴的《妙音教授論》、善慧法幢的《安樂道論》、善慧智的《菩提道講義》，智幢、法賢、霞瑪、札迦等的講義，跋梭天王法幢的朱注、阿旺饒敦的墨注、妙音笑的黃注等。將全論編爲攝頌的還有阿旺羅桑卻敦、公薄智精進、阿嘉善慧幢等。阿旺羅桑、智幢、法賢、護教、札迦等都有依論中所示六加行法編的修法儀軌。漢地介紹此論的文章有法尊《菩提道次第廣論的造作、翻譯、內容和解題》（《現代佛學》一九五四年十一月號）、《宗喀巴大師的菩提道次第論》（《現代佛學》一九五七年十二期），及周叔伽的《菩提道次第論》（《中國佛教》第三輯）等。（陳　兵）

密宗道次第廣論

〔明〕宗喀巴

《密宗道次第廣論》，原名《勝遍主大金剛持道次第開顯一切密要論》，又稱《真言道次第》、《密宗道次第》，二十二卷。明初宗喀巴著，成於明永樂三年（一四〇五），一九三五年由法尊譯爲漢文，印順法師潤色，漢藏教理院以鉛字排印刊行。一九九二年上海佛學書局出影印本。台灣藍吉富主編的《大藏經補編》第十册也予以收錄。

《密宗道次第廣論》與《菩提道次第廣論》並爲宗喀巴的二大論著，代表了宗喀巴的佛學思想體系。《密宗道次第廣論》可看作《菩提道次第廣論》的續篇，《菩提道次第廣論》述修學顯教的次第，《密宗道次第廣論》顧名思義，則以論述具顯教菩提道資糧者入密乘門修學密法的次第和法要爲内容。此書宗依大量密乘教典，廣徵博引，抉擇印度、西藏諸派密乘大師之説，主要據阿底峽之義，對衆多密典和諸派所傳密法進行了系統總結，闡明了作者獨到的見地，是佛教密法方面最爲系統全面、最爲重要的權威性著作。

論中首先判别諸乘佛法，謂因衆生根器之不同，入佛教門修行分離欲行（小乘）、波羅蜜多行（大乘）、具貪行（密乘）等門徑。密乘，又稱密咒乘、果乘、金剛乘、方便乘，是爲增上勝解甚深法的上上根器而設，屬大

乘之一門，亦以「爲求利益一切有情，希欲證得無上菩提」爲宗旨。在正見、發心、修六度行等方面，密乘與大乘並無差別，皆趨歸盡一切過失、圓一切功德的佛果。密乘法的殊勝之處，在於它具有波羅蜜多行所缺的修色身相好莊嚴（報身）、具足成辦色身的殊勝方便，其道安樂，不待諸苦行，能超越多劫，於現身疾速成佛。然「若不勤修通達空性之慧，唯修廣大方便，亦必不能得佛色身」，法身與色身齊修，方便與智慧無二和合，是密乘法的根本特徵。密乘之密，在於「以隱密修而得成就，非非器境不爲彼說，故名曰密。」

密乘之法，分爲四部：一事部，注重外在的事相儀式，主要依《秘密總續》、《蘇悉地續》、《妙臂問續》、《後靜慮續》等及《後靜慮續釋》、《蘇悉地略修法釋》等論；二行部，注重外事與注重內定平等，主要依《大日》、《金剛手灌頂》等經及佛密、勝菩提二大論師的釋論；三瑜伽部，以內定爲主待少外事，主要依《攝真實》、《金剛頂》等經及佛密、釋迦友、善根金剛等所造釋論；四無上瑜伽部，唯重內定不待外事，主要依《集密》、《勝樂》、《閻曼德迦》、《歡喜》、《時輪》諸尊的本續、釋續，以及龍樹、提婆、月稱所造《五次第論》、《攝行論》、《明炬論》等。前三部總稱「下三部」。四部法依次分別適應從鈍至最利的不同根機。就以欲塵爲道之方便而言，事行二部依笑視緣所生喜樂爲道，瑜伽部以執手抱持觸喜樂爲道，無上瑜伽部以二根交合所生喜樂爲道。四部密法皆由依止諸本尊瑜伽念誦之力，蒙諸佛菩薩攝受加持諸多方便，獲得諸共悉地，速疾圓滿大菩提行。然所謂「不待經歷無數大劫，速能成佛，唯是無上部之特法，下三部機如能證得，亦須趣入無上部之二種次第」。故不應執著祇要修密法便能於濁世中一生成佛。

凡修學密法，必須從大乘共道門，由顯入密，須先親近善知識，受三皈依及近事、菩薩等戒，圓滿發菩提心，具足六度行，然後如法親近金剛阿闍黎，請求賜予密法灌頂。

修學事部法的次第有四：一、爲成修道之器而行灌頂，方有修習此法的資格；二、清淨律儀及三昧耶，謹持諸戒及灌頂所受秘密三昧耶戒，不得違犯，若有誤犯，晝犯夜悔，夜犯晝悔，及時懺悔令淨；三、如法承事修習，所修分有念誦靜慮、不待念誦靜慮二種。有念誦靜慮修法分三步：初修前行，如法起居、沐浴、守護自身及修行處所、加持供物；次修正行，名「四支念誦靜慮」，端身正坐發大菩提心，觀菩提心勝義，從無分別光明中自觀爲本尊，觀勝義天、聲天、字天、色天、印天、相天「六天」，供養贊頌，祈求加持，懺悔、修四無量心，結印誦本尊真言，有緣字形（觀想真言梵字）、緣字聲二種誦法，誦畢修發遣、解界等後行。不待念誦靜慮，由住火、住聲，三密相應觀誦本尊真言，漸入靜定，次放捨住聲，依入法二無我正見修觀，達「聲後住解脫靜慮」，得止觀雙運。四由此修習，得上、中、下三品息災（修佛部法所成），增益（修蓮花部法所成）、降伏（修金剛部法所成）三種悉地。

修行部法，亦須先受灌頂以成修道之器，次守護清淨律儀及三昧耶，然後正修瑜伽。所修分有相、無相二種瑜伽，應由前人後。有相瑜伽，是離空性之本尊念誦，先修外四支念誦，由觀空性中自觀爲本尊，於心中月輪內觀想本尊咒聲而念誦；次修內四支念誦，由空性中觀自身爲本尊，於心間丹輪內觀大日如來，緣彼心間月輪內真言而念誦。由此獲得緣本尊身相等正定，於此定心中依正見觀自性本空，悟入無相瑜伽。「若無正見，但不起念分別，或有正見而止修時不修正見空解，唯不分別，皆非修空性者。」

修瑜伽部法，亦須先入金剛界曼荼羅等受灌頂，如法守護律儀、三昧耶，方可修習正定。正定分唯得弟子灌頂的四座瑜伽與得阿闍黎灌頂的四座瑜伽兩種，皆須每日上午、日中、下午、半夜四座，依儀軌自觀爲本尊，行三密相應之念誦，由緣細相令心堅住於一緣，得身心輕安，獲有相瑜伽。由依方便觀無自性空，悟入

無相瑜伽，佛部、金剛部、寶部、蓮花部修法各有不同。最後由靜慮、念誦、護摩三道修悉地法而得息災等成就及騰空、隱身等悉地。

無上瑜伽部法分父續、母續二類，父續注重說方便、幻身、風瑜伽，以《集密》爲代表，母續注重說空智、樂空不二、明點瑜伽，以《勝樂》爲上。二續修法，各分生起次第、圓滿次第。修習亦須先受灌頂，清淨三昧耶及律儀。灌頂之先，師徒須互相觀察，善知德相。灌頂有繪修供養曼荼羅、彈線分彩、安瓶飾壇場、修供養等事相儀軌，分瓶灌、密灌、慧灌、詞灌四級，受瓶灌者僅得修生起次第，修圓滿次第須再受密灌等後二灌頂。於灌頂事相儀軌，敘述甚爲詳悉，所占篇幅達九卷之多。二次第之正修，須先由生起次第成熟相續，次入圓滿次第。生起次第以分別心修本尊瑜伽，僅能成就共悉地，見相似真實，不能成佛。

修學生起次第，依增上勝解，於自身中觀想本尊曼荼羅，發大精進晝夜勤修，半年至一年，令本尊曼荼羅現量明見，於心間臍間明點觀本尊咒字而持誦，滅掉舉沉沒，入三三摩地，此須順生、死、中有次第而修，由金剛、忿怒、智身、三昧耶等念誦方便，從真如、月、種子、標幟、身五相證菩提。結行修養身修食法、修天供食法，食、浴、眠、起等皆依儀觀修，令心與所修無間相應。

修學圓滿次第，父續法與母續法，及龍猛派與智足派等，略有差別。父續法之圓滿次第，主要依金剛誦攝身心息，令風息入住融於中脈，歷身遠離、語遠離、心遠離而證幻身，人實義光明，凡歷五次第，生三空智，現證雙運轉身。此爲龍猛派所主張。智足派主要觀心間不壞空點放諸光明，漸收衆生、器界及曼荼羅諸尊，依隨壞漸收靜慮，收攝一切入於光明而入實際，强調「如幻天身與人真實之心和合不離，深顯不二之智，爲圓滿次第之主旨。」

母續法之圓滿次第修法，時輪派與諸餘派略有差別。主要由修明點，燃起臍下拙火，入火瑜伽，依收攝左右脈風入於中脈，依次生四喜，於空樂不二覺受中證入實際光明。勝樂金剛、歡喜金剛法等各有不同。然所依氣、脈、明點之說基本一致，皆依風、火二種瑜伽調攝自身風息明點，加睡眠光明修法等方便，將法、報、化三身，生、死、中有合一而修，以證心性光明。行者由如法修圓滿次第，得三等成佛：上者現世成佛，中者中有成佛，下者轉生成佛。

論中强調：四部密法，無上瑜伽部的生起、圓滿二次第，皆須止觀雙修，以聞思慧所得人法二無我之中觀正見修觀，尤其是觀心，修勝義菩提心，此無我正見，與顯教大乘相共。「故學金剛乘者，生無我見，當如顯教而修。」唯有以清淨正見修觀，方能證入真實，僅觀想誦咒、修氣脈明點、引生四喜等，低能得世間悉地，不能度脫三有。這是宗喀巴關於密乘法的最爲重要的主張，由此而結合、融通了顯密二宗，對藏傳密法影響至爲深遠。

《密宗道次第廣論》寫成後低向徒衆中具根器者講授，未曾公開於世，僅在密乘師徒間代代相傳。宗喀巴弟子克主傑曾依此書，攝其要義，作《續部總建立廣釋》，亦出法尊譯漢，名《密宗道次第》，亦稱《密宗道次第略論》，收於張曼濤主編的《現代佛教學術叢刊·西藏佛學論集》中。漢地介紹《廣論》的文章有潭影《密宗道次第廣論章節略錄》（《中國佛教》第三輯）等。（陳　兵）

因明七論入門

〔明〕宗喀巴

《因明七論入門》，全稱《因明七論入門除意暗論》，一册。明宗喀巴著，約成於永樂四年（一四〇六）或次年。藏文原本收於《宗喀巴師徒文集》第十八帙之中，今人楊化群譯爲漢文，收入其《藏傳因明學》一書之中，一九九〇年由西藏人民出版社出版。

《因明七論入門》是宗喀巴唯一的一部因明專著。它短小精悍，既融會了陳那、法稱因明的精華，又吸收和闡發了藏地學者的研究新成果，成爲繼薩班《正理藏論》之後又一部藏傳因明的代表作。

全書共有四大部份：

一、講境。

這部份講認識對象，在大乘佛教看來，認識對象只是相對於認識活動的存在而存在，故宗喀巴云：「外境與所知、所量就主要而言皆同義」，「可知曉或可明了，爲外境之性相。堪爲心所緣境之物，爲所知之性相。由量識所證悟之物，爲所量之性相。」

對於外境，就其本質而言，可作如下分析：

- 物
  - 從自性方面分爲
    - 物質
      - 身內物質
        - 眼淨色根
        - 耳淨色根
        - 鼻淨色根
        - 舌淨色根
        - 身淨色根
      - 身外物質
        - 色
          - 顯色
          - 形色
        - 聲
          - 表意
          - 不表意
        - 香
          - 香
          - 臭
        - 味
          - 香
          - 不香
        - 觸
          - 柔
          - 軟
          - 粗
          - 澀
    - 心識
  - 從功能方面分爲
    - 因
      - 自性方面
        - 親因
        - 疏因
      - 主次方面
        - 近取因
        - 俱生因
    - 果

在認識過程中可以有三種境象，即顯境、執境、取境。

二、具境。

這是講認識活動，又分爲「能詮」、「所詮」，前者是認識主體，後者是認識對象和被表達、指稱的對象。在能詮中又分爲語言和心識二種，心識是通過語言去把握、規範對象的。對於心識，宗喀巴又從量與非量，分別識與無分別識，錯亂識與不錯亂識，自證和他證，心和心所等不同角度來分析的。

三、對境之分析法。

這是對八對量論範疇的闡述，在藏傳因明中，公元十二世紀恰巴曲森提出了「攝類辯論」的十八對哲學範疇，作爲量論的基本知識，薩班《正理藏論》中已有所分析，在本文中宗喀巴側重闡述了相違與相屬，遮與表，總和別，一和異，性相與所表，排入和立入，質法與體法等八對範疇。

四、比度。

這是講推理、論證的規則，是屬於因明的邏輯論內容。與法稱一樣，宗喀巴亦把正因分爲自性因、果性因，末緣到因三種差別相，對相違、不定、不成三種因過也作了進一步的分類，使其與大乘教理更密切地結合起來。對於藏傳因明所特有的應成論式作了系統的介紹，先分爲正、似二種，在正確的應成論式中又進一步分爲「射理由」、「不射理由」二類。

宗喀巴的《因明七論入門》的思想爲其三大弟子所闡發，其中最擅長於因明的是賈曹杰。《因明七論入門》是黃教量論的一個綱領。

（姚南強）

大明三藏法數

〔明〕一如等

《大明三藏法數》，又名《三藏法數》，五十卷。明一如等編，成於永樂十七年（一四一九）。通行本有：一九二三年上海佛學書局版丁福保重校本。

《大明三藏法數》是一部佛教辭書。全書共匯釋佛教法數一千五百五十五條，按詞目第一個字的數目的大小依次排列。如果詞目的第一個字並非數字，則按詞目中間出現的數字的大小，編入相應的數序之中。如「起信二門」則編入「二」的數序之列，「修淨土五念門」則編入「五」的數序之列，「大乘十喻」則編入「十」的數序之列，等等。所釋的第一條是「一心」，最後一條是「八萬四千法門」。每條術語之下，均注有出典。

其中，從「一」至「十八」之間，每個數字都有相應的佛教術語，沒有空缺。收錄的情況是：

「一」：有一心、一月喻三身、一大事因緣、一真法界、一行三昧、一剎那等。

「二」：有迹本二門、空有二軌、二種觀法、曇讖二教、遠師二教、二轉依、二種分別真僞禪相等。

「三」：有三身、佛三密、三分科經、三歸依、三智、三自性、三無性、天台三觀、南山三觀、三車、三報、三業、三千世界、三種世間、三淨肉等。

「四」：有四法界、賴耶四分、化儀四教、化法四教、苑公四教、生公四輪、四恩、四大部洲、四威儀等。

「五」：有五部教主、百法五位、五神通、賢首五教、慧觀五教、劉虬五教、修淨土五念法門等。

「六」：有六念法、六相、六和敬、僧用六物等。

「七」：有七真如、華嚴宗七祖、七種禮佛等。

「八」：有八正道、八識、八部鬼衆、八不淨物等。

「九」：有大乘九部、小乘九部、九齋日等。

「十」：有十號、十玄門、十大弟子、菩薩十戒、禪定十種利益、十法行、飲酒十過等。

「十一」：有師子吼喻十一事等。

「十二」：有十二分經等。

「十三」：有因冷十三緣等。

「十四」：有十四無畏（一條）。

「十五」：有念誦忌十五地等。

「十六」：有十六觀門等。

「十七」：有大乘修多羅有十七名（一條）。

「十八」：有十八空等。

以上總計一千五百十七條，其中自「一」至「十」的法數佔一千四百七十三條，自「十一」至「十八」的法數僅有三十四條。從「十八」以後至「八萬四千」之間，數字大量斷缺，凡斷缺的地方，一般表示沒有相應的佛教

術語，也有的是作者疏漏未收的緣故（如「三十三天」等）。

《大明三藏法數》的釋文平易通暢，義理完備，是同類佛教辭書中的佼佼者。作者對詞目釋文中所涉及的其他佛教名詞（有帶數字的，也有不帶數字的），一般都用夾注的方法，一一加以詮解。有些佛教名詞在不同的詞目中都要提到，則在不同詞目的釋文中均加以解釋，以便使諸者讀一條詞目便能洞曉該詞目的全部義理，不必再查他條。這樣一來，本書所收的詞目的正條雖然只有一千五百五十五條，但釋文中注解的名詞術語則有正條的數倍，兩項的總和達到一萬餘條，又成了同類著作中實際收詞最多的一部書。

如「懺悔五法（出《圓覺略疏鈔》）」條的釋文是：「懺，梵語具云懺摩，華言悔過。今云懺悔者，華梵兼稱也。謂比丘有罪，須請大比丘爲證，具此五法而行懺悔也（梵語比丘，華言乞士。大比丘，即上座也——原注）。一袒右肩。謂行懺悔時，須著袈裟，當袒右肩，以便執持作務使令也；二右膝著地。謂行懺悔時，當右膝著地，以顯翹勤懇切之誠也；三合掌。謂行懺悔時，須合掌當胸，以表誠心之不亂也；四禮足。謂行懺悔時，當頂禮大比丘足，以見卑下全敬不亂也；五說罪名。謂行懺悔時，當說自身所犯罪名，或得僧殘罪，或波逸提罪之類，對衆發露，不得覆藏也（僧殘罪者，如人被斫，猶有咽喉，故名爲殘。若犯此罪，僧作法除故也。梵語波逸提，華言墮，謂墮地獄也——原注）。」

本書作者的佛學造詣之深，從這些釋文中可見一斑。正如丁福保在爲本書校訂後所作的《序》中說，「其當時與法師同修大藏，同纂此書者，皆極一時之選」。（陳士強）

釋量論釋

〔明〕根敦珠巴

《釋量論釋》，又名《釋量論廣注》、《釋量論善說大疏》等，一冊。明代根敦珠巴著，撰時不詳。現代法尊編譯，一九八二年由中國佛教協會刊行。

根敦珠巴（一三九一——一四七四），又名僧成，出生在薩迦寺附近，十五歲在納塘寺出家，得法名根敦珠巴。早年曾以朱巴喜饒（成就慧）等爲師。一四一五年赴前藏扎什朵喀聽宗喀巴講經，遂列爲其門下弟子。他智慧聰穎，深得宗喀巴嘉許，曾贈給他一套自己穿的五衣作爲他將來弘揚律學的因緣。根敦珠巴早年曾向羅敦巴學過因明，後又向宗喀巴學習法稱的《量抉擇論》，宗喀巴逝世後又復從賈曹點學習因明。著有《因明正理莊嚴論》（又名《量理莊嚴論》）和《釋量論釋》。前者至今仍爲藏地三十六寺學習因明的必備要論，後者則于一九八〇年由法尊編譯爲漢文。根敦珠巴學成後復歸後藏弘法，於一四四七年在日喀則建立了扎什倫布寺，成爲西藏格魯派四大寺一。其弟子有然降巴・門朗白瓦、都迦瓦、都拿巴、班欽・隆日嘉措等，《土觀宗派源流》中講他「法嗣子孫，不可數計」，后來三世達賴索南嘉措追謚他爲一世達賴喇嘛。

《釋量論》是法稱因明七論中最爲重要、詳盡的一部「廣論」，系統完整地體現了法稱因明思想。其中的

自義比量部份法稱有自注，其他三品則出弟子天慧（帝釋慧）和釋迦慧作注。《釋量論》在藏地傳學極廣，又有衆多藏地學者爲其注疏，並成爲寺院學僧必修的「五部大論」之一。只是該書第一品有梵文原本外，其他各品皆僅存藏譯本。由於缺乏《釋量論》注本的漢譯，故尚不能明確斷定《釋量論釋》中所述，到底哪些是法稱、天慧的注釋，哪些是根敦珠巴的闡發，只能合在一起作一籠統的介紹。

《釋量論釋》依照法稱爲《釋量論》亦分爲四品：

一、《自義比量品》。

這是專講邏輯思維的一章。在法稱後學中有人認爲法稱寫《釋量論》的首要目的是要爲佛教建立一個新的哲學基礎，故成量品應放在論首，爲自比量品在其後，只是因爲該品法稱已有自注，後人爲外注其餘三品的方便，故把此品放在論首，但也有人反對此種解釋。根敦珠巴則作如下說：「分辨是義，非義，須要依靠比量故，爲建立比量智，除諸邪智，故先釋自義比量」。

值得注意的是，在這一品中講到：「因與後陳法之關係，若因於同品上定有，於異品上全無，則是正因。若因於同品上無，於異品上有，不論全有或一分有，或皆無，則是不定因。如是四句已是——同品有、異品有，同品無、異品無，同品無、異品有，同品無、異品無，不須九句檢查。」此即是有學者所引用的「四句料」。九句因係陳那所創，是通過對因法和宗法外延的分析來揭示因三相的內涵的，查藏傳因明的其他著述中並未發現有此四句，而且即使在《釋量論釋》的他義比量品中亦仍有「九宗法」的提法，仍起着一種檢查是否正因的作用，故此說尚可探討。

二、《成量品》。

在陳那《集量論》中，作爲造論之禮贊，在首頌中云：「敬禮定量欲利生，大師善逝救護者」。法稱《釋量論》進一步把其擴展成爲一百三十八頌的《成量品》，把佛作爲人格化的定量（絕對真理），論述如何由現量、比量最終成爲定量的解脫道，把大乘佛教的四諦原理與因明的知識論、邏輯論揉爲一體，用邏輯與理性來論證信仰。根敦珠巴在本品中作了進一步的發揮，分別從「流轉門」、「還滅門」正反論證了如何由因圓滿到果圓滿，從果圓滿追溯到因圓滿；從大悲心到善逝、救護者，從救護者到善逝、大師、利欲生。

三、《現量品》。

本品的要點有三：

（一）現量與比量，自相與共相。

（二）對現量的界說。

（三）對現量，似現量的分類。

（四）對量果關係的分析。

其中有新意的是對「意現量」的解釋。在現量的分類上，陳那有一種「五俱意現量」，這是指五種根識的見分去緣相分時，第六意識中的一部份與根識俱起緣境而形成的現量。但法稱不許有此種現量，改稱爲「意理量」，對此《釋量論釋》作了進一步的說明：意現量是以五根現量所緣取得到的「行相」的認識爲因，進而去緣取五根所未緣到的「餘境」，從而形成意現量。二者不是同時發生的，根現量是在第一剎那，意現量是第二剎那連續「無間」地緣取的。

第四品：《他義比量品》。

本品講邏輯論證，主要是立宗、辨因、引喻等內容。法稱《釋量論・頌》中把立宗要求概括爲「四言」即：「隨自、唯、性聲，及不被遣等」。根敦珠巴進一步分解成「五相」「隨自、唯、自性、所樂、不遣」，並指出自樂不等於隨自，隨自是指隨自教之說，而自樂的範圍更大，亦可能樂自教之外的觀點。「唯」是宗當下所立之宗義，「自性」是指宗的所成立性。「不遣」又分爲「四違害量」，即比量相違、現量相違，比量相違中又分爲信解量不遣和名稱量不遣，故合爲四種不遣，在信解量中再分爲自語不遣與自教不遣，這種分類法顯然是一種新的闡發。

此外，在檢驗認識的標準上，陳那主張「現教力勝」實際上是經典與經驗的雙重標準，法稱則堅持以感覺經驗爲標準。《釋量論釋》亦反映了這一立場：「所行境，教不能妨害」，「觀察事力境時，縱有所受許教，亦非能妨害支，以此觀察事力境，只是受許教之方便故。」這是說認識並不依賴於教義，教義可以爲認識活動提供「方便」，但不能否定感覺經驗。從這一點來看，似乎具有一種樸素的經驗論傾向。

《釋量論釋》是目前國內關於《釋量論》的唯一一本漢文注疏，對於研究法稱因明思想有着不可取代的獨特作用。（姚南強）

指月錄

〔明〕瞿汝稷

《指月錄》，全稱《水月齋指月錄》，三十二卷。明瞿汝稷撰，成於萬曆二十三年（一五九五）。通行本有：《卍續藏經》本等。

瞿汝稷，字元立，蘇州常熟（今江蘇常熟市）人。「以文文懿公陰爲官，歷黃州知府，徙邵武，再守辰州，遷長盧鹽運使」，「受業於管東溟，學通內外，尤盡力於佛法。時徑山刻大藏（指《徑山藏》，又稱《嘉興藏》，元立爲文，導諸衆信，破除異論。」（《居士傳》卷四十四）

《指月錄》是一部記錄禪宗傳承人物及其事蹟（主要是言語）的著作。據作者自序說，他自幼就好讀佛典，尤其是喜歡「宗門家言」，即載有禪門耆宿言語的燈錄、語錄、禪史、禪論一類的著作。師事管東溟之後，情趣亦然。因而，書架上所存放的，大多是禪書。每讀至適意處，就點筆將它抄錄下來，至萬曆二十三年（一五九五）已錄得三十二卷。稿成之後，先是由友人陳孟起抄錄了二部，六年以後，才由同鄉嚴徵（字道徵）校訂付梓。由於作者的書房名「水月齋」，而撰作此書的目的，是爲了使讀者通過它（「指」，即手指的指點）而了解禪宗的法要（「月」，此處特指禪宗以心傳心的「心月」），故取名爲《水月齋指月錄》。

《指月錄》雖然沒有以燈錄自命，按清聶先《續指月錄凡例》中的說法，是「儒者談禪之書」，即由儒士撰作的談論禪門之事的著作，但究其性質而言，與燈錄並無二致，也是以禪宗的傳法世次爲經，禪師和受禪的居士的生世、機緣語句爲緯，編織起來的禪宗譜系類作品。只是一般燈錄在標列世次時，都採用了三級標題。第一級標題通常是以南嶽懷讓、青原行思或六祖慧能（謚「大鑒」）「某世」的名義立的，第二級標題是以某禪師「法嗣」（即弟子）的名義立的，第三級標題是書中要具體記敘的這位禪師的一個個弟子。如關於臨濟宗黃龍派悟新禪師的世次，一般是這樣標示的：「南嶽下第十三世（或稱「大鑒下第十四世」）」、「黃龍祖心禪師法嗣」、「黃龍悟新禪師」。而《指月錄》則在月錄中於「六祖下某世」之下，直接敘列屬於這一世的衆多人物，並在人物的稱謂之末，標注他是某禪師的「法嗣」，因而刪去了一般燈錄中的第二級標題。至於正文，則不復標注「法嗣」。全書記敘的禪宗世次，上始七佛，下至六祖下第十六世。

卷一：七佛，附《諸師拈頌諸經語句》。

卷二：應化聖賢。始文殊菩薩，終清涼澄觀國師。

卷三：西天祖師。始一祖摩訶迦葉尊者，終二十八祖菩提達磨尊者（「章次列於東土祖師」）。

卷四：東土祖師。始初祖菩提達磨大師，終六祖慧能大鑒禪師。

卷五：六祖下第一世，收南嶽懷讓禪師、青原行思禪師；六祖下第二世，收江西馬祖道一禪師（「南嶽懷嗣、南嶽一世」）、南嶽石頭希遷禪師（「青原思嗣、青原一世」）。

卷六：二祖旁出法嗣，收僧那、向居士二人，四祖旁出法嗣，始牛頭山法融禪師，終烏窠道林禪師（「徑山欽嗣」），五祖旁出法嗣，始嵩山峻極和尚（「破竈墮嗣」），六祖旁出法嗣，始司空山本淨禪師，終圭峰宗密

禪師(「遂州道圓嗣」)。

卷七：末祥法嗣。始泗州塔頭，終文通慧。

卷八至卷三十：六祖下第三世至第十六世。始洪州百丈山懷海禪師(「南二、馬祖嗣」)，終無爲冶父道川禪師(「淨因成嗣」)。每一世均按先南嶽系，後青原系的順序叙述。其中青原系僧人載至卷二十九的六祖下第十五世，卷三十的六祖下第十六世全是南嶽系僧人。

卷三十一、卷三十二：臨安徑山宗杲大慧普覺禪師語要(上、下)。

上述世次中收載的人物，均有機語見錄，也就是說，沒有只載人名而不介紹事蹟的。這一做法與《傳燈錄》、《續傳燈錄》諸書相異。因爲《傳燈錄》、《續傳燈錄》諸書，爲了將同一世次、某一位禪師的弟子都收羅進去，不僅編錄有機緣語句傳世，即有事蹟可考的人物，而且也編錄無機語傳世的人物。對於前者，在正文中設專章(或稱本章、本傳)加以介紹，稱爲「見錄」，對於後者，在正文中無專章加以介紹，只有其名見錄於全書總目或每一卷的目錄，稱爲「不立章次」、「不錄」、「無錄」等。

由於自《傳燈錄》以來，有關荆州城內只有一個天皇寺的道悟，還是別有一個天王寺的道悟，孰真孰假，哪一個道悟是石頭希遷的弟子、又是龍潭崇信的老師，一直存在着爭論。因而《指月錄》在卷九「六祖下第三世」以「南嶽、青原宗派未定法嗣」爲標題，並載荆州天皇道悟禪師，天王道悟禪師兩人，存而不論。又在南嶽、青原二系之外，別立「天」系，專收道悟一系的傳人。稱龍潭崇信爲「天一」、德山宣鑒爲「天二」、雪峰義存爲「天三」，如此等等。這裏的「一」、「二」、「三」，指的是第一世、第二世、第三世，至於這「天」字，究竟是「天皇」的略稱，還是「天王」的略稱，作者沒有明確的說法。這種表述的目的，是爲了避免將道悟劃人南嶽系或

青原系所要引起的糾紛。

就《指月錄》所載的世次而言，並沒有超出宋普濟的《五燈會元》和明居頂的《續傳燈錄》的範圍。因爲《五燈會元》所載世次的下限是「青原下十六世」（相當於「六祖下第十七世」）和「南嶽下十七世」（相當於「六祖下第十八世」）、《續燈錄》所載世次的下限是「大鑒下第二十世」（即「六祖下第二十世」），均比《指月錄》的下限「六祖下第十六世」要長，而且《五燈會元》和《續傳燈錄》每一世收藏的人物也多於《指月錄》。只是因爲《指月錄》在人物的本章中附載了許多禪宗名宿的拈頌評唱以及作者的辨析議論，從而使得它也具有一些未見於《五燈會元》、《續傳燈錄》的資料。

如《指月錄》卷二十六在「六祖下第十三世」隆興府寶峰克文禪師章之末附載：「大慧（宗杲）云：老南（慧南）下尊宿，五祖（法演）只肯晦堂（祖心）、真淨（克文）二老而已，自余不肯他也。九祖爲人，如綿裹一柄刀相似，才按著，便將咽喉一刺，刺殺你去也。若是真淨，腳上著也，便腳上殺你，手上著也，即手上殺你！咽喉上著也，咽喉上殺你。」臨濟宗黃龍派的創始人慧南有弟子八十三人（見《續傳燈錄》卷十五和卷十六），而得到楊岐派名僧五祖法演（與慧南門下的「四祖法演」爲二人）稱贊的僅晦堂祖心和真淨克文二人。爲此，大慧宗杲用比喻的方法將法演的禪風與克文的禪風作了一番比較，說了上述一番話。這段話未見《五燈會元》卷十七和《續傳燈錄》卷十五的克文章。

又如《指月錄》卷二十九隆興府兒率從悅禪師章，在「師室中設三語以驗學者。一曰：撥草瞻風，祇圖見性，即今上人性在甚麼處？二曰：識得自性，方脫生死，眼光落地時作什麼脫？三曰：脫得生死，便知去處，四大分離，向什麼處去？」的章文下附載：「張無盡（張商英）以頌答三問。其一曰：陰森夏木杜鵑鳴，日

破浮雲宇宙清。莫對曾參問曾哲，從來孝子諱爺名。二曰：人間鬼使符來取，天上花冠色正萎。好個轉月時節子，莫教閻老等閑知。三曰：鼓合東村李大妻，西風曠野淚沾衣。碧盧紅蓼江南岸，卻作張三坐釣磯。」《五燈會元》卷十七和《續傳燈錄》卷二十二中的從悅章，雖然都載有從悅的「三語」，但無張商英的答頌。

《指月錄》自問世以後十分流行。清代聶先說：「虞山瞿幻寄（瞿汝稷）先生《指月錄》一書，先是嚴天池（嚴徵）先生水月齋初刻，爲禪林祕宝，海內盛行。板經數易，後如破山禪師翻刻東塔禪堂，具德禪師兩鑄天寧、靈隱，其至斗大茅庵，亦皆供奉，腰包衲子無不肩攜。儒者談禪之書，未有盛於此本者也。」（《續指月錄凡例》）。它的續作有聶先的《續指月錄》二十卷。（張生泉）

西方合論

〔明〕袁宏道

《西方合論》，十卷。袁宏道撰，成於明萬曆二十七年（一五九九）。收於《袁中郎全集》，《嘉興藏》第三十一册所收爲袁宗道、袁中道等人校本，《大正藏》第四十七册所收爲周之夔重刊本，《續藏經》第一〇八册所收爲智旭評本。

袁宏道（一五六八——一六一〇），字中郎，號石頭居士，又號空空居士，湖北公安人。與兄袁宗道（一五

六〇——一六〇〇)、弟袁中道(一五七〇——一六二三)，並稱「三袁」，爲明代文學「公安派」的創始者。萬曆年間以進士身份出任吳江知縣、吏部主事等官；一度謝病家居之後、赴復故官，再遷至稽勛司郎中，不久病歸故里，卒於荆州一僧寺中。著有《八識略說敘》、《金剛證果引》、《壇經節錄引》等，皆收於《袁中郎全集》。另有明清饗齋刊本《金屑篇》一卷、《珊瑚林》二卷，現藏於日本內閣文庫。事蹟見《明史》卷二百八十六本傳、《明文偶鈔》、彭紹升所撰《居士傳》卷四十六《袁伯修中郎小修傳》等。

《西方合論》寫於袁宏道三十二歲時，爲明代闡述教禪一致、禪淨合一的主要著作。據袁宗道《西方合論原序》稱，袁宏道早年學禪於李贄，「根性猛利，十年內有所入，機鋒迅利，珠語走盤」，但後來感到禪學雅尚空談，不切實際，遂轉歸淨土。於禮誦之暇，取龍樹、天台(智顗)、長者(李通玄)、永明(延壽)等論，同時辨析佛教各家「差別之行」，綜合諸經論和古德語錄，附以己見，撰成此書(自序)。本書以華嚴十門爲架構，每一門之下，又盡量分成十門，以示重重無盡之意，構成一個完整的思想體系：

一、刹土門。分述毗盧遮那淨土、唯心淨土、恒真淨土、變現淨土、寄報淨土、分身淨土、依他淨土、諸方淨土、一心四種淨土、攝受十方一切有情不思議淨土等十種淨土。主要在敘述「一真法界，身土交參，十佛刹海，淨穢無別，祇因衆生行業有殊，諸佛化現亦異」，其中以「攝受十方一切有情不思議淨土」，即阿彌陀佛淨土，最爲圓滿。

二、緣起門。分述二大事、宿因緣、願果德、依因性、順衆生、穢相空、勝方便、導二乘、堅忍力、示真法等十義，解說西方淨土信仰起教的因緣。「盡大地無非貧兒，一佛號便爲資本。」具說西方阿彌陀佛與此娑婆世界的種種因緣，故往生最易。

三、部類門。舉證宣揚淨土之經典，以說明西方淨土歷來所受的重視。分作經緯二義：「經非專談安養者不收，緯則泛舉念佛者亦入。」又可細分作經中之經、經中之緯、緯中之經、緯中之緯。並作頌曰：「禪教律三乘，同歸淨土海，一切法皆人，是無上普門。」

四、教相門。判別一大藏教爲假有教（修五戒十善的人天教）、趨寂教（趨歸寂滅涅槃的小乘教）、有餘教（不許一闡提人成佛的大乘教）、無餘教（一切衆生悉當成佛的大乘教）、頓悟教（教外別傳之禪宗）、圓極教等六類，淨土法門因有刹海相含、三世一時、無情作佛、依正無礙、充遍不動五義，故判爲最爲圓滿的圓極教。

五、理諦門。約佛教真諦，分作即相即心、即心即相、非心非相、離即離非等四門。認爲淨土法門「即性即相，非有非空，理事之門不妨，遮表之詮互用。」以華嚴宗理事不礙之理，融合歷來聚訟不已的唯心淨土與西方阿彌陀佛淨土之爭。

六、稱性門。以五門概括修行法門，倡導以信阿彌陀佛的信心行爲先決條件，再廣修止觀行、六度行、悲願行、稱法行」而「菩薩一切行，皆稱自性，非有非無，非行非不行，稱法自在。」

七、往生門。敘述菩薩一期生命結束，有投生入中、兜率天、長壽天、三界外、初發心時生如來家、三祇行滿生十方世界利益一切衆生等六種去處，「三祇途遠，餘門多有退墮。」說明菩薩應往生西方淨土，如法修行，待忍力堅固，再入世利生，方爲究竟。

八、見網門。謂一切迷中衆生，沉溺於各種錯誤見解中而不能自拔，「欲修正因，首割邪見之網。」故必須破斥斷滅墮、怯劣墮、狂恣墮、支離墮、痴空墮、隨緣墮、唯心墮、頓悟墮、圓實墮等十種妄見。

九、修持門。謂「今欲一生超僧祇之果，十念攝億萬之程，豈粗見浮思，結口塵心所能超越？」羅列往生淨土者，應如法而作下述十種修行：淨悟門、淨信門、淨觀門、淨念門、淨懺門、淨願門、淨戒門、淨處門、淨侶門、不定淨門。

十、釋異門。針對修習西方淨土所產生的疑畏，博採經論，條列十種解釋：剎土遠近釋、身城大小釋、壽量多少釋、花輪大小釋、日月有無釋、二乘有無釋、婦女有無釋、發心大小釋、疑城胎生釋、五逆往生釋。目的要人無論根機利鈍、發心早遲，皆須全心信持，念念往生西方淨土。

關於本書的鎖鑰，袁宗道稱：「其論以不思議第一義爲宗，以悟爲導，以十二時中持佛名號一心不亂、念念相續爲行，以六度萬行爲助因，以深信因果爲入門」（《西方合論原序》）。本書概述了西方淨土的要義，影響頗大，被智旭編入《淨土十要》，爲後世廣泛傳習。

有關本書的研究著作主要有明智旭《評點西方合論》、明教《西方合論標注》四卷，今人錢伯誠《袁宏道集箋校》（上海古籍出版社）。　（王雷泉）

禪關策進

〔明〕袾宏

《禪關策進》，一卷。明代雲棲袾宏輯於萬曆二十八年（一六〇〇）。收於《雲棲法彙》第十四册，通行本有《大正藏》（第四十八册）本等。

袾宏（一五三二——一六一五），杭州人，俗姓沈，字佛慧，號蓮池。年十七補諸生，以學行稱。受鄰嫗影響，傾心淨土，案頭書「生死事大」四字以自誓。三十二歲時投西山之無門性天剃染，乞昭慶無塵受具足戒。自此遍參諸方，入京師參遍融，又謁笑岩德寶有省，過山東東昌聞譙樓鼓聲大悟。於隆慶五年（一五七一）歸浙，入古雲棲寺舊址，結茅默坐，衲子來附，遂爲叢林。以律制清嚴，冠諸方道場。當時名公巨卿，心折歸依者甚多。與紫柏真可、憨山德清、潙益智旭並稱爲明代四大高僧。所著有《阿彌陀經疏鈔》及《事義》、《問辨》、《梵網菩薩戒經義疏發隱》及《事義》、《問辨》、《沙彌律儀要略》、《續武林西湖高僧事略》、《緇門崇行錄》、《楞嚴摸象記》、《水陸儀文》、《竹窗隨筆》及《二筆》、《三筆》、《正訛集》、《山房雜錄》等。

袾宏平生歸心淨土，持持謹嚴，施食持咒，而又調和禪淨，主張「自性彌陀，唯心淨土」，於《阿彌陀經疏鈔》卷稱：「悟心則無一法出於心外，即心即境，即境即心，往生淨土，願見彌陀，不礙唯心，何妨自性？」融

會理事，歸旨唯心。於禪學上認爲《高峰原妙語錄》最極精銳，錄古德機緣中做功夫吃緊語，著《禪關策進》，以示參究之訣，而明禪淨雙修之義。據《自序》稱，本書據當時得自坊間的《禪門佛祖綱目》增删而成。書名所稱「禪關」者，指「人之爲道也有迷悟，於是人知識關吏，不得不時爲其啓閉，慎其鎖鑰，嚴其勘覈，俾異言服私越度者，無所售其奸，而關之不易透。」所稱「策進」者，指「水未窮，出示盡，警策在手，疾驅而長馳，破最後之幽關。」

本書前集分二門：一、諸祖法語節要。收錄黃檗希運、趙州從諗、玄沙師備、鵝湖大義、永明延壽等三十九位祖師之示衆、普說之言。每章文後或綴評語，提撕宗旨，如在「天目中峰本禪師示衆」章下，評語曰：「此老千言萬語，祇教人看話頭，做眞實工夫，以期正悟。諄切透快，千載而下，如耳提面命。具存全書，自應遍覽。」二、諸祖苦功節略。敘述歷來祖師苦行與開悟之經過，內容包括獨坐靜室、懸崖坐樹、草食木棲、衣不解帶、引錐自刺、暗室不忽、誓不展被、無時異緣、口體俱忘、以頭觸柱等二十四章，文末多綴以評語。

本書後集爲「諸經引證節略」，則引用《大般若經》、《華嚴經》、《大集月藏經》、《十六觀經》、《出曜經》、《大灌頂經》、《遺教經》、《楞嚴經》、《彌陀經》、《楞伽經》、《金剛般若經》、《寶積經》、《大集經》、《念佛三昧經》、《自在王菩薩經》、《如來智印經》、《中阿含經》、《雜譬喻經》、《雜阿含經》、《阿含經》、《法集要領經》、《無量壽經》、《寶積正法經》、《六度集經》、《修行道地經》、《菩薩本行經》、《彌勒所問經》、《文殊般若經》、《般舟三昧經》、《四十二章經》、《觀藥王藥上二菩薩經》、《寶雲經》、《正法念處經》、《阿毗曇集異門足》、《瑜伽師地論》、《阿毗達磨論》、《西域記》、《南海寄歸》、《法苑珠林》、《觀心疏》、《永嘉集》、《溈山警策》、《淨土懺願儀》、《法界次第》、《心賦》等四十五種經典，摘錄其中有關修行者精進努力之警語、事項。評語常有超過原文者，

如引《觀藥王藥上二菩薩經》經文「常念大乘，心不忘失，勤修精進，如救頭然。」評曰：「當勤精進如救頭然，今叢林早暮持誦，然誦其文不思其義，明其義不履其事，亦何益也！」

本書要言不繁，皆在禪淨雙修功夫上著力，故在明清以後流行甚廣，時禪林中人稱：「雲棲一生之文字，但此皆有補吾宗。」（圓慈：《重刻禪關策進後序》）爲修禪者必讀之精進總彙。（王雷泉）

慨古錄

〔明〕圓澄

《慨古錄》，一卷。明代圓澄撰，成於萬曆三十五年（一六〇七）。通行本有：《卍續藏》（第一一四册）本等。

圓澄（一五一六——一六二六），號湛然，俗姓夏，別號散木，又號没用，會稽（今浙江紹興）人。天資穎悟，具辯才。出家後歷參玉峰、妙峰、南宗、袾宏等師，於萬曆十九年得曹洞宗禪師大覺方念（？——一五九四）印證付法，由是在浙東匡徒説法，大唱曹洞宗風。萬曆三十年入京，公卿縉士皆入門請教，冠蓋傾都市，而不以爲意。生平不願與世同流合污，不爲律規所拘，所遇無貴賤新故，一以本色鉗錘。與當時儒學名流周海門、葛寅亮、祁承㸁等交情甚篤，相互切磋。著有《楞嚴臆説》、《法華意語》、《金剛三昧經注》、《涅槃會疏》、《思益梵天所問經解》、《宗門或門》、《語錄》八卷行世。其傳見《補續高僧傳》卷九，以及陳懿典、陶奭齡分別

所撰《會稽雲門湛然禪師塔銘》、丁元公撰《會稽雲門湛然禪師行狀》，收於《湛然圓澄禪師語錄》卷八。

本書署名「無名叟」，書前祁承㸁所作序指出係圓澄所作。書首揭示了書名的含義及寫作本書的目的：「去古日遠，叢林之規掃地盡矣。佛日將沉，僧寶殆滅，吾懼三武之禍，且起於今日也。能無嘆乎？」興慨古之嘆，不願與俗世同流合污，而又不敢署上真名，表現了作者對當時墮落的佛教界作自覺反省而又心存顧忌的矛盾心理。書中用今昔對比的方式，全面檢討了叢林的弊端及對治之道。

本書可分作歷數叢林積弊、政府宗教政策不當、救治之道等三個部份。現按行文順序介始：

首先，佛教叢林存在的積弊，來自嘉靖朝以來宗教政策的不當。嘉靖四十五年（一五六六），爲防範白蓮教泛濫，又怕僧衆複雜，混足其中，故御史鮑承蔭奏準將僧尼戒壇嚴禁，不許說法，管制游方等。圓澄認爲，官方不分青紅皂白，叢林衆滿百餘，輒稱爲白蓮教之流而一例禁之，致使非法之徒得以乘虛惑衆。不能因僧人中有不肖之徒而否定整個僧團，而且，僧品的蕪雜「非佛之教不善，而國家設教未盡善耳！」官方以納銀代替考試度僧，而且久不開戒壇，致使僧品揀別無由。

因此，爲使佛法久住於世，圓澄提出定官制、擇住持、考試度、制遊行等四條救治時弊的方案：

（一）定官制。明太祖設僧官時，中央最高的左右善世，不過正六品，隸屬於禮部，僧官的排場等同欽天監。但僧事由僧官掌管，不受一般官僚管。代宗景泰五年（一四五四），因度牒考試舞弊，朝廷遣給事中、御史、禮部官員各一，會同考試，於是僧官制度受制於儒家官僚，僧官自治之權從此失去。僧官和住持人選不是靠品德與才學，而是靠鑽營與人際關係。「致使真正高賢，蔑視如介，棄而勿顧。不肖之徒，或上銀請納，或囑托人情，曾何如節義廉恥？」對治之道，是將僧錄司制爲客司，考選有道德者主持，不受府縣俗官所制。

（二）擇住持。認爲住持本爲道德之任，「今也不然，才德一無所有，道學有所未聞，世緣頗足，便名住持，致使叢林衰落，禮義絕閒。更兼官府不辨清白，動輒行禁，使真道者退身不就，而不肖者百計鑽謀，佛法愈衰，叢林愈薄。」對治之道，是盡禁一切無名住持、私創庵院，及神祠男女共處之流。

（三）考試度。明太祖將佛教開爲禪教和瑜伽二門，禪門受戒爲度，應門（以應赴經懺佛事的瑜伽僧）以納銀受牒爲度。自嘉靖間（時在一五六六年），迄今五十年，不開戒壇。從而使禪家者流，無可憑據，散漫四方，致使玉石同焚，金金十俞莫辨。對治之道，是恢復度僧制度，以取代今之禁僧政策。

（四）制游行。指出今之遊方行腳，以焚香爲由，閒踏州縣，訪探名山，去古實遠。應由僧官與叢林雙重管理遠遊僧，「如此則負罪逃匿者，莫之能混。」

書中用大量篇幅歷數明代叢林中存在的弊端，嘆道：「叢林之規掃地盡矣！」並指出王室寺院用童子「替修」，以及太后下預僧團事務之不當。同時揭露寺產被佔、僧人被辱，官方未善盡保護之責，且違規課稅、勒索。勢豪與官府對佛門的雙重壓迫，使出家人「祈晴請雨，集儀拜牌，迎官接府，反增其累。」既然僧人已不能從政府得到出家所應享有的權益，那麼不交納度牒銀，也就很自然的了。作者於書末指出：「高皇帝之《欽錄》猶在，高皇帝之聖旨絕不之行！既無利於僧，而僧不肯內牒者，毋怪其然也。」

本文對朝代宗教政策、社會風尚、寺院生活和僧人狀態，提供了比較詳盡的社會史資料。過去研究者不多，日本忽滑谷快天的《禪學思想史》，以及荒木見悟的《〈雲門湛然語錄〉解題》等，對此略有提及。台灣佛教史學者江燦騰在《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究》（台灣新文豐出版公司，一九九〇年版）中，對此始作較詳細介紹。（王雷泉）

大明高僧傳

〔明〕如惺

《大明高僧傳》，又稱《明高僧傳》，八卷。明如惺撰，成於萬曆四十五年（一六一七）。通行本有：《清藏》本、《大正藏》本等。

《大明高僧傳》是一部記載宋元明部份高僧事蹟的僧人總傳。所收僧人的年限，大體起自北宋宣和六年（一一二四），即卷七慶元府天童寺普交的卒年，終至明萬曆二十一年（一五九三），即卷四天台慈雲寺真淨的卒年。前後四百六十九年。在起始的時間上，與作於北宋初年的《宋高僧傳》並不銜接，中間空缺了一百四十七年。全書分爲三篇（又稱「三科」），正傳收一百十二人，附見七十人。

一、譯經篇（卷一前部份），正傳一人，即燕都慶壽寺沙囉巴，附見二人，即剌溫卜、迦羅思巴。他們均爲元代僧人。

二、解義篇（卷一後部分至卷四），正傳四十四人，附見三十八人。其中卷一後部份收南宋和元代僧人，主要有南宋的淨真、祖覺（以上賢首宗）、若訥、了然（以上天台宗）；元代的性澄、蒙潤、允若、必才、善繼（以上天台宗）、盤谷（賢首宗）等，卷二收元代僧人，主要有融照、弘濟、本無、行可（以上天台宗）、文才、了性、寶

嚴(以上賢首宗)、英辯、志德、普喜(以上慈恩宗)等，卷三和卷四收明代僧人，主要有原真、慧日、士璋、如玘、普智、明得(以上天台宗)、大同、圓鏡、祖住、真節(以上賢首宗)、居敬(律宗)、真清(本書作者如惺的老師)等。

三、習禪篇(卷五至卷八)，正傳六十七人，附見三十人。除卷五有金代燕都慶壽寺教亨，卷七有北宋慶元府天童寺普交、金代上京大儲慶寺海慧，卷八有元保定興聖寺德富以外，其餘所載均爲南宋禪僧。

由於此書是作者在讀覽時，隨手摘取一些高僧的事蹟，稍事編綴而成的，故體例並不完整，除所錄三科不能括舉這個時期僧人活動的概貌以外，而且各科之末均無申述一科主旨的「論」。有些人物的傳記之末，有「系曰」，用來表達作者的觀點。所用的資料，主要來源於史誌文集，偶有實錄，如卷四的《真清傳》。

本書的《譯經篇》是根據《元史》的記載寫的。傳主沙囉巴是西國(指西域)積寧人，總卯即依元代帝師發思巴剃染爲僧，習諸都灌頂法。又從著粟赤上師學大小乘，從刺溫卜學密教，善吐番(西藏)音說，兼解諸國文字。後經推薦，翻譯漢地未備的顯密諸經。所譯之經，朝廷皆爲刊行。傳末有「系曰」：「譯經之盛，莫過於六朝盛唐鳩摩羅什輩、實叉難陀輩。及人五代北宋，則漸漸寢矣。況且康王渡江，胡馬南飲，鑾輦馳遁，淳熙之後，雖有一隙之暇，烏能於是哉。至元世祖而華夷一統，始復有譯經之命。人我國朝洪武建元以來，以三藏頗足，摩騰(攝摩騰)不至，故止是例。」(卷一)

由此可見，這《譯經篇》雖然極爲單薄，但也是事出無奈。因爲自北宋中葉以後，已不聞有梵本佛經傳譯之事。元代再興譯經，但大多是少數民族文字(如藏文、蒙文)與漢文的對譯，梵文經典和用西域諸國文字書寫的佛典譯成漢文的很少，而且這些譯典在社會上幾乎不起什麼影響。

本書的《解義篇》大致是根據元念常的《佛祖歷代通載》、明佚名的《續佛祖統紀》以及其他載記寫成的，但表述方式及詳略有異。如《大明高僧傳》卷八《曉瑩傳》(屬《習禪篇》)說：「釋曉瑩，字仲溫，未詳氏族。歷參叢席，頓明大事，四衆推重。晚歸羅湖之上，杜門卻掃，不於世接。惟以生平之所見聞諸方尊宿提唱之語，及友朋談說議論宗教之言，或得於殘碑蠹簡有關典謨之說，皆會萃成編，曰《羅湖野錄》。其所載者，皆命世宗匠、賢士大夫。言行之粹美，機鋒之勁捷，酬酢之雄偉，氣格之弘曠，可以輔宗乘，訓後學，抑起人於至善，是故閱者不忍釋手云。」(第九三三頁中)

這番對《羅湖野錄》的品評之語，在《佛祖歷代通載》卷二十曉瑩條下是沒有的。該條僅說：「乙亥。《云臥紀談》、《羅湖野錄》成，十月。感山沙門曉瑩撰，字仲溫，法嗣大慧杲(宗杲)禪師。」其餘的一概沒說。但也有一些地方是《歷代佛祖通載》詳而本書略。

本書的《習禪篇》是以《五燈會元》爲主，參照其他禪宗史籍寫成的，大多是記錄言語。如卷六的《居靜傳》，除簡敘他號愚丘，成都楊氏子。年十四依白馬寺安慧出家，於南堂(即元靜，後改爲道興)禪師門下得悟之外，詳載了他的禪宗「十門綱要」之說：「第一須信有教外別傳，第二須知有教外別傳，第三須會無情說法與有情說法無二，第四須見性如觀掌中之物，了了分明，一一田地穩密，第五須具擇法眼，第六須要行鳥道玄路，第七須文武兼濟，第八須摧邪顯正，第九須大機大用，第十須向異類中行。凡欲紹隆法種，須盡此綱要，方坐得這曲錄床子，受天下人禮拜，敢與佛祖爲師。」這與《五燈會元》卷二十居靜章所載，除個別無關大體的字略有變動，如《會元》用的是「一、二、三……」的序數，本書用的是「第一、第二、第三……」的序數，多了一個「第」字，其餘的是一模一樣的。

雖然《大明高僧傳》所載的人物很多出自流行較廣的宋元佛教史籍，但也有的取材於不大爲人熟知的典籍。如卷一有《祖覺傳》，其傳云：「釋祖覺，別號癡庵，嘉州楊氏子也。聰穎夙發，獨嗜佛乘，精究賢首宗旨，盡得其奧。後奉旨出任眉州之中嚴，四方學者雲委川驚而至，日於開堂，弗倦誨示，汲引後學，曲得慈悲，清涼一宗至師可爲鼎盛矣。而於拈椎之外，古今書史、諸子典謨，無不該研，一覽成誦。嘗修北宋僧史，並《華嚴集解》、《金剛經注》、《水陸齋儀》等，行世。」

然而，這個南宋賢首宗的重要人物，既不見於《佛祖歷代通載》，也不見於《續佛祖統紀》，當是另有所本。而且《大明高僧傳》將賢首、天台、慈恩、禪宗的重要人物彙集在一起，也便於翻檢。（陳士強）

補續高僧傳

〔明〕明河

《補續高僧傳》，二十六卷。明代明河撰，成於崇禎十三年（一六四〇）。通行本有：《卍續藏經》本、《高僧傳合集》本等。

明河（一五八八——一六四〇），號汰如，華嚴宗僧人，一雨通潤的弟子。「倡明教乘，爲時所宗。」事見范景文《補續高僧傳序》、毛晉《補續高僧傳跋》等。

《補續高僧傳》是北宋贊寧《宋高僧傳》的續作，也是一部僧人總傳。作者明河慨宋以來僧史闕如，自中年起，便擔囊負笈，遍歷南北名山大刹，搜討碑版，考覈遺事，廣肆蒐豬，積累資料。爾後次序編年，臚陳行略，紬繹繕錄，撰成初稿。前後歷時三十年。卒後，由道開整理定稿，至清康熙二十年（一六八一）始雕版印行。

《補續高僧傳》初稿撰成的時間，較明代如惺的《大明高僧傳》晚二十三年，但明河生時並不知道有如惺之書，故沐雨櫛風，窮搜幽討，以補摭拾，續傳高僧爲己任。及明河死後，作爲遺稿整理者的道開也沒有看到過前書，所以《補續高僧傳》所「補續」的對象是贊寧的《宋高僧傳》，而不是如惺的《大明高僧傳》。

《補續高僧傳》的體例繼踵《宋高僧傳》，也將僧人按行業分爲十科（亦即十篇），只是將《讀誦》改爲《讀誦》，其餘的科名都是一樣的。

一、譯經篇（卷一），正傳十三人，附見三人；二、義解篇（卷二至卷五），正傳一百二人，附見十三人；三、習禪篇（卷六至卷十六），正傳二百四十三人，附見二十七人；四、明律篇（卷十七），正傳十人，附見二人；五、護法篇（卷十八），正傳十五人，附見六人；六、感通篇（卷十九），正傳三十四人，附見四人；七、遺身篇（卷二十），正傳十三人，附見四人；八、讀誦篇（卷二十一），正傳六人；九、興福篇（卷二十二），正傳十三人；十、雜科篇（卷二十三至卷二十六），正傳九十九人，附見十三人。

合計正傳五百四十八人，附見七十二人。其中《習禪篇》佔的比例最大，爲全書的五分之二，《義解篇》和《雜科篇》次之，各近五分之一。所收人物年代最早的是卷六的龜洋禪師（慧忠），他大約卒於唐僖宗廣明至光啓年間（八八〇——八八七）（案：卷二的少康，據其他史料記載，卒於公元八〇五年，遠在慧忠之前，但

由於本書作者不察其活動年代，誤作宋人，故暫且不算在內）。年代最晚的是卷十六的明律（字三空），他卒於明萬曆乙卯（即萬曆四十三年，公元一六一五年）。上下約七百三十年。

與《宋高僧傳》不同，《補續高僧傳》在各科之末沒有「論」，正傳中既有一個人的單傳，也有二人或三人的合傳。如卷一有《天息災法天施護三師傳》、《法護惟淨二師傳》，卷二有《從諫希最二師傳》、《處咸處謙二師傳》、《淨梵齊玉二師傳》，卷三有《擇卿可觀有朋三師傳》等。雖然合傳並非將幾個人的事蹟穿插在一起敘述，仍然是各說各的事，正文與一人一傳的單傳的敘述方式相同，只是傳名上有並列數人與單列一人之分。但這合傳有作者認爲這二人或三人的地位不相上下，不宜搞成有主次之分的附傳形式，且考慮到他們的行事比較接近的含義在內，也算是僧傳的一種新體式。

另外，《補續高僧傳》有些人物的傳末雖然也間附作者的評語，但名目尚未規範化。有的稱「系曰」，有的稱「明河曰」，有的不署名稱，從意思上看也爲作者或整理者（道開）的議論。

《補續高僧傳》既名爲「補」，指的是補錄了屬於《宋高僧傳》收錄的範圍，而前書未收的唐五代的一些僧人。這在唐代有卷六的龜洋慧忠。在五代有卷六的佛手嚴行、瑞龍幼璋、黃蘗慧禪師、雲居道簡、蜆子和尚、鼓山神晏、保福從展、羅山道閑、黃龍晦機、明招德謙、太原孚上座、國清寺大靜小靜、烏巨晏禪師、普靜常覺、重雲智暉、大章清豁、鼓山冲煦，卷十九的二蕭（一蜀人，一長沙萊陽人）。但也有因作者粗疏而復載的，如後周的慧瑱，已見於唐道宣的《續高僧傳》卷二十五，此書卷二十三又有傳。唐少康和五代惟勁，已見於宋贊寧的《宋高僧傳》卷二十五和卷十七，此書卷二和卷六重出，而且敘事又簡，不如唐傳和宋傳來得詳細。

《補續高僧傳》所「續」的主要是宋（遼、金）、元、明時期的高僧。其中宋元兩代僧人遍於所列十篇，金僧

在《遺身篇》中缺，明僧在《明律篇》中缺，此外的各篇均有見錄，遼僧僅見於《明律篇》，所說的是法均傳戒大師，並附出他的弟子裕窺。資料除來源於作者遍遊山嶽所得的碑版文字以外，還取材於宋以來的佛教史籍。如《譯經篇》參考了宋代《祥符錄》、《天聖錄》、《景祐錄》三部經錄，《義解篇》中的一些宋僧的傳記出自宋志磐的《佛祖統紀》，《習禪篇》所錄的宋元禪僧中，有不少見於《五燈會元》、《禪林僧寶傳》、《佛祖歷代通載》等，然作者有所裁剪刪治。

《補續高僧傳》所錄的明代僧人，就禪宗方面來說，重要的有：閱《首楞嚴經》，至「緣見因明暗成無見」處有省，以「拾得紅爐一點雪，卻是黃河六月冰」一偈，得元叟行端印可，有六會語錄並《淨土詩》、《慈氏上生偈》、《北遊》、《鳳山》、《西齋》三集等行世的楚石梵琦（卷十四）；初遊心於教，後棄教而即禪，晚年重修《歷代高僧傳》，筆力遒勁，識者謂有得於司馬遷的夢堂曇噩（卷十四）；博通古今，善爲詞章，洪武年間奉詔箋釋《心經》、《金剛》、《楞伽》三經，製《讚佛樂章》，並有《全室集》行世的季潭宗泐（卷十四）；平生未嘗讀經，唯以深悟自得的萬峰時蔚（卷十五）；聞法師講《華嚴大疏》有感出家，著《笑巖集》四卷的月心德寶（卷十六）；歷事四朝，三坐道場，四會說法，曹洞宗濟南秋江潔公的弟子天界道成（卷十六）；依廬山常忠出家，閱《傳燈錄》頓省，紫柏真可深器之，法門大老相與酬酢的無明慧經（卷十六）；答儒釋內外之辯的呆庵普莊（卷十八）；著有《金剛註解附錄》等，製定明初國家法會一切科儀文字的南洲溥洽（卷二十五）；擅長詩文，氣魄雄而辭調古的見心來復（卷二十五）；以《五燈會元》篇帙浩重，末攝略機，遂銳意抄簡，攬要便學，撰成《禪宗正脈》，晚年磬衣鉢而刻《緇門警訓》的密菴如巹（卷二十五）等。

就天台宗方面來說，重要的有：從我庵法師受學，叩大用必才、絕宗善繼釋疑，唱揚接行，大行法化的

原璞上璋(卷四)，從柏子庭和尚習教，解悟甚深的東溟慧日(卷五)，素通三藏，尤精《法華》、《圓覺》、《楞嚴》諸經的萬松慧林(卷五)；雖出偏重於《華嚴》的千松明得之門，然獨精天台的百松真覺(卷五)等。

就華嚴宗方面來說，重要的有：依景德春谷，受《五教儀》、《玄談》二書，謁懷古肇師，受四種法界觀，精清涼一家疏章，著《天柱稿》、《寶林編》等文，對賢首宗的振興作出重大貢獻的一雲大同(卷四)，傳華嚴之教於寶覺法師，謂「能於禪定而獲證人者，乃爲有得」，又和會天台、賢首之學，有《法華問答》、《法華隨品讚》、《辯止教門關鍵錄》及詩文行世的古庭善學(卷五)；演《華嚴鈔》於京口萬壽寺，聽者日以千數的麓亭祖住(卷五)；參究性相宗旨，醉心華嚴圓頓法門，說法講演，時出新義，「北方法席之盛，稽之前輩，無出師右」的月川鎮澄(卷五)等。

就淨土宗方面來說，重要的有卷五的雲棲株宏。他從參究念佛得力，遂開淨土一門，著《彌陀疏鈔》、《四十八問答》、《淨土疑辨》、《往生集》等，融會事理，指歸唯心，對華嚴宗教義，禪宗語錄、戒制律學均有很深的造詣。

從《補續高僧傳》的記載來看，明初仍有天竺僧人振錫來華。如卷一的桑溪巴辣、具生吉祥、底哇答思即是。也有洪地僧人去天竺的，如卷一的智光是山東武定州人，十五出家，曾到過迦濕彌羅(舊譯「罽賓」)國，禮國師板的達薩訶咱釋哩，傳天竺聲明記論之旨。而且明初仍有譯經，如智光曾譯其師的《四衆弟子菩薩戒》，又譯《顯密教義》、《心經》、《八支了義真寔名經》、《仁王護國經》、《大白傘蓋經》。具生吉祥也曾翻譯了《八支戒本》。

《補續高僧傳》不但提供了有關明代重要僧人及其活動的很多寶貴的史料，而且對宋元僧人的風貌也

有所反映。如宋元以來禪僧的一大特點是注重詩文的修養。《雜科篇》中就有很多這樣的僧人。宋代的惟中，「精禪律之學，善吟詩，氣格清謹，與可朋上下，時稱之曰詩伯。且通儒書，學者從質其義，日滿座下。」（卷二十三）處嚴「博學能詩文，醇重典雅，且工書，有晉宋法。」（同卷）著《參寥子集》的道潛，「人謂師之詩，雅淡真率。」（同卷）居簡有《北磵集》十九卷，收有所撰詩文，葉適評價說：「簡公詩語特驚人，六反掀騰不動身。說與東家小兒女，塗青染綠未禁春。」（卷二十四）據說他居住天台委羽時，有二姓爭竹山，竭產不肯已，仙居丞王君懌請他協助處理，「師作《種竹賦》一首示二姓，而訟遂止。」（卷二十四）元代妙恩的弟子大圭「博極儒書，嘗曰：不讀東魯論，不知西來意。爲文簡嚴古雅，詩尤有風致。自號夢觀道人，著《夢堂集》，及《紫雲開士傳》，紙貴一時。」（同卷）而到明代，雖然能詩文的僧人仍不乏其人，有的還有專集行世，但總的趨勢是減少了。故明河在卷二十五的《守仁德祥二公傳》後感慨地說：「非老莊不行六朝教也，非詩文不大宋元禪也。去古漸遠，餘波末流自應至是。……至於今則不然。椎魯不文之人，冒棒唱爲禪，以指經問字爲諱，何暇於詩文。輕浮躁進之士，執門户爲教，方入室，操戈是圖，何有於老莊，愈趣而愈下。」

至於用偈頌的形式，表達學佛參禪的種種收獲和體會，則在《補續高僧傳》所收的傳記中比比皆是。偈頌一般以四句爲一首，有四言的、五言的、六言的、七言的，也可例外。它不受典故、對仗、平仄的限制，雖然也有節奏音韻，但並不講究。所表達的對象不是山水境物，而是僧人的思想感受。最爲流行的是臨終偈，即僧人臨死之時，或口占，或筆書，以示教於弟子的偈，爲宋元以來佛徒特別是禪僧表達自己思想的最普遍的方式之一。此風大概發端於唐智炬《寶林傳》所編造的七佛傳法說偈，至宋代大行於叢林，以後相沿。臨終偈的內容大多是對生死問題的看法，和對自己一生活動的總結：「六十春光有八年，浮雲收盡露青天。臨行

蹋倒須彌去，後夜山頭月更圓。」（卷一《慧洪傳》）「昔本不生，今亦不滅。雲散長空，碧天皓月。」（卷五《道孚傳》）「平生要用便用，死蛇偏解活弄。一拳打破虛空，佛祖難窺罅縫。」（卷十一《師一傳》）「不願生天及淨國，祇明心地本圓常。毗盧妙生非來去，耀古騰今遍十方。」（卷十七《了興傳》）「這個老漢，全無思算。禪不會坐，經不會看。生平百拙無能，晦跡青松巖畔。靜如磐石泰山，動若雷轟掣電。」（卷二十二《普明傳》）

也有的雖無偈之名，但其形式和內容也是偈，如卷五的如幻，臨死前弟子請偈，他說：「浮生本無偈，癡人迷夢蹤。虛空無面目，面目問虛空。」

宋代以後，佛教各宗出現了融合的趨勢，僧人往往性相並究，禪教貫通，普修淨業，調和儒釋。有些僧人因學術多方，以至究竟歸於何一宗何一派也較爲困難。只能按他的師承、學識、講說的內容、著作、學說的主旨大致區分。然而各宗之間互相詆毀的事間亦有之。《補續高僧傳》卷二十三據《佛祖統紀》改編的《清覺傳》中的記載便是一例：

清覺，號本然，洛京登封孔氏子，孔子五十三世孫。幼習儒業，熙寧二年（一〇六九）閱《法華經》有省，依汝州龍門海慧大師剃染出家。初參峨眉千歲和尚，後結庵舒州浮山太守巖，宴坐二十年。之後，入住杭州靈隱寺後的白雲山庵。「覺（清覺）自立宗旨著《證宗論》、《三教編》、《十地歌》，皆依倣佛經而設，人稱爲白雲宗。……覺立說，專斥禪宗。覺海愚禪師力論其非，坐流恩州。」孔清覺所創立的白雲宗是賢首宗的一個支派，與北宋的白蓮宗被視爲佛教的異端，故明河在傳後的評語中說：「白雲之道不淳，譏議歸之宜矣。至詆與白蓮相混，特以無妻子爲異，則亦太甚。然其持守精謹，於患難生死之際，脫然無礙，去常人亦遠。予故取其行而已，恨其爲言也。」雖則明河對白雲宗也是持批評態度的，但他將清覺收入此書，畢竟增添了宋元明

時期佛教狀況的一個層次。

又如卷二十四所載的元代無照，是南詔人。初習教乘，後不遠萬里到江南一帶學禪。方圖歸以倡道，而卒於中吳（江蘇鎮江），年僅三十七。「然南詔之有禪宗，實自無照始。」明河別具慧眼，中峰明本作文祭之。將雲南少數民族地區第一個學禪宗的僧人亦加以收載，使此書增色不少。

（陳士強）

閱藏知津

〔明〕智旭

《閱藏知津》，簡稱《知津》，總四卷、正文四十四卷。明智旭撰，成於清甲午歲（順治十一年，公元一六五四年）。通行本有：日本《法寶總目錄》本等。

智旭（一五九九——一六五五），字藕益，則號八不道人，俗姓鍾，江蘇吳縣木瀆鎮人。初習儒學，辟佛老，著《辟佛論》數十篇。十七歲時，因閱株宏《自知錄》和《竹窗隨筆》，遂不謗佛，並取前論焚之。二十四歲從德清弟子雪嶺剃度出家。後游江、浙、贛、閩、皖諸地，晚年人居靈峰（在浙江孝豐）。生平著述五十一種，其中重要的有《楞嚴經玄義》、《楞嚴經文句》、《法華經會義》、《四十二章經解》、《梵網經合註》、《重治毗尼事幾節要》、《起信論裂網疏》、《八識規矩直解》、《教觀綱宗》、《佛說阿彌陀佛經要解》等。弟子成時將其著作分

爲「宗論」和「釋論」兩類，而將宗論類著作編成《靈峰宗論》十卷，書首有《八不道人傳》，叙說智旭的生平事蹟。清彭希涑《淨土聖賢錄》卷六轉錄。

《閱藏知津》是我國古代最有影響的佛教《大藏經》解題著作。全書分爲四藏：

一、經藏。下分大乘經和小乘經。大乘經分爲五部：華嚴（卷一）、方等（卷二至卷十五）、般若（卷十六至卷二十三）、法華（卷二十四）、涅槃（卷二十五）。這中間方等部又分爲顯說（卷二至卷十）和密咒兩部，密咒部再分爲經（卷十一至卷十四）和儀軌（卷十五）兩項；小乘經（卷二十六至卷三十一）不分部。

二、律藏。下分大乘律（卷三十二）和小乘律（卷三十三），末附「疑似雜僞律」一部，即《佛說目連問戒律中五百輕重事經》一卷（西晉失譯）。

三、論藏。下分大乘論和小乘論。大乘論分爲釋經論（卷三十四至卷三十六）、宗經論（卷三十七至卷三十九前部份）、諸論釋（卷三十九後部份）三類，每一類又分爲西土和此方兩項；小乘論（卷四十）不分類。

四、雜藏。下分西土撰述和此方撰述。西土撰述（卷四十一）不分類，末附「外道論」兩部，即《勝宗十句義論》一卷和《金七十論》三卷，又附「疑僞經」一部，即《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》二卷，此方撰述（卷四十二至卷四十四）分爲十五類：懺儀、淨土、台宗、禪宗、慈恩宗、密宗、律宗、纂集、傳記、護教、目錄、序讚詩歌、應收入藏此土撰述。這中間《應收入藏此土撰述》又區別爲釋經、密宗、淨土、台宗、禪宗、慈恩宗、纂集、傳記、護教、目錄十項。

《閱藏知津》所解說的佛教經典究竟有多少，作者没說，書中亦無可資參考的統計數。不過，由於《閱藏知津》所解說的經典囊括明南藏（指《永樂南藏》）和北藏（指《永樂北藏》）而據南北二藏每經前所編的數序，

南藏收佛典一千六百一十部，北藏原有佛典一千六百一十五部，萬曆十二年（一五八四）又將漢地佛教撰述三十六種，編爲《大明續入藏諸集》合入，成一千六百五十一部。疊合的部份不計，明南北藏收錄的佛典總數爲一千六百五十七部。《閱藏知津》將其中的《感應歌曲》合入《諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名稱歌曲》，作五十一卷，從數目上減去了一部。另外新增明藏所缺的《維摩詰所說經疏》十卷、《維摩詰所說經記》六卷、《六妙門禪法》一卷、《釋摩訶衍論》十卷、《肇論》一卷、《觀心論》一卷等六部，以及《應收入藏此上撰述》中所列的四十七部，則它所收佛典的總數爲一千七百九部。

在北宋以後出現的佛典解題類著作中，《閱藏知津》成書最晚。然而，由於它的作者善於甄採前人的編纂經驗和研究成果，而且用功最力，以二十年之心血方勒成一稿，所以，雖後出而居上，無論是分類編目，還是解題述要，都頗有見樹，成了解題類著作中的上品佳作。

《閱藏知津》在分類方面的特色有：

一、按天台宗的五時判教編排經藏。

先是有明代東吳沙門寂曉，首次打破歷代《大藏經》編目均依《開元釋教錄》爲規式的成例，改以天台宗所說的五時判教爲典據，將全部佛典分爲華嚴、阿含、方等、般若、法華、涅槃、陀羅尼、聖賢著述九大部，並分別敘釋各經的旨趣大意，撰成《大明釋教彙目義門》（略稱《義門》）四十一卷。對《義門》依五時判教而作的佛典分類，智旭基本上是贊同的。同時又認爲它的編法未爲盡善，需要修正。因而決定對《義門》的分類法採取有取有捨的態度。

《閱藏知津》取的是按五時判教編列大乘經次第。歷來經錄都是將《般若經》放在大乘經之首的，而現在

更置《華嚴經》爲大乘經之首，將《開元釋教錄》中實積、大集兩部，與五大部外諸大乘經（包括重譯和單譯）的大部份經典合在一起，成立方等部；將《法華》從五大部外大乘重譯經中獨立出來，並附以性質相近的數部大乘經，成立法華部。捨的是「《義門》但分五時，不分三藏，謂三藏小教，但屬阿含一時也。」（《凡例》）仍按歷來的典則，將大乘經典和小乘經典分爲經律論三藏；《義門》在華嚴部以後叙阿含部，這雖符合五時的順序，但阿含部所收的是小乘經典，「以小教加於方等、般若之前，甚爲不可。」因爲這樣就會出現兩頭是大乘經，中間夾小乘經的情況。爲此之故，《閱藏知津》仍依經律論三藏的每一藏先大乘、後小乘的原則，將《阿含經》移至法華、涅槃部之後，即叙完大乘經之後，再叙小乘經；《開元釋教錄》中的密教經典，是按其重譯或單譯被編入五大部外大乘重單譯經中的，《義門》將密教經典抽出，單獨編爲一部（陀羅尼部），而《閱藏知津》參照《至元法寶勘同總錄》的編法，將密教經典看作是大乘經的分支，交它編入方等部，並剖分爲密咒經和密咒儀軌兩項。

二、將大乘論藏分爲釋經論、宗經論和諸論釋三類，並將中國僧人有關的章疏論著編入其內。

在《開元釋教錄》以前，大乘論是不分子目的，《開元釋教錄》根據大乘論的內容有疏解某經和闡述大乘佛教理論的不同，創立「釋經論」和「集義論」兩目，然而所收僅限於印度佛教的著述。智旭受《義門》設「疏記」二目的啓發，在《開元釋教錄》的基礎上，別創三分法，即在釋經論之外，將「集義論」一目再分爲二：宗依大乘經文、闡釋大乘義理的「宗經論」和對已屬於大乘論的著作進行再解釋的「諸論釋」（案：從廣義上來說，大乘論還可以包括「釋律論」和「宗律論」兩目），這就更符合大乘論的實際構成。而且，智旭在大乘論三類的每一類中，不僅收印度佛教學者的著作，同時也收中國佛教學者的著作，這是以往經錄中從來沒有的。

如《此土大乘釋經論》中收唐澄觀的《大方廣佛華嚴經疏》六十卷、法藏的《華嚴經指歸》一卷、宗密的《大方廣圓覺修多羅了義經略疏之鈔》三十卷、明宗泐和尚玘的《楞伽阿跋多羅寶經註解》八卷、隋智顗的《四教義》六卷、宋子璿等的《首楞嚴經義海》三十卷等三十八部；《此土大乘宗經論》收姚秦僧肇的《肇論》三卷、隋智顗的《摩訶止觀》二十卷等十四部；《此土大乘諸論釋》收元普瑞的《華嚴懸談會玄記》四十卷、宋知禮的《佛說觀無量壽佛經疏妙宗鈔》六卷、宋師會的《般若波羅蜜多心經略疏連珠記》二卷、唐窺基的《大乘百法明門論解》一卷、元文才的《肇論新疏遊刃》二十卷、唐湛然的《止觀義例》二卷等二十一部。

三、開立雜藏。

雜藏之名，源自經文。北齊法上撰《衆經目錄》一卷，分羣經爲八錄，列《雜藏錄》爲第一。但《法上錄》中的雜藏所收的恐怕不是印度或中國的佛教撰述；一是因爲雜藏錄收錄的部卷比《修多羅錄》《毗尼錄》、《阿毗曇錄》，即經、律、論三錄收錄的部卷的總數還多，也就是說撰述多於三藏，這在當時是不可能的；二是因爲中國佛教歷來以從印度傳入的三藏譯本爲最根本的經典，不會本末倒置，將佛弟子的撰述放置在佛祖的教典之前。由於《法上錄》早佚，雜藏究竟收的是什麼，無從稽考。但《閱藏知津》中的雜藏與《法上錄》中的雜藏名同而實異是可以肯定的。智旭說：「若據《智度論》說，則凡後代撰述合佛法者，總可論藏所收。若據《出曜經》說，則於經律論外，復有第四雜藏。今謂兩土（西土與此方）著作，不論釋經、宗經，果是專闡大乘，則應攝入大論（指大乘論）；專闡小道，則應攝入小論（指小乘論）；其或理兼大小（大乘小乘），事涉世間，一論既不可收，故應別立雜藏。」（《凡例》）

簡而言之，雜藏所收的是大乘論和小乘論已收之外的印度佛教撰述，以及大乘論已收之外的中國佛教

撰述。《閱藏知津》又按宗派(淨土、台宗、禪宗、賢首宗、慈恩宗、密宗、律宗)、文體(懺儀、寮集、傳記、音義、目錄、序讚詩歌)、內容(護教)和新收(應收入藏此土撰述)諸方面,將《此方撰述》,即中國佛教撰述分爲十五類,收錄著作一百八十一部,此種慎細的分類是前人所未達到的。

四、調整經典的歸屬。此有種種不同:

第一,作大乘經各部之間的調整。如《圓覺經》一卷(唐佛陀多羅譯),在《開元釋教錄》中屬於五大部外大乘單譯經,《閱藏知津》則將它調至華嚴部;《大乘方廣總持經》一卷(隋毗尼多流支譯)和它的異譯《佛說濟諸方等學經》一卷(西晉竺法護譯)、《集一切福德三昧經》三卷(姚秦鳩摩羅什譯)和它的異譯《等集衆德三昧經》二卷(西晉竺法護譯)、《摩訶摩耶經》二卷(蕭齊曇景譯)、《大方等大雲經》四卷(北涼曇無讖譯)等六經,原屬五大部外大乘重譯經。《菩薩處胎經》五卷(姚秦竺佛念譯)、《中陰經》二卷(同譯)、《佛說蓮華面經》二卷(隋那連提黎耶舍譯)等三經,原屬五大部外大乘單譯經。《閱藏知津》均將它們編入涅槃部。

第二,將有些大乘經移編爲大乘律。如《開元釋教錄》謂是五大部外大乘單譯經的《舍利弗悔過經》一卷(後漢安世高譯)和它的異譯《大乘三聚懺悔經》一卷(隋闍那崛多譯),《閱藏知津》勘同《菩薩藏經》一卷(蕭梁僧伽婆羅譯)。《菩薩優婆塞五戒威儀經》一卷(劉宋求那跋摩譯),《閱藏知津》勘同《菩薩戒本經》一卷(北涼曇無讖譯)和《菩薩戒本》一卷(唐玄奘譯)。《文殊師利問經》二卷(蕭梁僧伽婆羅譯),原屬五大部外大乘單譯經。《佛說善恭敬經》一卷(隋闍那崛多譯)和它的異譯《佛說正恭敬經》一卷(元魏佛陀扇多譯),原屬五大部外大乘重譯經。上六經,《閱藏知津》均移編至大乘律。

第三,將有些大乘經移編爲小乘經。如《佛垂般涅槃略說教誡經》一卷(姚秦鳩摩羅什譯)、《佛說法滅盡

經》一卷（劉宋失譯）、《般涅槃後灌臘經》一卷（西晉竺法護譯）、《天王太子辟羅經》一卷（姚秦失譯）、《佛爲海龍王說法印經》一卷（唐義淨譯）等六經，《開元釋教錄》編在五大部外大乘單譯經之中，《閱藏知津》認爲非是大乘，而是小乘，移編至小乘經。

第四，將有的大乘論移編爲小乘論。如《緣生論》一卷（隋達摩笈多譯），原爲《開元釋教錄·大乘集義論》中的一部，《閱藏知津》編爲小乘論。

第五，將有的小乘經移編爲小乘律。如《佛說齋經》一卷（吳支謙譯），本爲《中阿含經》第五十五卷的異譯，《閱藏知津》將它編入小乘律（案：《刷縮藏》、《頻伽藏》、呂澂《新編漢文大藏經目錄》均未採用）。

五、同一類經典中的單本和重譯，依內容聯繫的疏密編次，並在重譯中選取善本加以標識。

《開元釋教錄》以前的經錄在敘述同一類經典時，都是先敘單本，後敘重譯，至《開元釋教錄》則反之，先敘重譯，後敘單本。寂曉的《大明釋教彙目義門》採用《開元釋教錄》以前經錄的辦法，在重單譯中，先取單本總列於前，後以重譯別列於後。這兩種編法有條理清晰的好處，但也存在着一個共同的毛病，即「相去懸隔，查考稍難。」（《凡例》）以《開元釋教錄》卷十二所收的密教經典爲例，一部份出現在五大部外大乘重譯經中，另一部份又出現在五大部外大乘單譯經中，中間隔着數十部雖是重譯但因闕失只存一本的顯教重譯經和自古以來只有一譯的顯教單譯經。查考之時，自然不便。《閱藏知津》別開生面，將單本和重譯混編於一處，使內容相近的經典免於分散。

又，以往經錄在編定重譯的次第時，一般都是以譯出時間的先後爲序的，這對於歷史狀況的真實記敘，無疑是正確的。但重譯既多，若一一俱閱，既費時日且無多大必要（專門考證譯本異同者除外），故須有人指

示何本爲善本，以便讀一本而得數本乃至數十本重譯的要旨。唐道宣的《大唐內典錄》曾嘗試做這件事，它在重譯中選取一個好的譯本作爲誦持的主本，編成《歷代衆經舉要轉讀錄》，因選取的譯本有些未必真善，招致《開元釋教錄》的譏議，以後便無人敢問津了。《閱藏知津》繼踵《大唐內典錄》之業，在重譯中「選取譯之巧者一本爲主，其餘重譯者即列於後。」（同上）凡重譯經主本和單譯經全頂格書寫，非主本的重譯經「於總目中，即低一字書之，使人易曉。」（同上）並且在非主本的重譯經的解說中，指出該本與主本的同異情況，使人知道它或者應該與主本並讀，或者可以不讀。《閱藏知津》的學術價值之一就在於這裏。

《閱藏知津》在解題方面的特色有：

一、經藏和律藏各部之首均有「述曰」，概述收錄經典的主旨及範圍。經藏中方等部的「述曰」內容較爲充實：「述曰：方等亦名方廣，於十二分教中（居）十一，並通大小，此唯在大。蓋一代時教，統以三藏收之：一聲聞藏，二菩薩藏。阿含、毗尼及阿毗曇，屬聲聞藏；大乘、方等，屬菩薩藏。是則始自華嚴，終大涅槃。一切菩薩法藏，皆稱方等經典。今更就大乘中，別取獨被大機者，名華嚴部；融通空有者，名般若部；開權顯實者，名法華部；垂滅談常者，名涅槃部；其餘若顯若密，或對小明大，或泛明諸佛菩薩因果、事理、行位、智斷，皆此方等部收。」（卷二）

律藏中大乘律的「述曰」解釋了大乘律的來源：「述曰：大乘律法，雜在方等諸經，不同聲聞別部獨行。今於經中，取其扶律義居多者，或是全部，或是一品一章，別標於左。」（卷三十二）

小乘律的「述曰」辨析了大乘學者兼習小乘律的必要性：「述曰：毗尼一藏，元（原）不局於聲聞。但大必兼小，小不兼大，今約當分，且屬聲聞。實則大小兩家之所共學，而菩薩比丘，紹佛家業，化他爲務，尤不可

不精通乎此也。」(卷三十二)

二、在經典的題名下，依明南北藏標註卷數、函號，並敘列它的譯撰者。有些還標出它的異名和作序人。凡一部經典，明南北藏所作的卷數是相同的，則只標一個數目，如「一卷」、「五卷」等；若二藏所作的卷數不同，則先標南藏的卷數，再標北藏的卷數，如《佛說如來不思議秘密大乘經》(宋法護等譯)下註：「二十卷，今作十卷」，《佛說大乘無量壽莊嚴經》(宋法賢譯)下註：「南作二卷，北上中下同卷(亦即一卷)」等；如果一部經典雖也可稱爲一卷，但實際只有幾紙，乃至十幾紙，則注「四紙半」、「七紙欠」(七紙不到)、「二紙餘」、「十五紙」等紙數，不註卷數；如果一部經典在明南北二藏的函號不同，則一並標出，如《佛說兜沙經》(後漢支婁迦讖譯)下註「南邇、北荳」；如果函號相同，則一般只標一個函號，不加分別，如《佛說大阿彌陀經》(宋王日休集)下註「貞」，這「貞」字既表示北藏的函號，也表示南藏的函號。在《閱藏知津》之前的惟白《大藏經綱目指要錄》和王古《大藏聖教法寶標目》由於作於北宋，故它們所標的是宋藏的函號，而且絕大多數經典不註譯撰之人。

三、對多數經典，尤其是卷帙較多而涉閱較少的經典，進行逐品解說，振裘挈領，開示綱要。有些經典解說的詳細程度，超過《大藏經綱目指要錄》。並且間有夾註，略釋名相。智旭在《凡例》中說道：「諸經或已流通，則人多素曉，或雖未流通，而卷帙不多，則人易翻閱，故所錄皆略。唯《大般若》實爲佛祖迅航，而久不流通，卷盈六百，故所錄稍詳。又《寶積》、《大集》及諸密部並《阿含》等，凡卷帙多而人罕閱者，亦詳錄之。庶令人染一指而知全鼎之味云爾。」

這中間《大般若經》的解說最詳，達七卷半(《知津》卷十六至卷二十三前部份是)。其次是《大寶積經》

(《閱藏知津》卷二至卷二十七前部份是)和《中阿含經》(《閱藏知津》卷二十七至卷二十八前部份是)，它們各佔一卷半。密教經典多言神咒、壇法、契印，而且夾雜着字形字義與常用漢字全不同的密字，所以雖然譯本不少，歷朝所譯亦有三、四百部，但一是因爲它神祕艱澀，二是因爲「密壇儀軌，須有師承。」(卷十一)能讀懂的人十不存一。智旭爲學人計，對這些密典一一撮示梗概，有時還附以論斷。

四、有經本的考證。如指出：姚秦鳩摩羅什譯的《千佛因緣經》一卷，「經來未盡。」(卷五)，唐玄奘譯的《藥師瑠璃光如來本願功德經》一卷，「此即流通本也。然亦無神咒，及八菩薩名。今之八菩薩名，乃後人依《灌頂第十二經》添入。今之神咒，乃後人依《七佛本願經》添入。」(同上)，劉宋求那跋陀羅譯的《雜阿含經》五十卷，「大約有小半與《中阿含》、《增一阿含》相同，而文順暢。」(卷二十九)，東晉失譯的《佛說得道梯隥錫杖經》一卷，「此與律制錫杖迦異，已於《毗尼集要》杖法中略辯之。」(卷三十一)，吳支謙譯的《四願經》一卷，「前後文不相蒙，頗似錯簡。」(同上)，東晉失譯的《佛說護淨經》一卷，「似結集家結撮語。」(同上)，劉宋僧伽跋摩譯的《薩婆多毗尼摩得勒伽》十卷，「屬《十誦》。《十誦》雖云即薩婆多(有部)，實與薩婆多不全同也。」(卷三十三)，西晉失譯的《佛說目連問戒律中五百輕重事經》一卷，「唯首品即《犯戒罪輕重》並《目連所問》二經，下諸品與五部律、及諸律論俱多矛盾，曾於《毗尼集要》卷首稍辯之。」(同上)

五、有非同類經典內容上交叉情況的指陳。由於佛教經典是經過長期的醞釀、結集、傳誦、刪補而形成的，因此在內容上往往互相滲透交叉，同一節內容往往出現在不同的經典之中，同一部著作有時兼有跨越不同類別的經典的內容。這種交叉有：

大乘經叢書之間的，如蕭梁曼陀羅仙譯的《文殊師利所問摩訶般若波羅蜜經》一卷，「與《大般若》第七

會問，又收入《寶積》第四十六會。」（卷二十三），密教經典與顯教經典之間的，如北涼法衆譯的《大方等陀羅尼經》四卷，「此經在《法華》後說，亦可收入法華部中，但以壇法尊重，故歸密部。」（卷十二）唐般若譯的《守護國界主陀羅尼經》十卷，「此經所談法相義理，與《大集經》第二陀羅尼自在菩薩品全同，但次第稍異耳。」（同上）《大般若經》中的「第十般若理趣分」，「與密部《實相般若》同，而咒不同。」（卷二十三），大乘律與大乘經之間的，如姚秦羅什譯的《佛說梵網經》二卷，「此經本與華嚴同部，今惟此品單行，故南北二藏皆歸於律。」（卷三十二）（案：隋法經等《衆經目錄》將此經編在「衆律疑惑」類），大乘律與大乘論之間的，如劉宋求那跋摩等譯的《菩薩善戒經》九卷，「從第二品以下，並與《瑜伽師地論》中菩薩地同意。彌勒菩薩宗此經成《地論》，而《地持》一經，又從《地論》錄出別行，故仍與此大同也。」（同上），小乘經與小乘律之間的，如吳支謙譯的《末生怨經》二卷，「與律中大同小異。」（卷三十）後漢安世高譯的《佛說罵意經》一卷，「多似律中語。」（卷三十一），小乘經中含大乘法，如北涼沮渠京聲譯的《治禪病祕要經》二卷，「此經雖云出阿含部，而多有大乘法要。」（卷三十），大乘經中含小乘法，如蕭梁曇景譯的《未曾有因緣經》三卷，「此經雖說發菩提心、六度、四等、十善化人、無生法忍等事，而依生滅四諦說法，故屬阿含。」（卷三十一）也就是說，此經本是大乘經，因依小乘教法組織，故被編入小乘經。

六、有譯本，特別是重譯經文理周否、翻譯優劣的比較和評判。如華嚴部中，唐般若譯的《華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》四十卷，「文理俱優，不讓實叉難陀，而知識開示中，更爲詳明。切救末世流弊，最宜一總流通（指與實叉難陀譯的《華嚴經》八十卷一起流通）。」（卷一）唐提雲般若譯的《華嚴經不思議佛境界分》一卷，「文頗艱澀。」（同上）；方等部中，後漢支婁迦讖譯的《般舟三昧經》三卷，「文古澀。」（卷五）唐義淨

譯的《金光明最勝王經》十卷，「此經於三譯中最在後，而文義周足。」（卷六）宋紹德等譯的《佛說大乘隨轉宣諸法經》一卷，「叙事不甚明白。」（卷七）；般若部中，姚秦羅什等譯的《摩訶般若經》二十卷，「文較順暢。」（卷二十三）隋達摩笈多譯的《金剛能斷般若經》一卷，「文拙甚。」（同上）；小乘經中，後漢曇果共康孟詳譯的《中本起經》二卷，「略叙如來行跡，文筆古雅。」（卷二十九）吳支謙譯的《佛說義足經》二卷，「譯文甚爲難曉。」（卷三十）後漢安世高譯的《佛說普法義經》一卷，「文苦澀。」（卷三十一）；大乘律中，劉宋求那跋摩譯的《佛說菩薩內戒經》一卷，「文多梵語，頗難解會。」（卷三十二）；小乘論中，苻秦僧伽提婆譯的《阿毗曇八犍度論》三十卷，「文煩拙。」（卷四十）苻秦鳩摩佛提等譯的《四阿含暮抄解》二卷，「即《三法度論》耳。文甚難讀。」（同上）；雜藏中，苻秦僧伽跋澄譯的《僧伽羅刹所集佛行經》五卷，「譯文甚拙。」（卷四十一）西晉竺法護譯的《法觀經》一卷，「文甚拙澀。」（同上）

七、有經典的學術地位和流通意義的評叙。就顯教經典而言，姚秦羅什譯的《佛說阿彌陀經》一卷，「今時叢席皆奉之爲晚課，真救世神寶、圓頓上乘也。」（卷三）元魏菩提留支譯的《大薩遮尼犍子授記經》十卷，「此經文義俱暢，宣說世出世法，曲盡其妙，急宜流通。」（卷二十四）宋施護譯的《佛說大乘戒經》一卷，「文簡義切，最宜流通。」（卷三十二）唐玄奘譯的《佛地經論》七卷，「論釋法相，最爲詳明。」（卷三十四）同譯的《廣百論釋論》十卷，「與《成唯識論》破我法二執處，相爲表裏，最宜詳玩。」（卷三十九）

就密教經典而言，唐般剌蜜帝譯的《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》十卷，「此宗教司南，性相總要，一代法門之精髓，成佛作祖之正印也。」（卷十一）宋法賢譯的《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》七卷，「內多人理深談，不可不閱。」（同上）宋施護譯的《佛說如意寶總持王經》一卷，「此經雖不

說神咒，乃持神咒者之總訣也。」（卷十三）宋天息災譯的《佛說大乘莊嚴寶王經》四卷，「此亦生淨土之捷徑。」（卷十四）宋法天譯的《妙臂菩薩所問經》二卷，「此密宗要典。」（同上）唐不空譯的《聖觀自在菩薩心真言瑜伽行儀軌》一卷，「此中所明事理，其文義最精顯可玩。」（卷十五）同譯的《甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌》一卷，「明咒印觀門，文極精顯。」（同上）同譯的《受菩提心戒儀》一卷，「此中以大菩提心，受普賢金剛職，爲一切秉密教者受持之本，學者皆應簡閱。」（同上）

八、在一些譯本之下，有天台宗和智旭本人所撰章疏論著的介紹。如劉宋畺良耶舍譯的《佛說觀無量壽佛經》一卷，「天台智者大師（智顗）有疏，四明法智尊者（知禮）有《妙宗鈔》，深得經髓，宜精究之。」（卷三）隋菩提登譯的《占察善惡業報經》二卷，「此誠末世救病神丹，不可不急流通，愆（指智旭）述《玄疏》及《行法》，以公同志。」（卷五）姚秦羅什譯的《妙法蓮華經》七卷，「非精研智者大師《玄義》、《文句》，不盡此經之奧。仍須以荆溪尊者（湛然）《釋籤》妙樂輔之。」（卷二十四）劉宋曇摩蜜多譯的《佛說觀普賢菩薩行法經》一卷，「此與《法華》普賢勸發品，相爲表裏，故智者大師《法華懺儀》全宗此經。」（同上）

《閱藏知津》對中日兩國的《大藏經》編纂和雕印產生過重要的影響。近代，日本刊行的《續刊藏》和我國刊行的《頻伽藏》就是參照它的分類編纂的。（陳士強）

禪門鍛煉說

〔清〕戒顯

《禪門鍛煉說》，又稱《禪林鍛煉說》、《鍛煉說十三篇》，一卷。清初戒顯著，成於清順治十八年（一六六一）。通行本有《續藏經》（第一一一册）本等。八十年代後期，江西雲居山真如寺據清同治十一年如皋刻經處本多次影印，在佛教界內流通。

戒顯（一六一〇——一六七二），江蘇太倉人，俗姓王。幼時即受佛法熏陶，曾從舅氏聽講天台教義。明亡後於南京寶華山依三昧律師出家，不久受具足戒，時年三十五歲。法號戒顯，別號晦山，又號罷翁。從清初禪宗三峰派具德禪師得法，爲南嶽下第三十六世。先後住持江西雲居山真如寺、杭州靈隱寺等八刹。以戒律精嚴、學問淵博，爲世所稱許。另著有《佛法本草》、《鷲峰集》（以上二書已不傳）、《現果隨錄》、《沙彌律儀毗尼日用合參》等書。事蹟散見於江蘇（太倉縣志》、江西《建昌縣志》、杭州《靈隱寺志》、紀蔭《宗統編年》、超永《五燈全書》和《新續高僧傳·弘禮傳》等。

戒顯在《自序》中稱，鍛煉禪衆應如孫武用兵，「五家建法，各立綱宗，韜略精嚴，堅不可破，而兵法全矣。自元及明中葉，鍛煉法廢，寒灰柘木，坑陷殺人。幸天童悟老人，提三尺法劍，開宗門疆土。三峰藏老人繼之，

恢復綱宗，重拈竹篦，而鍛煉復行。靈隱（具德）本師復加通變，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，兵書益大備矣。」故仿《孫子兵法》十三篇，針對當時宗門空疏顢頇之流弊，列舉整理禪林、鍛煉禪衆之方法，書中次第爲：

一、堅誓忍苦。說「爲長老而不能使衆生開悟佛性，是謂盜名；據正位而不能爲佛祖恢廓人材，是爲竊位。」是故必須苦心勞身，先起大願，立大誓，然後顯大機，發大用。

二、辨器授話。指欲鍛煉禪衆，必先辨驗各人根機器識。唐代禪風鼎盛，機器不凡，禪師接引後學，皆全機大用，殊無死法。至宋以後，參禪用話頭，而終成死法。但在末法時期，仍不得不用此死法。能善用之，則話頭中自有活法。所謂活法，就是善辨禪衆的機器之利鈍，驗其參學之淺深，然後示以不同的話頭。

三、入室搜括。指長老立限打七，領衆參禪，必須識其人，知其本參，不能虛應故事。故參究之法必須猛利，使人易於省發，搜剔粘縛必須徹底，使人盡去禪病。

四、落堂開導。說學人參究如逆水行舟，不得人推挽則退多而進少。又習禪最易犯病者有二：一爲進氣胸前以爲勇猛，二爲灰心冷坐以求澄湛。故長老於禪堂中開導，最爲急要。開導之法有四：一曰悚立志，二曰示參法，三曰警疲怠，四曰防魔病。因爲參禪不可胡亂卜度，亦不可死守話頭，故長老當禪衆靜坐時，須示令其放下萬緣、銳意研窮、盡力挨拶；久之，則情識盡、知見忘，悟道易。

五、垂手鍛煉。說長老在禪堂須時時隨衆行坐，鍛煉之器，在善用竹篦子。其功便於逼拶，而其妙在乎敲擊。禪衆坐時，則執之以巡香，行時即握之爲利器。當經行猛利時，即用兵家之法，出其不意，攻其無備。務將學人曠大劫來識情影子，知見葛藤，搜其窟穴，斬其根株，使其無地躲避。

六、機權策發。說禪門鍛煉，利在運用超越常規的逆法、惡法。「鍛煉不用威，則禪衆疲怠，無由策發，必不能使透關而徹悟；策發不用權，則嚴規肅矩祇成死法，亦不能使憤厲而向前。故鍛煉一門，事有千變，而機用全活也。」

七、奇巧回換。說古來禪師，論悟道者，必貴乎機下透脫。偏知異見，舉起千差，所貴善知識者因病與藥，善用回換。回換之法多方：有法戰之回換，即衆中逼拶，有隙即攻，有瑕即繫；有室中之回換，即在學人將通非通、箭欲離弦之際，長老令其再問，或代一語而即悟；有回換之回換，即舉一反三，如說佛性誰無者悟，說佛性誰有者亦悟；有不回換之回換，如問如何是曹源一滴水，答是曹源一滴水。

八、斬關開眼。即斬破重關，開人眼目。欲得斬關之訣，其功存乎逼拶，其奧在乎回換，而其力又係乎開導而策發。

九、研究綱宗。說「學家根本已明，當依止師承，溫研密諗，務徹古人堂奧。師家見學人已透根本，更須以妙密鉗錘，深錐痛扎，務令透綱宗眼目。庶不至彼此承虛接響，而正法眼藏得永遠而流傳。」

十、精嚴操履。謂宗門修行，必行解相應。學人道眼未開，先令參究，以鍛其解，所謂但貴子眼正，不說子行履。當大事既明，即令操履以鍛其行，所謂說得一丈，不如行得一尺。長老必以身作則，精嚴行解，以爲法門楷模。

十一、磨治學業。說欲通宗教、辨古今、明綱宗、識機用、眼目後進、決擇人天，則必須通內外之學。「非內則本業不諳，出世何以利生；非外則儒術無聞，入世不能應物。」

十二、簡練才能。謂統大衆而傳佛祖之學者，必簡練長才異能，以主宰叢林，綱紀衲子，肩法門臣任，堅

佛祖高幢。然造物生人，全才少，偏才多，才德相濟者少，而不相濟者多，須長老量才任用，賞罰分明，在叢林的熔爐中陶鑄成材。

十三、謹嚴付授。謂根器不論利鈍，皆可經鍛煉而成良材；然並非一經省發，即可付授。值此末法時代，雖全才難得，異器難求，然亦須戒兩種弊病：一是泛濫付授，傳法於非人；二是謹守關鑰，至死而不付一人，使法門斷絕，此亦矯枉過正，不得中道。「雖然如是，善知識者，爲佛祖人草求人，爲人天開鑿眼目，寧慎無濫，寧少而真，毋多而僞。」

本書以整頓叢林爲職志，痛陳當時禪門弊病，所言皆古德嘉言懿行及自身經歷之叢林實務，尤以「重綱宗、勤鍛煉、持謹慎」三法爲最重要，視爲「皆世所未聞者。」此書對清代以來佛教叢林有較大影響。當代禪德南懷瑾在《禪海蠡測》一書中，多有取資。（王雷泉）

居士傳

〔清〕彭紹升

《居士傳》，五十六卷。清彭紹升（又名「彭際清」）撰，成於乾隆四十年（一七七五）。通行本有：《卍續藏經》本等。

彭紹升(一七四〇——一七九八)，字允初，號尺木，江蘇長洲(今江蘇蘇州)人。家世習儒，父兄皆以文學官於朝。年十六爲縣諸生，翌年中鄉舉。乾隆三十四年(一七六九)進士及第，授七品官(縣官)，辭而不就。他早年喜學陸九淵、王陽明的心學，後轉習道家的修煉術，三年無效而棄之。在友人的影響下，讀明末高僧真可的《紫柏全集》，歸心佛法。繼而又廣覽株宏、德清、智旭等人的著作，深信淨土法門，自號「知歸子」。以後又從蘇州華藏庵聞學禪師受菩薩戒，取法名「際清」，又號「二林居士」，故此後的一些著述多以「彭際清」署名。他與汪縉(字大紳)、羅有高(字臺山)既爲清代研究宋明理學的一個派別，又爲佛門同侶，交情至篤。著有：《無量壽經起信論》三卷、《觀無量壽佛經約論》一卷、《阿彌陀經約論》一卷、《華嚴念佛三昧論》一卷、《一乘決疑論》一卷、《念佛警策》二卷、《善女人傳》一卷，以及《體仁要術》、《觀河集》、《測海集》、《二林唱和詩》、《二林居集》、《一行居集》等。在他的指導下，姪子彭希涑還編纂了《淨土聖賢錄》九卷。事見清胡珽《淨土聖賢錄續編》卷二，和《居士傳》卷五十六《知歸子傳》等。

《居士傳》是一部專門記敘漢地佛教的世俗信仰者(或稱在家的佛教信徒)，即居士的生平事蹟，特別是他們的佛教活動的傳記。全書所收，上始後漢，下迄清乾隆(一七三六——一七九五)年間，正傳收二百二十七人，附見七十七人。第一人是牟融，最末一人是「知歸子」，即作者自己。傳主大多以字或號相稱，如稱孫綽爲「孫興公」，顏真卿爲「顏清臣」，王維爲「王摩詰」，黃庭堅爲「黃魯直」等，只有少數才直呼其名。傳末均注有出典，有佛教的和世俗的史傳、文集、序錄、筆記等好幾十種。有些列傳的末尾間附作者和汪縉的評論(稱「知歸子曰」和「汪大紳云」)。

全書大致可分爲兩截：卷一至卷十九爲宋以前的居士，正傳收人七十八人，附出十七人；卷二十至卷

五十六爲宋以後的居士，正傳收一百四十九人，附出六十人。

宋以前的居士主要有：東漢的牟融、安玄，孫吳的支謙，晉代的竺叔蘭、孫綽、謝敷（以上卷一）、劉遺民（卷二）、宗炳（卷三）；北涼的沮渠京聲；北魏的劉謙之（以上卷四）；劉宋的何尚之、周顒（以上卷五）；齊代的竟陵王蕭子良（卷六）、劉虬、明僧紹（以上卷十）；梁代的劉勰（卷五）、傅翕（通常稱「傅大士」，卷七）、昭明太子肖統（卷九）、劉歊（卷十）；陳代的傅縡（卷五）；隋代的李士謙（卷十）；唐代的李師政、梁肅、裴休（以上卷十三）、李通玄（通常稱「李長者」，卷十四）、顏真卿、韋皐（以上卷十六）、王維、柳宗元、白居易（以上卷十九）。

宋以後的居士主要有：宋代的楊億、李遵勗（以上卷二十）、晁迥、王隨、文彥博、富弼（以上卷二十一）、王古（卷二十二）、王闢（卷二十四）、劉經臣（卷二十五）、蘇軾、黃庭堅、晁補之（以上卷二十六）、江公望、陳瓘（以上卷二十七）、張商英（卷二十八）、李綱（卷二十九）、宗澤、張浚（以上卷三十）、馮楫（卷三十一）、張九成（卷三十二）、王日休（卷三十三）、真德秀（卷三十四）。

金代的李之純（通常稱「李純甫」）。

元代的鄭思肖、馮子振（以上卷三十五）、耶律楚材、國寶（以上卷三十六）。

明代的宋濂（卷三十七）、趙貞吉（卷三十九）、嚴訥、陸光祖（以上卷四十）、殷邁（卷四十一）、蔡承植、虞長孺、莊廣還、鮑宗肇（以上卷四十二）、李贄（卷四十三）、管志道、陶望齡、焦竑、唐時、瞿汝稷（以上卷四十四）、袁黃（卷四十五）、袁宏道（卷四十六）、曾大奇（卷四十七）、朱鷺、姚希孟（以上卷四十八）、劉道貞（卷五十一）、金聲、熊開元（以上卷五十二）。

清代的嚴仲愨、宋世隆（以上卷五十四）、周夢顏（卷五十五）等。

由於居士包括社會各階層的信佛者，因此它的範圍極其廣泛，人數也比僧人多得多，既有名卿宿儒，也有黎民庶子。就《居士傳》收錄的人物而言，絕大多數是有一定政治地位或學術地位的宰官士夫。他們不僅在政治、經濟上全力扶持僧團，開展民間的佛教活動，而且利用自己較高的文化修養，撰作各種闡釋佛理或記敘佛教史跡的著作，豐富和發展了佛教的內容，形成了影響至大至深的居士佛教。以《居士傳》重點記敘的宋明兩代居士爲例：

北宋名臣李綱（字伯紀），在答吳敏書中論述了儒家《易經》與佛家《華嚴經》的同異：「《易》立象以盡意，《華嚴》託事以表法，本無二理，世間、出世間亦無二道。何以言之？天地萬物之情，無不攝總於八卦，引而申之，而其象至於無窮，此即華嚴法界之互相攝入也。一爲無量，無量爲一，小中現大，大中現小，法界之成壞，一漚之起滅是也。乾坤之闔闢，一氣之盈虛是也。《易》有時，其在《華嚴》則世界也。《易》有才，其在《華嚴》則法門也。……《繫辭》論八卦，必妙之以神。八卦者，菩薩也，如所謂文殊小男、普賢長子之類是也。神者，佛也，如所謂毗盧遮那是也。生生之謂易，一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神，猶佛之有清淨法身、圓滿報身、千百億化身也。」（卷二十九）

南宋王日休（字虛中），著書名《龍舒淨土文》，自王公士大夫，下至屠丐、僮奴、皂隸、優妓之屬，咸以淨土法門勸引歸依。其文淺說曲喻，至詳至懇，若父兄之教子弟然。」（卷三十三）

南宋陳貴謙，「嘗參月林鐵鞭諸老，切究向上一機（指禪宗機語）」（卷三十四）。他在答真德秀問禪門事的書信中說：「經是佛言，禪是佛心，初無違背，但世人尋言逐句，沒溺教網，不知自己有一段光明大事。故

達摩西來，不立文字，直指人心，見性成佛，謂之教外別傳。非是教外別有一個道理，只要明了此心，不著教相。今若只誦佛語而不會歸自己，如數他人珍寶，自無半錢分。」

明袁宏道（字中郎），初學禪於李贄，後迴向淨土。晨夕禮誦，兼持禁戒。「因博採經教，作《西方合論》，圓融性相，人不二門。」（卷四十六）他的兄長袁宗道（字伯修）爲之序，其中論及念佛與參禪：「念佛一門，於居士尤爲吃緊。業力雖重，仰借佛力，免於沉淪。如負債人藏於王宮，不得抵償，既生佛土，生平所悟所解皆不唐捐。縱使志在參禪，不妨兼以念佛。世間作官作家猶云不礙，況早晚禮拜念誦乎？且借念佛之誓切，可以提醒參禪之心。借參門之洞徹，可以堅固淨土之信。適兩相資，最爲穩實。」

其他如宋代的晃迥（字明遠），著《道院別集》，「多發明空理」（卷二十一），王隨（字子正），「刪次《傳燈錄》爲《玉英集》」（同上），明代的莊廣還（字復真），「閱淨土諸經論，掇其語要，名曰《淨土資糧集》，以導衆信」（卷四十二），瞿汝稷（字立元），「上溯諸佛，下逮宗門，撮其語要爲《指月錄》」（卷四十四），王肯堂（字宇泰），「平生博通教乘，尤精相宗（法相宗），以慈恩（窺基）《成唯識疏》既亡，學者無所取證，乃創《唯識證義》十卷」（同上），曾大奇（字端甫）著《通翼》，「出入內外經傳，推闡罪福因緣，苦空無常之旨」（卷四十七），姚希孟（字孟長）歸信三寶，「搜覽傳記，著《佛法金湯徵文錄》十卷」（卷四十九）等等，都是居士佛教的重要著作。

（郭建慶）

淨土聖賢錄

〔清〕彭希涑

《淨土聖賢錄》，九卷。清彭希涑撰，成於乾隆四十八年（一七八三）。通行本有《卍續藏經》本等。

彭希涑（一七六一——一七九三），字樂園，號蘭臺，蘇州元和（今江蘇吳縣）人。《淨土聖賢錄》是他在其叔彭際清（又名「彭紹升」）的直接指導下撰成的。事蹟見《淨土聖賢錄續編》卷二。

《淨土聖賢錄》是歷代往生傳的集成之作。全書共爲淨土法門中的佛、菩薩、尊者、僧尼、王臣、居士、雜流、女人，以及物類等立傳五百餘篇（包括附傳），分爲十科（也可稱爲「十門」）。每篇傳略的末尾均註有出典（即資料的出處），每科之末有「論曰」（即作者的評論）。

一、淨土教主（卷一）。收阿彌陀佛。

二、闡教聖衆（卷一）。收觀世音菩薩、大勢至菩薩、普賢菩薩、文殊師利菩薩、祈婆迦尊者、馬鳴尊者、龍樹尊者、天親論師和覺明妙行菩薩。

三、往生比丘（卷二至卷六）。主要收有：慧遠（附慧持）、慧永、僧顯、曇鸞、靜靄、智顗、道綽、善導、懷感、功迥、慧日、飛錫（以上卷二）、承遠、法照、少康、延壽、省常、知禮、遵式、仁岳、宗賾、有嚴、元照（以上卷

三）、道琛、子元、明本、優曇（當是「普度」）、維則、妙葉（以上卷四）、梵琦、景隆、袾宏、廣制、德清、傳燈（以上卷五）、智旭、大勘、大真、讀體、成時、行策、實賢（以上卷六）等。

四、往生比丘尼（卷六）等。收慧木、廣覺、潮音等。

五、往生人王（卷七）。收烏萇國王。

六、往生王臣（卷七）。收劉程之、楊杰、王古、江公望、陳瓘、馮楫、虞淳熙、袁宏道等。

七、往生居士（卷八）。收差摩竭、關公則、王日休、顧原、張守約、莊廣還、鮑宗肇、張光緯、袁列星、皇甫士坊、周夢顏、王恭等。

八、往生雜流（卷九）。收張鍾馗、張善和、吳瓊、吳澆燭、梁維周等。

九、往生女人（卷九）。收韋提希夫人、樂音老母、姚婆、馮氏、王百娘、蔣十八妻、吳氏女、張寡婦、楊媼等。

十、往生物類（卷九）。收鸚鵡、鸜鵒、白鸚鵡三物。

《淨土聖賢錄》的特點大致有以下幾點：

一、「凡錄往生者，只載支那著述，至經論所明淨教緣起，多所闕略。譬之治河不由積石，導江不自岷山。既昧其原，其流將壅。茲首標教主，著所宗也；次觀音、勢至，明有輔也。」（清彭際清《淨土聖賢錄發凡》）也就是說，以前編的往生傳所載的人物，往往只選於中國佛教著述，而忽略了經論上的記載。如唐文諗、少康的《往生西方淨土瑞應傳》、南宋志磐的《佛祖統紀》中的《淨土立教志》、明袾宏的《往生集》所記的第一人均是中國淨土教的創始者東晉慧遠；宋戒珠的《淨土往生傳》則列西晉江東僧顯爲第一，東晉廬山慧永、慧遠爲

第二、第三。而此書則上溯淨土教的原始，首標教主阿彌陀佛，次列闡揚淨土教的諸菩薩和西方尊者，然後才叙東晉慧遠。

二、「歷代《高僧傳》、《佛祖統紀》、《佛祖通載》諸書，但載諸師事蹟，而議論激揚，概從簡棄。雲棲（袾宏）《往生集》，又唯標事驗，行實罕詳，遂可合張李爲一身，溷淄澠而同味，覽未及終卷，倦而思卧者多矣。茲則該羅細行，圓具全身，綜貫千章，獨標警策。」（同上）也就是說，歷代《高僧傳》等只記載淨土諸師的生平事蹟，對他們的思想觀點，概簡棄，而袾宏的《往生集》只記載淨土修持者臨終時獲得的各種祥瑞靈驗，很少去記叙他們的行實，因而出現了「可合張李爲一身」的雷同化。而此書所記，不僅該羅人物的生平行履，而且「綜貫千章，獨標警策」，摘錄了他們在談論或文章中表述的有關淨土修持方面的代表性觀點。

三、「向之錄往生者，必著事驗。事驗無聞，遂多闕漏。雖然不睹其形，願察其景，但自淨心，往生何待？」（同上）也就是說，只要人物平日修持淨業，不論他臨終時有無往生淨土的祥瑞靈驗，都加以收錄。

四、「《往生集》唯以吉祥善逝爲高，其爲捐軀捨身者，概斥而不錄。」（同上）此書的作者認爲，《普賢行願品》和《六度集經》中都有以「身命而爲布施」的說法，因而對「爲法捐軀」的靜霭，「忘身濟物」的常愍，以及「速捨報身（指燒身自焚），求生淨土」的文輦、慧誠、超城等也加以收錄（彭際清還提到了善導和志通，但這兩人已見於《往生集》）。

五、「《居士傳》、《善女人傳》所錄諸賢，必徵素行，苟有瑕疵，概從簡斥。茲則但以末後爲憑，不論既往之失，故知雄俊、惟恭之輩，鍾馗、善和之徒，既登末品，便預聖流，其他概可知矣。」（同上）《居士傳》、《善女人傳》對平日作惡，末了皈依淨業的人一概簡斥不錄，而此書上承唐文諗和少康、宋戒珠、明袾宏諸書的傳統，

特別是袾宏在《往生集》中特闢《惡人往生類》的做法，以人物後期的行爲作爲判別其是否稱得上「聖賢」的標準，將張善和、張鍾馗、雄俊、惟恭等平日作惡，末了皈依淨業的人也加以收錄。

此外，《淨土聖賢錄》還删除了見載於《往生集》的劉宋處士周續之、唐代大儒白居易、蘇軾和宋代丞相張商英。理由是：「《往生集》載周續之臨終見佛，合掌而逝，考諸前史及《東林傳》（指未詳作者的《東林十八高僧傳》）都無此文」（同上），「白公（白居易）雖有繪畫迴向之誠，而平生信樂，多在兜率天」（同上），兜率天是彌勒佛居住的地方，願求往生彌勒淨土，這與淨土教倡導的往生阿彌陀佛淨土是兩個不同的去處；「夫修淨業者必具三心，所謂深心、至誠心、迴向發願心，乃至臨終十念，未有不由著力而得者。」（同上）而蘇軾曾說：「西方不無，然箇裏著力不得」，這說明他「三心未具」；《往生集》卷中所錄的張商英《發願文》，「有類童蒙，頗同寒乞，與他所傳文字的不類，亦未可信，故併删之」（同上）。這說明《淨土聖賢錄》間有甄別考證。

以上各項特點中，最爲切要的是第二項。因爲正是由於《淨土聖賢錄》既有人物生平始末的記叙，又有言談文述的輯錄，才使得它在淨土宗史籍中的地位遠遠高於袾宏的《往生集》，受到了自清以來淨土教研究者的器重。十科之中，又數第三科《往生比丘》所保存的人物資料爲最多。以摘有要點的文述而論，就有：

隋代智顗的《淨土十疑論》（近人有懷疑它不是智顗所作的），唐代飛錫的《念佛三昧寶王論》（以上卷二）；宋代延壽的《萬善同歸集》，知禮的《念佛施戒會疏文》、《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，遵式的《往生淨土決疑行願二門》、《坐禪往生觀法》，宗賾的《發願文》，元照的《集淨業禮懺儀序》（以上卷三），道琛的《唯心淨土說》，千元的《勸人發願偈》，道因的《彌陀贊》，元代明本的《報恩院記》，優曇（當是「普度」）的《蓮宗寶鑒》，維則的《淨土或問》；明代妙棄的《念佛直指》（以上卷四），梵琦的《百韻詩》，琴公的《念佛警策偈》，廣制的《懷

淨土賦》，傳燈的《法語》（以上卷五），清代大勘的《懷淨土詩》，成時的《淨土十要序》，行策的《勸發真信文》，寶賢的《勸發菩提心文》（以上卷六）等。

此外，還有宋代有嚴（見卷三）、明代景隆、袾宏、德清（以上見卷五）、智旭（見卷六）的一些答問。這些言談和文述，爲研究淨土教思想史提供了大量的資料，十分值得注意。其中，自宋至清有關禪法、顯密教法與淨土法門的關係的議論，尤有意義。

關於禪法與淨土法門的關係，北宋法眼宗延壽在《四料簡》中說：「有禪無淨土，十人九錯路。陰境若現前，瞥爾隨他去；無禪有淨土，萬修萬人去。但得見彌陀，何愁不開悟；有禪有淨土，猶如帶角虎。現世爲人師，當來作佛祖；無禪無淨土，鐵床並銅柱（指下地獄受苦）。萬劫與千生，沒箇人依怙。」（卷三）

明代臨濟宗僧人景隆在解釋「有禪無淨土」和「有禪有淨土」兩句時說：「參禪人執守話頭，自謂守靜工夫，更無別事。念佛往生，寅夕禮誦，皆所不行，此所謂『有禪無淨土』也。此等參禪亦非正氣，是爲守死話頭，不異上木瓦石。坐此病者，十有八九莫之能救；真得禪旨，如上葫蘆，捺著便轉，活潑潑地。如此參禪，不輕念佛往生之道。寅夕禮誦，亦所遵行，左之右之，無不是道。此所謂『有禪有淨土』也。」（卷五）

元代臨濟宗僧人明本和明代末詳師承的琴公，更是用直截了當的語言，倡導禪淨合一。明本認爲，禪中有淨，淨中有禪，兩者不可分離。「禪者，淨土之禪。淨土者，禪之淨土。」（卷四）琴公作《念佛警策偈》，其偈的開頭幾句便是：「一句阿彌陀佛，宗門頭則公案。譬如騎馬拄杖，把穩生涯一段。不拘四衆人等，持之悉有應驗。行住坐卧之中，一句彌陀莫斷。」（卷五）

這就把淨土法門中的「念佛」提到「宗門頭則公案」的理論高度，爲了在修持實踐中將修淨與坐禪統一

起來，北宋天台宗僧人遵式特撰《往生坐禪觀法》一文，對此作了具體的介紹。提出：「欲修往生觀者，當於一處。繩床西向，易觀想故，表正向故，趺跏端坐，頂脊相對，不昂不偃，調和氣息，定住其心。」（卷三）對坐禪過程中，如何「扶普觀意」，如何「直想阿彌陀佛」，叙之頗悉。

關於顯密教法與淨土法門的關係，北宋天台宗僧人有嚴說：「原夫佛慈接物，方便多門。有定散之善焉，有佛法之力焉，有事福而假願力迴向焉，有垂終劇怖而賴求救焉，如是等類，百千萬數，但藉其一，必得往生。定善者，修心妙觀，首楞嚴定是也；散善者，如《無量壽經》十念念佛，亦得往生是也；佛力者，緣阿彌陀佛大悲願力，攝取念佛衆生，衆生承佛願力，即得往生。如劣夫從轉輪王，一日一夜，周行四天下，非其自力，輪王之力也；法力者，如佛告蓮華明王菩薩，令誦灌頂神咒，加持沙土，散亡者尸，或亡者墓。彼此亡者，或墮地獄、餓鬼、畜生中，承是真言，生極樂國是也；事福假迴向者，慈心不殺，具諸善戒，得生極樂是也；垂終求救者，臨命終時，火車相現，稱佛力故，猛火爲清涼風，如僧雄俊及張鍾馗，一稱佛號，俱生淨土是也。」（卷三）也就是說，無論是戒定慧，還是顯密教，都通淨土之路。只要選擇其中的一種修習，就能往生淨土。

《淨土聖賢錄》的資料，主要來源於歷代《高僧傳》、《佛祖統紀》、《往生集》、《東林傳》、《居士傳》、《西方確指》、《樂邦文類》、《空谷集》、《獪園》、《蓮宗寶鑒》、《鎮江府志》、《護法錄》、《蘇州府志》、《紫柏老人集》、《雪梅紀略》、《理安寺紀》、《憨山夢游集》、《雲棲紀事》、《淨土全書》、《淨土晨鐘》、《靈峰宗論》、《淨土說約後跋》、《寶華山志》、《賢首宗乘》、《余學齋集》、《思齊大師遺稿》、《雲林寺志》等一百餘種和一些口述。

（郭建慶）

因明學名義略集

〔清〕龍朵等

《因明學名義略集》，一册。清代龍朵等著，撰時不詳。今人楊化群譯爲漢文，收入其《藏傳因明學》一書之中，一九九〇年由西藏人民出版社出版。

龍朵活佛（一七一九——一七九五），又名比丘·阿旺洛桑。曾從師於七世達賴與六世班禪，著有《龍朵文集》。

《因明學名義略集》是解釋因明術語的專篇。内分《因明學》和《心理學概述》二部份，前者係由龍朵的弟子仲欽·阿旺達杰所著，後者爲龍朵所著。全書以現量、比量爲核心，系統地闡述了因明的論辯式和各種術語，還概括地介紹了《釋量論》各品的主要内容和術語，是初學因明者的一部入門書。

第一部份：因明學

主要有以下四方面的内容：

一、概要介紹了從世親、陳那、法稱一直到宗喀巴師徒的因明學發展脈絡和主要著作。

二、概要介紹藏傳因明的攝類範疇，從恰巴曲森的十八對到憎波都扎的二十一對及二十八對。

三、對《因明入正理論》(藏傳因明中都將天主的這部書誤爲陳那所著，此亦如此)首頌所示的八句義的闡發，側重於比量和因三相的介紹。

四、對因的分類，即從自性、所成立法、成立法、所成宗體、遍於同品、立敵等六個方面，每一方面又有細分小類，例如就自性方而又分出真果因、真自性因、真未緣到因三種，直果因又分爲五種，真自性因和未緣到因又各分有二種。

比較引人注目的是龍朵又提出了「抉擇中觀見解」的「五大因明論式」，即分析原因金剛摧毁的因明論式，分析數目否定有無的因明論式，分析結果否定由四句生的因明論式，分析諸法自性離一與多的因明論式，理性之緣起的因明論式。這最後一種論式如立：「一切物體(有法)没有諦實，因爲是緣起」。龍朵認爲這類論式能直接排除常見和斷見二種偏見，故可稱之爲理性之王。在漢傳因明中，因明是與喻伽行宗結合在一起的，而在藏傳因明中，量論更多地是與中觀宗相交融，五大論式正是表達了這一點。

第二部份：心理學(認識論)概述。

這是對因明知識論的概括叙述，主要有：

一、對知覺(心識)的分析與分類。

龍朵曰：「了別爲知覺的性相(定義)；明而了別爲認識的性相。」具體又分爲七類，即：現量、比量、已決智、伺察識、見而未定、邪智、疑。前二種爲量，後五種爲非量又對其中的每一種作了分析。關於非量種類的劃分和界定龍朵與薩班、宗喀巴是有所不同的。

二、叙述境和有境。

相對於心識而言，境是指對象、現象、外部世界，而有境則是把握對象的主體之認識活動。這一部份實際上即是對攝類範疇的介紹，亦是對《釋量論》第一品《自義比量品》的概念術語的介紹。

三、是對《釋量論》第二品：成量品的內容介紹和散見。

四、是對《釋量論》第三品：現量品的內容簡介。

五、關於因明論辨的構成和規則說明。（姚南強）

土觀宗派源流

〔清〕土觀

《土觀宗派源流》，原名《講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》，又稱《一切宗派淵源教理善說晶鑒》、《一切宗義明鏡》、《宗教流派鏡史》，一册。清代土觀著，成於嘉慶六年（一八〇一）。通行本有：西藏人民出版社一九八四年版劉立千譯本。

土觀（一七三七——一八〇二），全名「土觀·羅桑卻季尼瑪」，又譯「土觀·善慧法日」，藏傳佛教格魯派寺院青海佑寧寺（藏名「郭隆降巴林寺」，今青海互助土族自治縣境內）活佛。清乾隆二十八年（一七六三）曾應詔入京，次年被敕封爲「靜修禪師」，後還本寺。六十五歲時撰寫了此書，翌年病故。

《土觀宗派源流》是一部以記述藏傳佛教各派的源流及教義爲主，兼叙印度、漢地、蒙古、于闐等地的佛教和其他宗派，以及西藏地區的原始宗教「本教」（又譯「笨教」、「苯教」）的有關情況的著作。內容包括藏傳佛教各派立名的由來，產生的經過，傳承系統與支派，主要人物的事蹟，教典，「見」、「修」、「行」三方面的教說，所屬的寺院，以及作者的評析，等等。據土觀自己說：「我是首先寫此宗派論的，在此之前，藏中尚未有宗派論著的作者。因之困難甚多，但是也應當把各派的立論詳細寫出來。」（《附記》）也就是說，在藏傳佛教史籍中，像《土觀宗派源流》這樣全面而又系統地介紹不同方域的各種宗派（特別是佛教）的源流和教義的著作，尚屬第一部。

全書共分五章。書首有《開頭詩》，禮贊佛祖及尊者、大德，申明著作的宗旨；書末有作者的《略說著書緣起》和刊印者寫的《附記》，介紹土觀撰寫此書時的一些情況。

第一章「天竺宗教源流」。記述印度宗教和哲學的流派和教義。共分爲二節：

第一節「外道邪宗源流」。下分三小節：一、「外道是怎樣發展起來的」；二、「略說外道的教義」；三、「說明講述外道的必要性」。主要是說，古印度外道（佛教以外的宗教和哲學流派）的見解，歸結起來可分爲「常見」（承認因果輪迴）和「斷見」（否認因果輪迴）二種。屬於「斷見」的是順世外道；屬於「常見」的有數論派、大梵天派、遍入天派、彌曼差派、大自在天派、勝論派、正理派、離系派八派。

其中，順世外道，下分禪定派（認爲「世間無有阿羅漢」）和推理派（包括二派：一派斷見雖承認有前後世，但不承認有業果；另一派斷見則不承認有前後世，也不承認有業果。），數論派，又稱「劫比羅派」，「提出因中有果，待緣而顯而說法」。下分無神數論派（「承認諸法唯由自性而生」）和有神數論派（「承認因果本性

雖一，出於大自在天神力加持，而有各種形相變化」）；大梵天派，以大梵天爲導師，「說一切世間情器皆是梵天所創造的，主張只有吠陀經典才是正量。」下分聲論派、吠陀派和秘密派；遍入天派，以遍入天爲導師，「此派承認生死輪迴是有邊際的」；彌曼差派，又稱「闍彌尼派」，說「神我自性，常恒之體，獨立實在，無方分時分」；自在天派，以自在天爲導師；勝論派（又稱「優樓迦派」、「羯拿僕派」）和正理派（又名「足月派」），均「以六句義廣泛說明一切法的總別差異」。「勝論派立現、比、聖言三量。正理派除此三量外，還立有衡近喻量，共爲四量」；雖係外道派，又稱「耆那教」，「將一切所知境統攝爲九句義，倡言樹木等有心，提出一切導師並非全知等說法。說求解脫者須修裸形、不語、依五火等苦行，使往昔所造之蘖（業）皆得消盡，不造新蘖（業），則能往居於一切世間的頂處，此處名爲攝集世間。」

第二節「內道佛教源流」。下分兩小節：一、「內道四種宗派源流」；二、「略說四種宗派所承許之見。」主要是說，小乘有分別說部和經部二大派（這與一般佛教史籍將上座部和大衆部看作是小乘的二大派相異），大乘有中觀派和唯識派二大派。

分別說部。有根本四部，廣分爲十八部。即大衆部又分出東山、西山、雪山、說出世、說假五部；根本說一切有部又分出飲光、化地、法藏、多聞、紅衣、賢胄、分別說七部；上座部又分出祇多、大雄、大伽藍三部；正量部又分出鷄胤、守護、犢子三部。「如上諸部，有的是以所隨論師和所住地而分，有的是以宗部所說之理等而分，遂成爲十八部。」屬於這一派的論師有世友、法救、覺天、集賢等。

經部。這是「隨持經藏而成立的宗派」，由於它善於通過比喻來說經說法，故又名「說喻部」。下分隨教行派（「祇承認依照經藏中所說的，如其文字來講宗義的」）和隨正理派（「隨從七部量論中所說正理而立宗

的」)。屬於這一派的論師有鳩摩羅多(童受)、室利羅多(祥受)、準巴羅多(妙受)等。

中觀派。由龍樹創立,因持「泯絕二邊而住中道」的觀點而得名,又因主張「一切法無實有性」,故又名「無自性論派」。下分應成、自續二派:「依於三支比量,即由本身有之正因,則能破除實有者,名爲自續派。僅用應成爲宗,令所破對方的相續心上,生起了悟自宗所立之比量者,即爲應成派。」應成派由佛護(一說「月稱」)開創,自續派由清辨開創,下分瑜伽行中觀自續派(「關於因的建立,其承認和唯識派相符順」)和經部行中觀自續派(「承認如經部論所許微塵集合的外境」)。

唯識派。由無著創立,因「說一切諸法唯是自心識性」而得名。下分實相派(內分二取數量相等派、破卵各半派、交雜不二派)和假相派(內分有垢假相派、無垢假相派)。

第二章「雪域藏地宗教源流」。記述西藏地區宗教(主要是佛教)的流派及其教義。分爲四節:

第一節「總說藏地佛教源流」。下分二小節:一、「佛教前宏(一作「弘」)期的情形」;二、「佛教後宏期的情形」。主要是說,松贊干布時,藏地迎來了二尊佛像,建立了大昭寺和小昭寺,用藏語翻譯《華嚴》等大乘經,「這樣才開始創立了佛教」。赤松德贊時,靜命、蓮花生等度毗遮那等七人出家,才開始有了藏族僧人。以後佛教在藏地逐漸發展起來。

第二節「別說各種不同宗派的源流」。下分二小節:

一、「別宗的源流」。下分:

(一)「寧瑪派源流」。說寧瑪派意爲「舊派」,由蓮花生傳出。它的主要教義是「九乘之說」和「大圓滿要門」。「九乘之說」指的是:「聲聞、緣覺、菩薩名共三乘,爲化身佛釋迦牟尼所說;事部、行部、瑜伽部爲密

教外三乘，爲報身佛金剛薩埵所說；生起摩訶瑜伽、教敕阿魯瑜迦、大圓滿阿底瑜伽爲無上內三乘，爲法身佛普賢所說。」「大圓滿要門」包括心部、界部、要門三部。教法的傳承大致上分爲三類：「遠傳的則爲經典傳承，近傳的則爲伏藏傳承，甚深的（則爲）淨相傳承」。主要寺廟有多吉札寺、敏珠林寺、祝莊寺、迦陀寺、西慶寺等。

（二）「噶當派源流」。說「噶當」意爲「對如來言教，不捨一字，悉了解爲教授之義」，即遵循如來的言教而去修行。「它是從覺阿底・吉祥阿底峽創始的，仲敦巴（阿底峽的弟子）建立宗規，三大法友昆仲（指仲敦巴的弟子博多瓦、京俄瓦、普穹瓦）弘揚流傳，朗日塘巴、夏惹瓦（上二人爲博多瓦的弟子）、甲域瓦（京俄瓦的弟子）等則更加發揚光大了。」下分教典派，教授派，要門派（又譯「教誡派」）三派。其中教典派，教授派均包括「重在明見」、「重在明行」和「見行雙重」三派，要門派以「十六明點」爲修習要門。噶當派的主要教典有：《菩薩地論》、《大乘莊嚴經論》、《集菩薩學論》、《入菩薩行論》、《本生論》、《集法句論》、《菩提道炬論》等。

（三）「噶舉派源流」。說「噶舉」意爲「語傳」，此派的傳承分香巴噶舉和達布噶舉二大系。香巴噶舉由瓊布傳出，主要教法有《勝樂》、《喜金剛》、《摩訶摩耶》、《集密》、《怖畏金剛》等五部的灌頂等。達布噶舉由瑪巴傳出，下分九派：（一）迦瑪噶舉，由都松勤巴傳出，下分黑帽派和紅帽系兩支；（二）帕竹噶舉，由帕木竹巴傳出；（三）蔡巴噶舉，由向・卓衛貢布・玉札巴傳出；（四）止貢噶舉，由郊巴・義敦貢布傳出；（五）主巴噶舉，由林熱・白瑪多吉傳出，下分上主巴、中主巴、下主巴三系；（六）達隆噶舉，由達隆塘巴欽布傳出；（七）鮑絨噶舉，由鮑絨巴・達瑪汪秋傳出；（八）亞桑噶舉，由格丹・耶協僧格傳出；（九）超浦噶舉，由仁布齊杰剎、究丹熱巴兄弟傳出。

（四）「希解派源流」。說「希解」意爲「能寂」，指「正法能息苦惱」。此派由當巴桑結傳出。它的教法，「來自《般若》等經，其諸教授論著，悉從龍樹爲準繩」。希解派的旁支爲覺域派，「覺域」，依教授的作用而得名。「說以慈悲菩提心，能斷自利的作意，以空性見，能斷輪迴根本。此二和合有斷四魔等的功能，故立此名。」此派也由當巴桑結傳出，所傳的是「般若波羅密多與密咒相隨順而行的法門」。

（五）「薩嘉派源流」。說此派由昆・兗喬杰布傳出，主要教法是「道果法」。

（六）「覺朗派源流」。說此派由裕莫・木局多吉傳出，但到了他的五傳弟子兗邦・吐吉尊追建立了覺摩朗建寺，大開宗規，才正式得名。它的主要教法是「他空見」（被格魯派等斥爲「惡見」）。

（七）「幾類零散流派的源流」。記博東派（由博東・巧勒南杰傳出）、霞魯派（由布頓傳出）、洛札派（由將寧瑪派教法與噶當派法融合起來的洛札・南喀堅贊傳出）等的情況。

二、「格魯派的源流」。說格魯派又名「格丹派」，因寺而名，由宗喀巴傳出。下分：（一）「教主宗喀巴降生世間的情況」；（二）「諸持教法嗣弘揚大師正宗的情況」；（三）「本派殊勝之處」。詳細介紹宗喀巴的生平事蹟、宗喀巴以後的傳承、格魯派的教義、以及與其他流派的不同之處等。說：「格丹派的教規，是要聞思經藏，以總抉擇大小乘的三學（指戒定慧），聞思律藏，別修習戒定二學，聞思對法藏，引生無誤了知諸法性相的智慧，以修習慧學獲得親證。尤其是對於大乘所說的大菩提心、十地、六度廣行，以及粗細無我之理的無邊法門，把這些經教作爲聞思修的主要之事。」「再就密咒來說，格丹派亦有殊勝之處。其他的顯教大乘及其他的續部，由現證空性之智，依無邊德資量爲輔行，雖能斷除諸粗分所智障。」「其餘如聲明、量論、工巧、醫明、詩學、曆算等諸世間學問，格丹派中亦極爲發達。」

第三節「承餘略說顯密教法和各明處的源流」。說：「顯教方面有律學、中觀量論及其疏釋等。密教方面有四部本續灌頂講解要門。在世俗方面有十明處。」

第四節「略說笨教的源流」。下分五小節：一、「笨教的起源」，二、「笨教各派的起源」，三、「笨教的法要」，四、「笨教關於見修方面的教理」，五、「笨教的道場」。主要是說，笨教以辛饒米沃齊（相傳與釋迦牟尼同時）爲教主。分爲篤笨、伽笨、局笨三派（確切地說是三個時期）。在佛教傳入西藏之前，「從聶赤贊普到赤德妥贊之間，凡二十六代均以笨教治理王政」，「不過當時的笨教，只有下方作鎮壓鬼怪，上方作供祀天神，中間作興旺人家的法事而已，並未出現笨教見地方面的說法（指沒有什麼理論）」。自朗達瑪滅佛以後的後期笨教，將大量的佛經改竄爲笨經，「別立各種不同的名相及詮釋，標其異於佛教」。笨教的經典有《圓滿寶金鬘論》、《本釋風刃論》、《身心覺驗》、《八界抉擇書》、《黑襍解法》、《總積笨藏》、《無邊大彙忿怒續》等。「諸書內，亦有無常、業果、慈悲、菩提心、六波羅蜜等散碎的知識，亦建立五道、十地、三身等的理論，至於若灌頂生圓二次等，住律儀三昧耶戒、開光、火施、修供壇戒、超度亡靈道場等類似佛教作法的代替法事和補充事項也甚多。」笨教的寺院有辛達頂寺（後改爲格魯派寺院）、雍中拉頂寺等。

第三章「漢地儒家、道家和佛教的教派源流」。記述漢地宗教和哲學的流派及其教義。分爲四節：第一節「如星的教派儒家學說的源流」。記述「儒」的起源，儒家經典的起源，儒家創始人孔子的事蹟，曆算、醫學、詩詞等的起源，「五經」的基本思想，選儒爲官的科學制度等。

第二節「如月的教派道家的源流」。略述道教的始祖太上老君（即老子）的事蹟，以及道教的教義和法術。

第三節「一類小派的源流」。略述漢地回教等的情況。

第四節「如日的教派所謂釋教即佛教在漢地的傳播情況」。下分二小節：一、「由天竺傳人的情況」，二、「由藏地傳人的情況」。記述漢地佛教的起源，漢地佛教中律宗、密宗、廣行宗（指法相宗）、深觀宗（指法性宗，包括天台宗和華嚴宗）、心要宗（指禪宗）五派的情況，元明清三代朝廷與藏地佛教大德的交往、封賜等。

第四章「霍爾、李域、苦婆羅等地的宗派源流」。記述蒙古（「霍爾」）、于闐（「李域」）以及傳說中的密教時輪教法的發源地苦婆羅的佛教源流。下分三節：

第一節「霍爾（蒙古）地區佛教興起的情況」。說蒙古地區的佛教，是由元代成吉思汗延清藏地佛教薩嘉派僧人薩欽·兗噶寧布傳過去的。忽必烈及王妃大臣從八思巴受灌頂之後，佛教大行。三世達賴索南嘉措曾到蒙古建立格魯派宗觀，至四世達賴雲丹嘉措時，蒙古普遍信奉格魯派教法。此後由兗噶畏賽等人將藏文大藏經中的「甘珠爾」部份譯成蒙文，乾隆時將全部藏文大藏經（包括「甘珠爾」和「丹珠爾」兩大部份）譯成蒙文。

第二節「李域（于闐）地區佛教興起的情況」。說，于闐闍耶桑巴哇王時，比丘毗盧遮那創造了于闐文字，建立了雜爾瑪寺，自此以後，佛教在該地大爲弘揚。

第三節「苦婆羅佛教興起的情況」。說：「此地自從佛住世時起，就弘揚《時輪》教法，迄今未替，並且在末來時還將廣爲傳播。其說名苦婆羅，是因爲此地是釋迦族苦婆羅所佔有，所以安立此名。」

第五章「用講述完成義作結束」。用贊頌的形式總結全書的義。

《上觀宗派源流》是研究藏傳佛教宗派必讀的佛教名著。近代以來曾被譯成英文，在東西方學術界流

傳。（張生泉）

量學

（清）工珠・元丹嘉措

《量學》，一册。清代工珠・元丹嘉措著，撰時不詳。收於作者的《論十明學》（四川民族出版社版）之中。今人楊化群將它譯爲漢文，收入其《藏傳因明學》一書之中，一九九〇年由西藏人民出版社出版。

工珠・元丹嘉措（一八一三——一八九〇），出身於西藏伯瑪拉則，是藏傳佛教寧瑪派的一位大活佛，學識淵博，著述極豐。

《量學》簡要地叙述了因明的基本義理和規則，是藏傳佛教寧瑪派量學的一部代表作。

全書共分三部份：

一、歸納廣論。下分：

(1)論境。

(2)論具境。

(3)廣論分析。

(六)附論他宗之主張。

其中最有價值的是第四點，工珠於此對薩班的《量理藏論》、曲扎嘉措的《明典大海》，戢大譯師、恰巴曲森的量論著作等作了介紹和評價，並具體列出了恰巴曲森所提出的十八對攝類範疇。

二、歸納爲辨析八句義及三類事。

八句義即是天主《入論》中的八門二悟，三類事即是指現量所顯的「現實」事，物力比量所量的「隱秘事」，以及依教義而證悟的「極隱秘事」。

三、要義攝爲五項。

「爲趣(取)中觀見之五法」即「有法、分類事依及法類，所定事及能定應成式」，具體來說即是：

(一)有法：「所知、所立、成事有，依與依事緣起」。

(二)分類事依：「具各種名稱之所知，爲分類之依據」，「如物與常，遮與立，能相與所相，事例……」。

(三)法之分類：如質與體、相違與相屬，總和別等。

(四)所定事：即上述之分類。

(五)能定：應成論式。

在這一部份中還具體介紹了八種周遍，三種相違因以及論辯的因素等。

從《量學》的內容來看與格魯派的因明理論並無明顯的差別。（姚南強）

因明學啟蒙

〔清〕普覺・强巴

《因明學啓蒙》，全名《辨析量論意義攝類解釋幻鑰論》，簡稱「都扎」（攝類），一册。清代普覺・强巴著，撰時不詳。今人楊化群譯爲漢文，收入其《藏傳因明學》一書之中，一九九〇年由西藏人民出版社出版。

普覺・强巴（一八二六——一九〇四），又名洛桑崔陳，曾任十二世、十三世達賴的經師，被任命爲西藏大琪布。據藏地《普覺傳》一書記載，他原屬色拉寺，曾考得讓拉巴格西學位。

《因明學啓蒙》是近代以來藏傳量論中「都扎」類書之集大成者，也是較爲詳盡的一部藏傳量論的入門書，被黃教寺院列爲因明課程的教本。

因明自印度傳入藏地後，公元十一世紀由恰巴曲森把因明的義理概括成爲十八對系列範疇，並以論辯的方式來進行教學和研究，這就是藏傳因明所特有的「攝類辯論」。恰巴典森的原著已佚亡。十五世紀，達倉熱堆巴・協繞仁欽亦著有《熱堆都扎》。十七世紀的賽・阿旺扎西的《量論要義根本釋智者頸飾》中增至二十六對範疇。《因明學啓蒙》中分爲二十多對範疇。全書共分爲五卷三部份：

第一卷：敘述小理路。

理路是指思維認識的規律，亦指成佛解脫之路。理路有小、中、大之分，相互間內容上是有交叉的，但總體上是一個由簡到詳，由淺入深的過程，以適應不同資質和程度的人研習。

這一卷共講了七對範疇：

（一）辯論紅白顏色等，

（二）辯論成事，

（三）辯論認識體，

（四）辯論否定是與否定非，

（五）辯論小因果，

（六）辯論總與別，

（七）辯論質與體。

其中（一）（二）（五）主要是講認識對象（色），對外部世界作了如下頁所示的概括；第四點提出了雙重否定律的思想，認爲否定非是即是肯定是，如果上溯到恰巴曲森提出這對範疇始，可以說比西歐的德摩根早了整整七百年。

在本卷中還就反駁論式區分了破他論式和斷諍論式二種，後者是指對反駁的反駁式。

第二卷：敘述中理路。

講了五對範疇：

（一）辯論相違與相屬，

- 色
  - 色處
    - 形色（形狀）八種：長、短，高、下，方、圓，正、反。
    - 顯色
      - 根本顯色四種：青黃赤白——相互可成混合色。
      - 支分顯色八種：雲烟塵霧，影光明暗。
  - 聲處
    - 執受大種所生聲。
    - 非執受大種的生聲。
  - 香處
    - 俱生香。
    - 和合香。
  - 味處：六味：甜、酸、苦、鹹、淡、辛。
  - 觸處
    - 能造之觸四種
      - 地：堅定性。
      - 水：流濕性。
      - 火：暖熾性。
      - 風：輕動性。
    - 所造之觸七種：滑、澀、重、輕、饑、冷、渴。

（二）了解有、了解無及內涵，

（三）辯論性相與所表，

（四）辯論建立大因果，

（五）辯論隨因後遍、遣遍及兼述破與立。

相違與相屬是指概念外延上的反對關係(包括矛盾關係)和包含關係。性相與所表是指內涵與定義方法，大因果是對佛家緣起說的概括。後遍、遣遍即是第二、三相，普覺又提出了下遍和違遍，合成四遍，這四遍中前後件間顛倒後又成顛倒四遍，共成八遍，四遍中二二組合則成十六遍乃至三十二遍，這其中蘊含了直言判斷的對當關係和換質位推理，也包含了假言易位推理，值得作進一步的挖掘、弘揚(可參見拙文《藏傳因明的邏輯論》，刊於《哲學研究》一九九三年增刊。)

第三卷：敘述大理路(應成論式)。

應成論式是因明中專用於反駁的論式，早在龍樹的《中論》中已出現過。龍樹之後學中，特別是佛護、月稱一系總是用這種只破不立的論式去破斥他宗，故被稱之爲中觀應成派。陳那因明中也常用「反破方便」、「順成方便等一些變通論式，但未形成專用論式。格魯派繼承了中觀應成派的學說，故亦把應成論式發展成爲一整套規範論式。《因明學啓蒙》歸納出五種基本類型：即簡單式，省略宗主項的聯言判斷應成式，因支爲聯言判斷的應式或以及試式中宗的各個主項間具有包含關係的應成式。簡單的應成論式仍是三支式(類似於三段論)，但省略了喻支，而作爲一個連鎖的應成論式，則省略了中間的宗和喻支，形成了一種「因的系列」，成爲一種連鎖三段論，如敵立：「凡是顏色都是紅」，我應成論式如下：

如此則白法螺之顏色應是紅，
是顏色故，
是白色故。

而如果敵者不同意此式，認爲白法螺應非紅色，應是白色，這樣才能與白法螺的顏色相符合，那麼反駁者就指出敵者原來所立的「凡是顏色都是紅」的命題是不成立的。

從這一反駁中至少有三點是值得注意的：

（一）對於全稱命題「凡是顏色都是紅」是以單稱命題「白法螺顏色非紅色」來反駁的，這頗似波普的「證僞」說，看到了全稱命題與單稱命題在邏輯上的非對稱性。

（二）「是顏色故，是白色故」是因的系列，這一論式補全後應爲：

凡是白色都是顏色，
白法螺有白色，
∴白法螺有顏色。

凡是顏色都是紅色，
白法螺有顏色，
∴白法螺之顏色應是紅。

這就是二個三段論的連鎖省略式。

（三）從反駁方式上看，是使用了歸謬法的反證，從「凡是顏色都是紅色」引出荒謬的結論「白法螺之顏色應是紅」，對此結論的否定便得出了與敵者原命題相悖的「白法螺顏色應爲白」的命題，從而推翻了原命

題。

由此可見，在應成論式中已經體現出藏民族具較高的邏輯思維水平。應成論式又分爲真、似兩大類，真應成論式分爲射理由（出過破），不射理由（立量破）二類，再可細分爲二十種，似應成論式亦可分爲四類七種。

第四卷：叙述大理路（建立境、具境、心理）。

這一部是講因明的知識論，基本上與宗喀巴《因明七論入門》等相似，不再贅述。

第五卷：叙述大理路（論述因理）。

本卷是分析真因和似因的性相、類別以及因三相和能立論式等內容，亦屬於因明的邏輯論。

值得注意的是，在叙述因三相含義時，普覺·强巴是從認識論角度下定義的：「謂由量識認定……」因三相在這裏既是邏輯推理的規則，亦是一種論識方法，這是印度因明與漢傳因明所不具的，這一觀點也是與現代邏輯的發展相一致的。由此，對於真因，普覺亦從體性門、所立法門、立理門、宗體門，遍同品理門、立敵門六個方面作了劃分顯示了融邏輯、知識論、論辯學爲一體的哲學大因明的本色。

有學者認爲，近代以來，藏傳量論的發展又進入到一個「攝類」的階段，並認爲「攝類」體系會束縛思想，限制了藏傳因明的進一步發展。筆者以爲也不盡然，因爲因明義理的範疇化、系列化正是體現了這一學科的成熟和系統化。一切科學的最終成熟總要體現在形式上的系統化、公理化，因明亦是如此，藏傳因明可以說是因明學發展的最高形態，而普覺·强巴的《因明學啓蒙》的攝類體系又是其典型體現。（姚南强）

楊仁山居士遺著

〔近代〕楊文會

《楊仁山居士遺著》，十一册。清末楊文會撰，門人徐蔚如編輯。一九八一年金陵刻經處恢復後，爲首批重印書。據趙樸初是年所撰《金陵刻經處重印經書因緣略記》，「余意支讖譯彌陀經法爲中土大乘盛宏之始，仁山居士刊印《淨土四經》，爲近世佛教重光之始，今刻經處繼志述事，復首印此册，其亦法運更新之始歟……《楊仁山居士遺著》，開佛教一代之風氣，爲居士著述之先河，有功於我國近世佛教之發展者至鉅。印餉國人，亦其宜也！」

楊文會（一八三七——一九一一），字仁山，安徽石埭人。清末復興中國佛教的奠基性人物。出身書香門第，生性任俠，好讀奇書，淡泊名利，鄙棄科舉。太平軍起，避亂杭州，偶於書肆得《大乘起信論》，讀後乃潛心佛學。同治五年（一八六六），與同道發心設立金陵刻經處，擬擇要刻印三千餘卷大小乘經典，然生前僅出版二千餘卷。一八七八年和一八八六年，先後隨曾紀澤、劉芝田兩度出使歐洲，在倫敦結識錫蘭居士達磨波羅和日本學者南條文雄等，相約協力恢宏正法。從日本搜得國内失佚佛典近三百種，擇要刊刻流通，亦爲日本編印《卍藏經》提供佛教典籍數百種。光緒三十三年（一九〇七），於刻經處設立祇洹精舍，自編課本，招生

教習佛典、梵文、英文等。又舉辦「佛學研究會」，定期講經。一時高僧如月霞、諦閑、曼殊等均往佐之。歐陽漸、梅光羲、李證剛等著名居士均出其門下。又與英國李提摩太譯《大乘起信論》爲英文。其於義理特尊《起信論》，於行持則崇尚淨土，曾與日本人辯論淨土真宗之非，又抨擊禪宗末流之失，乃倡唯識法相以救其弊。一生弘法四十餘年，流通佛經百餘萬卷，印刷佛像十餘萬張，並手輯《大藏輯要》一千數百卷、《賢首法集》一百數十卷、《華嚴著述集要》二十九種、《淨土古佚書》十種、《淨土經論》十四種、《大乘起信論疏解彙編》、《釋氏四書》、《釋氏十三經》及注疏，並編有佛教中學古文課本甲乙丙丁四篇。平生著作輯人《楊仁山居士遺著》，傳記有歐陽漸撰《楊仁山居士傳》等。

第一册，收《總目》、《遺像》、《塔圖》、《金陵刻經處圖》、《楊居士塔銘》、《楊仁山居士事略》、《楊家分家筆據》。於《楊家分家筆據》中，將楊文會三十餘年經營之南京延齡巷房產，永遠作爲金陵刻經處流通經典之所。

第二至三册，收《大宗地玄文本論略注》四卷。本論二十卷，署名馬鳴造，南朝陳代真諦譯。本論多不見於諸經錄，現藏本唯存於《高麗藏》及《明藏》中，學者多以爲僞撰。楊文會對此論評價甚高，認爲所闡金剛地之無超次第漸轉位、無餘究竟總持位、周遍圓滿廣大位、一切諸法俱非位、一切諸法俱是位等五種行位，爲一切佛法之總綱，故對此千年不傳之論，略作注釋。並於書末結語曰：「此論爲佛法宗本，窮微極奧，故稱玄文。《老子》云：玄之又玄，衆妙之門。欲知玄妙法門，請觀此《論》。」

第四册，收《佛教初學課本》及《注》各一卷，《十宗略說》一卷。《佛教初學課本》係根據明季吹萬《釋教三字經》及近代印光的新注本，重新編纂並注釋，「事略而法備，言簡而義周」（自序）。開宗明義提出：「無始

終，無內外，强立名，爲法界，法界性，即法身，因不覺，號無明。空色現，情器分，三世間，從此生。迷則凡，悟則聖，真如體，須親證。」《十宗略說》係根據日本凝然《八宗綱要》而重作，於書末總結道：「出世三學，以持戒爲本，故首標律宗。佛轉法輪，先度聲聞，故次之以小乘二宗（俱舍宗、成實宗）。東土學者，羅什之徒，首稱興盛，故次之以三論宗。建立教觀，天台方備，賢首闡華嚴，慈恩弘法相，傳習至今，稱爲教下三家。拈花一脈，教外別傳。灌頂一宗，金剛密授，故列於三家之後。以上各宗，專修一門，皆能證道，但根有利鈍，學有淺深，其末出生死者，亟須念佛生西，以防退墮。即已登不退者，正好面睹彌陀，親承法印，故以淨土終焉。」

第五册，收《觀無量壽佛經略論》一卷（附《願生偈略釋》、《壇經略釋》）、《論語發隱》一卷、《孟子發隱》一卷。

第六册，收《陰符經發隱》一卷、《道德經發隱》一卷、《沖虛經發隱》一卷、《南華經發隱》一卷。《觀無量壽佛經略論》及兩篇附錄爲未定稿，由編者根據楊文會生前讀書筆記，繫於相應的經文。以下皆爲以佛義解釋儒道經典，認爲上述經典皆從佛的智慧海中流出，而孔孟老莊亦都爲「大權菩薩」的示現。

第七至十册，收《等不等觀雜錄》八卷。前四卷收錄楊文會主要的佛學論文，計有《讀法華經妙音品》、《圓覺經清淨慧章別記》、《彌陀報土》、《起信論證果》、《三身義》、《大乘律》、《佛法大旨》、《學佛淺說》、《金剛經四句偈說》、《藏經字體不可泥古說》、《鴉片說》、《觀未來》、《支那佛教振興策》一與二、《釋氏學堂內班課程芻議》、《佛學研究會小引》、《祇洹精舍開學記》、《金陵本願寺東文學堂祝文》、《般若波羅蜜多會演說》一至四、《南洋勸業會演說》、《送日本得大上人之武林》（卷一）、《佛學書目表》（卷二）、《彙刻古逸淨土十書緣起》、《會刻古本起信論義記緣起》、《天竺字母題詞》、《梵網經菩薩戒本題詞》、《心經淺釋題詞》、《歐陽母朱

生西行述題詞》、《大藏輯要叙例》、《賢首法集叙》、《日本續藏經叙》、《大乘中觀釋論叙》、《中論疏叙》、《成唯識論述記叙》、《普賢菩薩圓妙方便總持法門叙》、《大宗地玄文本論略注自叙》、《佛教初學課本自叙》、《道德經發隱自叙》、《沖虛經發隱自叙》、《南華經發隱自叙》、《重刊淨土四經跋》、《華嚴一乘十玄門跋》、《起信論法數別錄跋》、《起信論真妄生死法相圖跋》、《西方極樂世界依正莊嚴圓圖跋》、《西歸直指跋》、《書起信論海東疏記後》、《書華嚴念佛三昧論後》、《書居士傳汪大紳評語後》(卷三)《大藏總經目錄辨》、《一藏數目辨》、《評佛祖統紀》、《評楞嚴指掌疏》、《評阿彌陀經衷論》、《評金剛直解講義合參》、《評方植之向果微言》、《評日本僧一柳讀觀經眼》、《評日本僧一柳純他力論》、《答釋德高質疑十八問》、《答廖迪心偈》、《印施西方接引圖回向發願偈》(卷四)。第五卷以後爲各種書啓，在卷七、八中，共收載楊文會與南條文雄書信二十八件，於中亦可窺兩人交誼之深。

第十一册，爲《闡教編》一卷。收有《闡教芻言》、《評真宗教旨》、《評選譯本願念佛集》、《評小粟棲陽駁陰資辯》、《評小粟棲念佛圓通》、《雜評》等文，爲評議日本真宗的資料。當時真宗在上海、杭州、蘇州、南京等地設立本願寺，宣揚純他力淨土法門，楊文會認爲真宗教義把聖道門與淨土門對立，把淨土門中自力與他力對立起來，有違經教。生前曾囑咐「緩刻」，楊卒後由編者一起編入全集。

歐陽漸指出，「釋迦以至道救世，承其後者事乃在於流通。迦葉、阿難，結集流通；龍樹、無著，闡發流通；羅什、玄奘，翻譯流通；自宋開寶雕版於益州，至予師楊仁山先生刻藏於金陵，爲刊刻流通。」(《支那內學院經版圖書展覽緣起》)楊文會的功績，不僅僅表現在刻經、辦學等方面，梁啓超總結了他在中國近代思想史上開風氣之先的作用：「晚清所謂新學家者，殆無一不與佛學有關係，而凡有真信仰者，率歸依文會。」(《清

代學術概論》）本書爲研究中國近代佛教的復興，保留了大量第一手的資料。（王雷泉）

佛學研究十八篇

（近代）梁啓超

《佛學研究十八篇》，一册。近代梁啓超著。中華書局一九三六年出版，並收入《飲冰室專集》第十四、十五兩册中。

梁啓超（一八七三——一九二九），字卓如，號任公，別號飲冰室主人。廣東新會人。十九歲時開始拜康有爲爲師，治今文經學，並從受佛學，將佛學與其政治思想結合。與康有爲同爲戊戌變法中之領袖人物，失敗後逃往日本，主辦《時務報》、《清議報》、《新民叢報》、《國風報》等，斷續鼓吹君主立憲。一九〇二年，著《論佛教與群治的關係》一文，力闢世人認佛教爲消極、厭世、迷信之説法，指出佛教乃智信、兼善、入世、無量、平等、自力之宗教，故「佛教有益於群治」。一九〇三年，在《近世第一大哲康德之學説》中，認爲「康氏哲學大近佛學」，以佛學傳播康德思想，以康德哲學抬高佛學。國民成立，曾任財政總長、司法總長。晚年潛心學術，先後出任北京高等師範、天津南開大學、南京東南大學、北京清華大學研究所教授。平生著述宏富，皆收入《飲冰室合集》中。

本書爲梁啓超佛學研究專集。梁氏自一九二〇年游歷歐洲回國後，決心編著一部中國佛教史。爲此開始系統研讀佛典，一九二二年帶病到支那內學院聆聽歐陽漸講唯識學。在此前後，陸續寫出一批研究中國佛教史沿革、佛經翻譯和傳播以及佛學理論等論文。全書正文十八篇，並收十篇附錄。

上册所收主要爲佛教史研究文章：《中國佛法興衰沿革說略》(附《佛教大事表》)、《佛教之初傳人》(附《漢明求法說辨僞》、《四十二章經辨僞》、《牟子理惑論辨僞》)、《印度佛教概觀——印度史跡與佛教之關係》、《佛陀時代及原始佛教教理綱要》(附《說無我》)、《佛教與西域》、《又佛教與西域》、《中國印度之交通》(亦題爲《千五百年前之中國留學生》)、《佛教教理在中國之發展》、《翻譯文學與佛典》。

《中國佛法興衰沿革說略》，係對中國佛教史的序說。認爲佛教傳入中國後，可分爲兩晉南北朝的確立期和隋唐的建設期。佛學所以能在中國確立，在於思想文化和動亂兩大原因。

《佛教之初傳入》，依據《後漢書·西域傳》及王充《論衡》等，從正反兩方面「足證兩漢時人鮮知有佛」，「故語佛教之初紀元，自當以漢末桓靈以後爲斷。」「佛教之來，非由陸而由海，其最初根據地不在京洛而在江淮。」

《佛教教理在中國之發展》爲一未完文稿，着重闡述在宗派產生之前，佛學思想的開合演變。從社會環境變遷，考察東晉、宋、齊、梁間，北地多高僧，南方多居士的現象，認爲：「此二百年餘間，南朝之佛教，殆已成『社會化』——爲上流士夫思潮之中心，其勢力乃在緇徒上，而其發展方向，全屬名理的，其宗教色彩乃其淡。故儀式的出家，反不甚以爲重也。其所爲相率趨於此塗者，則亦政治上社會上種種環境有以促之。」

在《翻譯文學與佛典》中，詳細考察了東漢至唐開元年間七百年來佛經翻譯的史實，計有譯經人物一七

六位，翻譯佛經二二七八部，合七〇四六卷。並高度肯定佛經翻譯引起我國語法和文體上的變化。

下冊所收主要爲經典考證：《佛典之翻譯》、《讀〈異部宗輪論述紀〉》、《說四〈阿含〉》、《說〈六足〉、〈發智〉》、《說〈大毗婆沙〉》、《讀〈修行道地經〉》、《〈那先比丘經〉書後》、《佛家經錄在中國目錄學之位置》、《見於〈高僧傳〉中之支那著述》，以及《〈大乘起信論考證〉序》、《佛教心理學淺測》、《支那內學院精校本〈玄奘傳〉書後關於玄奘年譜研究》、《〈大寶積經・迦葉品〉梵藏漢文六種合刻序》四篇附錄。

梁氏重視原始佛典與小乘佛教教義的研究，以糾正傳統中國佛教學者忽視小乘與《阿含》的弊病。在《〈大乘起信論考證〉序》中，將對《大乘起信論》是否爲馬鳴所著、眞諦所譯的疑問，追溯到隋法經等所著《衆經目錄》、唐均正《四論玄義》，然後世學者習焉不察，直至近代日本松本文三郎、望月信亨、村上專精等學者，始推定此論爲中國梁陳間人所撰。梁氏對此發二感想：其一、《大乘起信論》在中國注釋者百七十餘家，爲書不下千卷，其地位有如《奧義書》之於印度教。「前此共指爲二千年前印度大哲所撰述，一旦忽證明其出於我先民之手，吾之歡喜踴躍乃不可言喻。」「得此足以爲我思想界無限增重，而隋唐之佛學，宋元明之理學，其淵源所自，皆歷歷可尋。質而言之，此爲印度文明與中國文明結婚所產之胤嗣。」其二、由此一段公案，引出治學須講方法之教訓。「吾以爲今後而欲昌明佛法者，其第一步當自歷史的研究始。印度有印度之佛學，中國有中國之佛學，其所宗嚮雖一，其所趣發各殊。謂宜分別部居，溯源竟流，觀夫同一教義中而各派因時因地應機蛻變之跡爲何如。其有矯誣附益者則芟汰之。夫如是，以言修持耶，則能壹其宗尚；以言誦習耶，則能馭繁頤。要之，七千卷之大藏，非大加一番整理，不能發其光明。而整理之功，非用近世科學方法不可。」

梁啓超雖未能如願寫成一部佛教史，然從千頭萬緒的佛教史料中爬梳考證，運用近代學術方法爲佛學

和佛教史研究開闢了一條啓蒙道路。筆路藍縷，有首創之功。此外，梁啓超從本書中抽出《佛教之初傳人》（附《牟子理惑論辨僞》）、《千五百年前之中國留學生》、《翻譯文學與佛典》、《佛教與西域》、《佛典之翻譯》、《讀〈異部宗輪論述記〉》、《說四〈阿含〉》、《說〈六足〉、〈發智〉》、《說〈大毗婆沙〉》、《讀〈修行道地經〉》、《〈那先比丘經〉書後》、《〈大乘起信論考證〉序》等十二篇，另行編輯爲《中國佛教研究史》。（王雷泉）

五無論

〔近代〕章炳麟

《五無論》，一篇。近代章炳麟撰。首次發表於一九〇七年九月《民報》一六號，後由浙江圖書館刊印於《章氏叢書》及《太炎文錄初編》，現已收入上海人民出版社《章太炎全集》卷四。

章炳麟（一八六九——一九三六），字枚叔（一作梅叔），別號太炎。初名學乘，因慕顧炎武之爲人，改保爲絳。浙江餘杭人。幼年從外祖習四書五經，後於杭州詁經舍師事俞樾諸人，潛心古文經學，其間初涉《法華》、《華嚴》、《涅槃》等經及「三論」。早年加入强學會，參與變法。旋與康梁決裂，主張革命。因《蘇報》案陷獄三年，研究《瑜伽師地論》、《成唯識論》及《因明論》，達大乘深趣，奉信法相唯識學。一九〇六年出獄，東渡日本，加入同盟會，提倡「無神教」與國粹，主筆《民報》，與保皇派論戰，宣傳革命。一九一〇年因門户之見而

退出同盟會，重組光復會。辛亥革命後任臨時總統府樞密顧問，一九一七年任廣州護法軍政府秘書長。之後反對新文化運動，主張尊孔讀經。晚年贊成抗日，反對「不抵抗」政策。在蘇州設章氏國學講習會，主編《制言》雜志，以講學終老。著作編爲《章氏叢書》、《章氏叢書續編》、《章氏叢書三編》、《章氏叢書選編》、《章太炎選集》、《章太炎全集》等。傳見湯志鈞《戊戌人物傳稿》上册等。

五無，指無政府、無聚落、無人類、無衆生以及無世界，乃章炳麟以法相唯識學爲基本所設想的盡善之制。

章炳麟認爲，無聚落是無政府的邏輯前提。人類雖平等，然而土地有肥瘠廣狹的不同，氣候有燥潤糝舒的分別，依地而居所形成的不同種族聚落，因此而起戰爭。政府並不是爲管理人民而設，而是爲了防禦與侵略其他種族、與他國政府相對待而成立，以種族之間的爭戰爲始原。因此國界必須與聚落同時俱破，無政府與無聚落同時成就。爲了實現這一點，章炳麟設想統一文字使不相視爲異種，爰土易室使不執著而生陵奪。「斯則無政府者，必與無聚落說同時踐行也。」

無政府與無聚落在邏輯上必然是無人類，因爲是人類造就了政府與聚落，「成之之根不斷，有其廢之，終必有成之者。」所以章炳麟希望「有一二大士超人者出，……教之以無我而盡其緣生。」章炳麟認爲，人也是待緣而生，從根本上來說是無我。假使能令人人證得無我，從而「斷人道而絕其孳乳」，就可以自極微之物直至人類，一切有情實爲真如流轉所現，是爲無生即無衆生。章炳麟進而認爲，當作世界原質、原子、伊太或伊奈盧雞都祇是假名妄語，爲衆生所依止的器世間是：「由衆生眼翳見病所成，都非實有。」萬法唯識，一切法空。如無衆生，則世界爲之消彌，即無世界，「斯爲最後圓滿之斯也」。

章炳麟認爲，人心善事及性善之說，都根於我見，則人我兩分，所以不能以無政府爲中道自劃，必當「精勤以求其破碎淨盡者」，破除一切之我見。章炳麟認爲，「人之本性，所謂藏識無善無惡者，鐵論也。而末那意根，雖無記而有覆，常執藏識人爲自我，人執我之見見於意識，而善惡之念生。人心固非無善，亦非善。」這是因爲「性中種子，本以真如無明，更互相熏。由無明熏真如，而天性有好淫好殺之心；由真如熏無明，而天性亦有惡淫惡殺之心。兩者具存，在人所自擇耳。」然而人類(皆)執無明之我見，從而產生好勝之心與爭競之念，所以好勝與好爭都是人類的天性。(一旦)無政府之說成就之後，雖無法律之强制與利欲的牽掣，但不能泯滅人類的天性。

五無之中，以無人類爲最要。「以觀無我爲本順，以斷交接爲方便，此消滅人類之方也。」章炳麟反對進化論，認爲進化的祇是知識，而道德祇有退化，知識進化的結果，正是我見日盛。一切事物乃至整個世界即一切法，都緣於我之識見，因此寂滅之道，正在於無我之見。章炳麟認爲，生死相因，苦樂爲一，否認天地有好生之大德及宇宙有樂成之目的，認爲這都是人類執於有生的結論，究其原因，仍是始於我見。無人類的核心是要斷我見，「我見斷則生亦斷」。章炳麟認爲，斷生乃是指斷後有之生，而不是斷滅現有的生命。「若現有之生可斷，斯即殺矣；而不斷殺者，即亦不能斷生。何以故能殺所殺，我見皆未盡故。」即仍有生。斷淫與斷殺一樣，不可强制，祇能任人自爲。章炳麟認爲，「我見不亡，淫根必無自斷之道。」惟有證得無我(無我見)，「展轉相熏，其收效至爲闊遠」。(虞聖强)

虎禪師論佛雜文

〔近代〕楊　度

《虎禪師論佛雜文》一冊。近代楊度著。本書包括《續》、《二續》，收集楊度全部佛學著作。有民國自刻本，現收入湖南人民出版社一九八六年出版的《楊度集》中。

楊度（一八七五——一九三一），原名承瓚，字晳子，號虎公，又號虎禪師、虎頭陀、釋虎。湖南湘潭人。二十歲中舉人，曾師從清末著名學者王闓運，學「莊子逍遙之旨，更治春秋經世之學」，志在物色、輔佐「非常之人」，而成帝王之業。一九〇二年和一九〇三年，兩度留學日本。平生以帝王師自許，思想以多變著稱，然能隨時代而不斷進取。早期主張君主立憲，曾爲袁世凱復辟帝制製造輿論，與孫毓筠、嚴復、劉師培、李燮和、胡瑛等所謂「六君子」組織「籌安會」。「洪憲」帝制失敗後，避居天津、青島，潛心研究佛學。意欲開創佛教新宗派「無我宗」，自號「虎禪師」，以宗師自居。並由佛學的「無我論」之中介，參與孫中山的革命事業，以自己特殊身份出入北洋軍閥曹錕等人幕中。晚年接受社會主義學說，於一九二九年秋秘密加入中國共產黨，旋以上海幫會頭子杜月笙「清客」身份，從事地下工作，並參加中國互濟會、中國自由運動大同盟和中國社會科學家聯盟的活動。生平事蹟見何漢文、杜邁之的《楊度傳》（湖南人民出版社）。

本書包括《逍遙游辭並引》、《新續高僧傳序》、《我佛偈贈美國貝博士並序》、《菩提三偈序》、《楞嚴偈並序》、《輪迴偈並序》、《唯識八偈序》、《除習偈序答畸道人》、《真如生滅偈序》、《佛法偈序》、《江亭詞序》、《六根偈序答妹莊》、《新佛教論答梅光羲君》等。

《逍遙游辭並引》，爲一九二一年七月述其「廬山悟道」之作，自稱：「夜登廬山，仰首視天，雲開月出。此心忽然大徹大悟，遇機而通，應緣而解。」其時尚是以莊子逍遙思想與佛教萬法皆空思想相比附，所以他於以後的《江亭詞序》中說：「余於君憲三敗之後，自謂對國家、對主義忠矣，可以已矣。乃不更言經世，而由莊以入佛。」

《我佛偈贈美國貝博士並序》，爲一九二四年三月贈來華考察的美國哲學家貝博士而作，認爲「一切人事無非佛事，一切世法無非佛法。一旦此心豁然，我即是佛。死去活來，大徹大悟，則知衆生無所短欠，佛亦無所增加，迷時衆生同佛，悟後佛同衆生。」因此，佛法是科學的、實行的、救人的、現在當下承擔的。「我即是佛」的思想，在《菩提三偈序》有進一步闡發，認爲神秀一偈，爲相對心，心內有塵，自分淨垢，是第一關，名佛子偈；慧能一偈，非相對心，心內無塵，何淨何垢，是第二關，名菩薩偈，皆「皆未見性」，都不能達究竟。故提出自己的第三偈：「身是菩提樹，心如明鏡台，塵埃即無物，無物即塵埃。」稱自己一偈「爲絕對心，心外無塵，衆生佛祖，即垢即淨，即空即有，是第三關，名佛祖偈。」

楊度把全部佛法歸結爲「心法」，故學佛貴在心悟，無需離世獨立。在《覆五妹楊莊函》中，以「身是凡夫，心超世界」八字詮釋「學佛」，「所以說身是凡夫性，學佛之心則須超凡入聖。」祇要在凡夫境中，去掉一切煩惱妄念，踏實做人，即成爲佛，而所謂佛即是聖人，「身不必離凡夫、離世界，而心實超凡夫、超世界，此即兄

所謂聖人也。」

作於一九二八年的《新佛教論答梅光羲君》，是楊度學佛論佛的思想總結。作爲接受佛教而又要求改造佛教的學者，極其明確地提出傳統佛教必須同十六世紀的天主教一樣進行改革。在此用一切唯心、一切唯念、一切唯習、一切唯假、一切唯對、一切唯我「六義」，對「無我論」作了新的解釋，「以上六者，皆明心理相對，即爲無我，統於一切唯心。」然而，心物實相對而言，「故自人類言之，一切唯心，而自宇宙言之，一切唯物。人生哲學，應爲唯心，宇宙哲學，應爲唯物。心統於物，故無二元之說。」由此新「無我論」，提出我果諦、我因諦、無我因諦、無我果諦對傳統佛法的總綱苦集滅道四諦作了新的解釋。

他認爲傳統佛教各宗派隔裂了性與相、教與宗、理論與實行，門户各殊，不相通貫。今提出此無我法門，「以一『對』字包括三論宗，以一『習』字包括法相宗，對、習即二，故以『無二』二字，包括三論、法相二宗，無二即爲直指本心，故以『一心無二』四字，包括三論、法相、無上乘禪宗三宗。以二合二，以二合三，以三合一。於是此無我法門，又成爲性相合一、教宗合一之法門，所有從前佛教一切難決問題，今皆一時解決，實於佛學界開一新紀元。」此新創立的法門祇能別立爲「無我宗」，「可爲未來世界發心成佛者，敷一至平之路，開一至大之門。」此「無我宗」的教義，合乎「論理科學」，能把所有「迷信神秘」的「靈魂、輪迴等義」以及「違反生理」的一切戒律，掃除乾淨。因此，他把創立「無我宗」稱爲「佛教革命」、「佛教革新」，並與馬丁·路德的宗教改革相提並論。

楊度臨終前曾作自挽聯：「帝道真如，如今都成過去事，醫民救國，繼起自有後來人」。本書是其鼓吹帝制失敗後，經逃禪省過，並試圖「以佛救世」乃至改造佛教，到最後成爲共產黨人這一複雜過程的思想記錄。

楊度在此提出許多與衆不同的見解，有些確實對傳統佛教教義有所發揮，有的論述則因故意標新立異而含義不清，令人費解。二十世紀的中國思想界，處於如萬花筒般的動蕩劇變中，佛學亦不能例外。本書爲研究本世紀佛學思想的變遷，提供了一個比較特殊的標本。（王雷泉）

諦閑遺述語錄

〔近代〕諦　閑

《諦閑遺述語錄》，又名《諦公遺述語錄》、《諦閑大師語錄》，一册。近代諦閑著，弟子寶靜輯。通行本有：上海佛學書局一九九五年排印本等。

諦閑（一八五八——一九三二），名古虛，號卓三，以字（諦閑）行，浙江黃岩人。俗姓朱。二十二歲，出家於臨海白雲山。越二年，受具足戒於天台山國清寺。先后從平湖福臻寺敏曦、上海龍華寺曉柔、大海，研習《法華》、《楞嚴》等經，尤以敏曦法師最爲相得。二十八歲，在杭州六通寺開講《法華經》。講畢，掩關於天台國清寺，潛心精研諸大乘經。翌年，承龍華寺方丈迹端（法名定融）授記付法，爲傳持天台教觀第四十三世。歷住浙江慈溪師子庵、永嘉頭陀寺、紹興戒珠寺、上海龍華寺、寧波觀宗寺住持。其間應僧俗之請，在各地講經弘法一百幾十次。所講的經典有：《法華》、《楞嚴》、《彌陀》、《梵網》、《圓覺》、《仁王》、《金剛》、《觀無量壽

佛》、《普賢行願品》、《盂蘭盆》等經，《摩訶止觀》、《法華玄義》、《大乘止觀》、《寶王三昧》、《始終心要》、《十不二門》、《教觀綱宗》、《四教儀集注》、《淨土十要》、《相宗八要》等論，以及《水懺》、《梁皇懺》、《徹悟語錄》、《省庵語錄》等，歸依弟子達十多萬人。一九一〇年在南京三聖殿舉辦僧師範學校，任監督，召集各地青年僧徒，分班講解，開近代僧伽教育風氣之先。一九一九年在寧波觀宗寺創立觀宗學舍，自任主講，羅致學僧，教授天台宗大小諸部。一九二八年又將觀宗學舍改爲弘法研究社，並發行《弘法》月刊，對於天台宗義學的弘揚，貢獻殊大。著有：《大佛頂首楞嚴經序指味疏》一卷、《圓覺經講義》二卷、《金剛經新疏》一卷、《普賢行願品輯要疏》一卷、《觀經疏鈔演義》一卷、《始終心要解》一卷、《觀世音普門品講義》一卷、《二玄略本》一卷、《念佛三昧寶王論義疏》一卷、《水懺申義疏》一卷、《八識規矩頌講義》一卷等。後由門人倓虛、葉恭綽、蔣維喬等彙編成《諦閑大師遺集》共十三種十册印行。生平事蹟見寶靜《諦公老法師別傳》、《諦公老法師年譜》、蔣維喬《諦閑大師碑銘》等。

《諦閑遺述語錄》是諦閑所撰經論義疏類專著以外的其他文述的彙編。書首爲寶靜撰的《諦公老法師別傳》。正文分爲十六類，共收錄各種文體的著述二百九十五篇。

一、論說。收《真信切願一心念佛爲淨土法門之最要論》、《學佛論》、《唯心論》、《因果三生論》、《八識四分說》、《性心論》等，凡十二篇。

二、開示。收《開示學者道傳師》、《示施聖藏居士》、《開示常堂主師》等，凡十二篇。

三、答問。收《答江西劉士安居士十四問》、《答慕西和尚函問拜大悲懺用大乘觀法》、《答日本國法華宗行勝長問》等，凡十二篇。

四、演辭。收《寧波佛教會演說辭》、《觀宗義校成立開學時演說辭》、《七塔寺佛學院開幕講演辭》等，凡九篇。

五、書函。收《復程聖西居士書》、《答印光法師書》、《復大倫居士函》等，凡七十四篇。

六、要述。收《台宗三觀》、《性具善惡辨》、《略顯性具善惡之義》、《台宗三種止觀》、《法相宗三自性要義》、《如來禪與祖師關之區別》等，凡十二篇。

七、講義。收《釋佛說阿彌陀經總題》等，凡四篇。

八、特著。收《人生之目的》一篇。

九、序疏。收《淨土會要序》、《華嚴綱要淺說序》、《台灣五指山創興梵刹序》、《頭陀妙智禪寺規約序》、《皇懺隨聞錄緣起》、《天台山萬年寺重建募緣啓》、《佛學研究社徵集同志啓》、《普利功德疏》等，凡三十五篇。

十、跋記。收《隨自意三昧跋》、《淨土貞節院跋》等，凡十篇。

十一、贊頌。收《觀世音菩薩三十二應贊》、《世界宗教會題贊》、《世界佛教居士林新屋落成紀念頌詞》等，凡二十三篇。

十二、題辭。收《弘法刊題辭》、《晨鐘特刊題詞》、《海潮音十周年紀念題辭》、《金剛經略解題辭》、《上海佛教居士林題辭》等，凡十七篇。

十三、聯語。收《四明尊者法智大師骨塔聯語》、《挽華山老和尚》、《賀圓瑛法師》等，凡二十四篇。

十四、詩偈。收《海門西方釋氏掛單舍碑偈》等，凡八篇。

十五、法語。收《在寧波天童寺講法華經上堂法語》、《頭陀山妙智寺講彌陀疏鈔客來山請上堂法語》、《起七法語》、《解七法語》、《大佛開光法語》、《水陸上堂》等，凡一百三十九篇。

十六、年譜。收《諦公老法師年譜》、《諦閑大師碑銘》、《補遺》，凡三篇。

《諦閑遺述語錄》爲研究諦閑思想和行迹的重要資料。

天台宗的重要學說之一是「性具」說。認爲，由六凡（地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天）四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛）組成的「十法界」中的每一界都同時具有善惡二性（見宋代知禮《十不二門指要鈔》）。對此，不少人存有疑問，認爲一闡提（斷盡善根的人）只有性惡而無性善，佛、菩薩只有性善而無性惡，並在報上撰文或致函諦閑，提出了自己的看法。諦閑依據《大乘起信論》中說的「心真如門」和「心生滅門」，作了解答。指出，「生滅是真如之相，真如是生滅之性」，「真如界內，絕生（衆生）佛之假名，生滅門中，有性具之善惡。苟知二門，二而不二，便知生滅中性具善惡，即真如中性具善惡。」（《性具善惡辨》）天台宗說的「諸佛不斷性惡，闡提不斷性善」，指的是諸佛「滅盡修惡，唯留性惡」，一闡提「滅盡修善，唯留性善」（同上）爲什麼呢？「闡提斷修善，不斷性善，故云一切衆生皆有佛性。凡有心者，皆當作佛。不但有情（衆生）性具善惡，即無情（自然物）亦未嘗不具。故生公（竺道生）說法，頑石亦能點頭也；諸佛斷修惡，不斷性惡，故能善用性惡法門。是以觀音能現焦面鬼王，諸佛如來，及大菩薩，能於異類中，現同類身，度同類衆。」（《略顯性具善惡之義》）

諦閑既是天台宗的傳承者，同時也是淨土法門的篤修者。他說：「我佛教化衆生，雖法門無量，要面言之，先進三皈，次受五戒。由戒生定，由定發慧，定能伏煩惱，慧能斷煩惱。……夫出苦之要有二法門，一者仗自力，二者仗佛力。以自力弱，故欲斷除煩惱，了脫生死，千難萬難。若煩惱有一絲未斷，則生死便不能全

出。是以古往今來，明人達士，精修淨業，求生淨土。以淨土法門，全仗彌陀願力接引，容易往生。既得往生，便永不退轉，則輪迴永息，聖果可階。夫淨土法門，唯以信願持名念佛，最爲穩當，最極簡易，至圓至頓。圓則三根普被，頓則數載成功。」（《示施聖藏居士》）又說：「欲求穩當最直捷之出生死法門，捨橫超三界之淨土法門而外莫由也。淨土法門，三根普被，九界全收，機無分乎大小，行不問於聖凡。是故往聖先賢，人人導往。千經萬論，處處指歸。如文殊普賢，觀音勢至，皆法身大菩薩也，莫不發願生彼極樂。即如東土諸祖，如智者（智顗）、永明（延壽）、中峰（明本）、蓮池（袾宏）諸師，無論教祖禪宗，一一歸向西方。大乘經論，如《華嚴》、《楞嚴》、《起信》諸部，莫不明文勸導。」（《開示上海世界佛教居士林淨土法門》）

實際上，從《諦閑遺述語錄》收錄的著述來看，諦閑對淨土法門的弘揚和評價並不在天台教門之下，特別是在出離生死，尋求歸宿問題上，更看重極樂淨上。他在《開示學者道傳師》一文中說：「禪宗注重於參，教下（指天台）注重於照。如破千年之暗室，貴在明燈。欲出無始之樊籠，須憑妙觀。所以，（禪宗）看話頭，須起疑情，疑情不起，功夫不能進步。（天台）修止觀只須直照，如在獅子林四五七中用功是也。其實當今之世，吾人業重，須止觀，須破惑，方能了脫生死。看話頭，莫道不悟，縱使徹悟，而生死尚未了脫。具見此宗教二種修功，俱非了脫生死之對治法也。爾若以真實爲了生死用功，唯有信願持名念佛一法，所謂出生死無別路，入涅槃唯此門。」

諦閑傳教四十餘年，門人弟子遍天下。其中，較爲有名的出家弟子有寶靜、倓虛、常惺、戒蓮、禪定、可端、根慧、妙真、授松等；較爲有名的在家弟子有徐蔚如、王一亭、蔣竹莊、江味農、潘對晟、黃涵之、施省之、李斐然、朱子謙、李雲書、袁克文等。一九一五年，袁世凱在北京發起講經法會，請諦閑爲主講。諦閑振錫北

上，開演《楞嚴》。「自名公巨卿，各國公使，蒙藏喇嘛，以及都人善信，莫不歡躍赴會，爭先恐後，無慮數十萬指。頌禱之聲，震動天地。」（《諦公老法師別傳》）袁世凱曾贈給諦閑「宏闡南宗」的匾額，他的二個兒子袁克定、袁克文也拜諦閑爲師。但袁世凱的用意在於假諦閑的名望，籌備帝制。而諦閑獨具慧眼，「但云：僧人惟知奉持佛法，不知有君主民主。超然象外，迄未嘗以當局眷注之隆，一言勸進。」（同上）他不趨炎附勢、不隨波逐流、特立獨行的人格，也可從本書的載錄中，略見一二。（陳士強）

新續高僧傳四集

〔近代〕喻　謙

《新續高僧傳四集》，八十六卷（正文六十五卷、卷首一卷）。近代喻謙撰，成於一九二三年。通行本有：一九二三年北洋印刷所排印本、一九九一年十二月上海古籍出版社《高僧傳合集》本。

喻謙（？——一九三三），字味庵，自號昧庵居士。幼而問學，爲清末湖南湘潭著名學者王闓運弟子，「耽志丘壑，軼情述作」。早有文名，與靳雲鵬、楊度等均有交往。一九一八年秋，南方戰起，避地北上，寓居於北京法源寺。法源寺長老道階禪師，早有編纂一部自宋至今高僧傳記願望，惜無其人而事不舉。見到喻謙後，即與之商量。喻謙以事體重大、未敢遽允，便先爲法源寺纂修寺志，數月之後，志稿初就。一九一九年，喻謙，

接受法源寺長老道階和其他佛寺長老委托，纂修《新續高僧傳四集》。」乃從事搜討舊編，徵求遺簡，窮焉矻矻」，「鉛槧三易，寒暑五周」「潦草命觚，大致粗成。」經過五年努力，終於撰成《新續高僧傳四集》，書成之後，受到各方面的贊許。

《新續高僧傳四集》是一部分科記載高僧事蹟的傳記。記載宋初至清末一千年左右高僧功德業績。正傳著錄七百九十一人，附見七百零九人，共計一千五百零一人。包括宋僧正傳一百七十五人，附見一百零二人；遼僧正傳五人，附見五人；金僧正傳十三人，附見十三人；元僧正傳七十六人，附見八十八人；明僧正傳二百二十七人，附見二百七十人；清僧正傳二百九十六人，附見二百三十一人。著錄面相當廣泛，從地域看，較之過去僧傳範圍更廣，於遼、金、元三朝高僧皆有記錄，而元代尤多。《明高僧傳》所載僧人則全部收入，疏漏者予以補充。篇幅宏大而結構嚴整，是我國佛教史上的一部重要文獻。

《新續高僧傳四集》之所以稱爲「新續」，因爲它是上承梁慧皎《高僧傳》、唐道宣《續高僧傳》、宋贊寧《宋高僧傳》、明如惺《明高僧傳》的新的續作。之所以稱爲「四集」，是承襲清末學者楊仁山居士在光緒十年（一八八四）刊刻梁慧皎《高僧傳》後序中提出的主張而來。楊仁山說：「梁會稽沙門慧皎撰《高僧傳》十六卷，至天監中而止。唐釋道宣續之，終於貞觀間，凡四十卷，曰《續高僧傳》。宋釋贊寧又續之，迄於端拱之初，凡三十卷，曰《宋高僧傳》。至明季沙門如惺輯錄南宋、元、明大德僅成六卷，曰《明高僧傳》。竊以爲宋、明命名未恰，蓋宋傳多唐、五代人，而明傳多宋元人也。當易其名曰初集、二集、三集。至於明傳，遺漏殊多，未臻完善，擬博採群書，自北宋以迄於今擇其道行超著者彙爲一編，名曰『四集』。」就是說「四集」是承襲梁、唐、宋三部僧傳爲初集、二集、三集而來，至於明僧傳，因其數量既少，遺漏殊多，將其納入四集中重作。楊仁山雖提出

這一主張，但無力完成。喻謙成書後，「再四商之同學，僉謂仁山之言無以易也。」因而採用楊仁山意見，定書名爲《新續高僧傳四集》。

《新續高僧傳四集》全書六十六卷，包括卷首一卷，正傳六十五卷，按佛教人物傳記十科分類法著錄自宋初至清末高僧事蹟。卷首一卷，載引用書目。發起、審訂、參訂、採輯、理事、書記等工作人員名單。靳雲鵬序、楊度序、王景禧序、嚴修序、夏壽田序、喻謙自序，從不同角度，寄寓不同思想，贊揚《續新高僧傳四集》。徵文啓，向僧俗各界廣泛徵集遺文、碑銘、行狀等資料。義例、目錄。正傳六十五卷，包括譯經二卷、義解八卷、習禪十六卷、明律六卷、護法三卷、靈感三卷、遺身二卷、淨讀八卷、興福十二卷、雜識六卷。

全書內容，按以上十科分別按時代先後記載各類僧人：

一、譯經。能列入譯經科高僧的條件是：「西竺遺經，尚未盡出，有能譯出未刊之典，殘篇剩義，尤當寶貴。」即翻譯佛經著有成績者。此科共載高僧十四人，附載十八人。如宋京師傳法院沙門法天共譯出《大方等總持寶光明經》等四十四種。元雲南玉案山寺沙門雄辯說：「吾其南歸，將以方言，譯其經論，饟我荒服。」終於他用僰人語言譯出許多經論，推動六詔佛教的興盛。

二、義解。能列入義解科高僧的條件是「尋文見義，豁然悟解，或釋經訓，或撰語錄，或說理精深，方當此選。」即解釋、領悟經義著有成績者。此科共載高僧一百〇三人，附載七十八人。如宋永嘉瑞鹿寺沙門本先，「侍詔國師服勤十年，詔初導以『非風幡動，仁者心動』語，即時悟解，述頌三首：見色見心，自己了明，身心安樂，物不礙膺。」清四明山天童寺沙門超靜著《三會錄》行於世。

三、習禪。能列入習禪科高僧的條件是：「清修枯坐，萬念俱亡，幽山窮巖，古佛所宅，閉關深造，方足當

之。」即能淨心修習，功夫顯著者。此科載高僧二百〇二人，附載一百三十人。如宋常德文殊寺沙門心道，「三十得度，詣成都習唯識，了悟萬有，證徹真如。」清峨嵋毘盧院沙門克誠「年四十棄家爲僧，……居山三十年，一瓶一鉢，無他長物。」

四、明律。能列入明律科高僧的條件是：「精嚴戒德，說明警衆，勘破虛妄，著有律訓者，均入此科。」即能嚴行戒律，撰著戒律有顯著成績者。此科共載高僧七十二人，附載二十九人。如杭州昭慶寺沙門樸原，「奉詔開壇說法，爲天下傳戒宗師。」清金陵寶華山隆昌寺沙門實泳「精求律意，早夜孜孜，不遑寧息。……領悟其最深者，莫如智圓律師所著《會真記》。」

五、護法。能列入護法科高僧的條件是：「外道相賊，功深捍衛，議論縱橫，辯者莫當，或以身殉，尤爲難能。」即能以身衛道有顯著成績者。此科共載高僧二十三人，附載五十二人。如宋錢塘靈隱寺沙門契嵩作《原教論》，闡明「儒、釋一貫，以抗韓愈排佛之論，聞者驚服。」從而捍衛了佛教的地位。清丹徒焦山定慧寺沙門了然「捨身研求梵典，精進無已」。

六、靈感。能列入靈感科高僧的條件是：「至誠所積，感而遂通，理有自然，世俗罕測，事必可驗，道無或爽。」即能感通佛法有顯著效驗者。此科載高僧四十二人，附傳十九人。如金燕都潭柘山寺沙門開性「初參佛日於汴梁，未幾豁悟心法。」擬重建潭柘山道場，衆以規模宏大，懼難遽集。開性說：「忠誠不至耳，至矣患無成。」方鑿石間，忽有大石崩墜，衆悉駭避，開恬不顧。石飛落，去開才咫尺。衆皆異之，以爲志願精懇，致神祐也。」清五臺山清涼寺沙門源修，「取道西藏，往參佛國。」「忽聞呼江南源修者三，且云『佛召見汝』。遂飄然隨去，至則殿宇光明，目不能視，志誠頂禮。佛坐蓮臺，摩頂慰勞，賜名阿王。」

七、遺身。能列人遺身科高僧的條件是：「捐軀見志，明道相期，捨此穢濁，迴我金剛，心無疾忿，方足稱此。」即能胸懷寬廣，捐軀成道著有成績者，此科載高僧二十人，附傳十三人。如南宋華亭青龍庵沙門妙普，坐在盆中，口吹鐵笛，順潮而下水葬。作偈曰：「坐脫立亡，不如水葬，一省柴燒，二免開壙，撤手便行，不妨快暢，是誰知音，船子和尚。」靖江寧華山沙門海潤，四月初一日「衆忽見山頂火光燭天，亟趨視，見潤跏趺貫人峰，火從眼耳口鼻中迸出，照其軀，良久，其身端直，火盡不傾。」

八、淨讀。能列人淨讀科高僧的條件是：「誦經諷佛，是曰淨修，功果圓時，西土非遙，念念自持，庶證真如。」即能堅持淨心誦經修行顯著成績者。此科載高僧一百〇三人，附傳九十九人。如宋金陵太平興國寺沙門有基「隨言解義，曲盡其妙。端拱元年郡人請演教於太平興國寺。學者數百人，每白黑月，必集衆誦菩薩戒法，勸人念佛，如是四十年，數達萬衆。」明黔中永祥寺沙門興宗，「日誦《法華經》，一字一拜，無一夕間，持此四十年，膝所著處，木板爲穿。」

九、興福。能列人興福科高僧的條件是：「名勝古剎，歲久荒落，苦志重修，或啓蘭若，獨自創搆，厥功尤偉。」即能在募化修建佛寺中著有成績者。此科載高僧一百三十二人，附載一一二人。如宋潤州金山寺沙門瑞新，修復金山寺殿堂。「慶曆八年，金山火。明年瑞新來治寺事，閔茲天災，念彼靈境，不忍荒廢，抗心修復。乃擇山陽亢爽之區，勸州人上爲水陸堂，積錢百三十萬，不日而堂成。曾鞏爲之記。」如明代州七佛寺沙門道梅，「清康熙二十二年地震，樓殿損毀，梅甚憂之。因謀於衆，爲恢復計。會參憲陳公捐俸爲助，而前後殿堂，扶危莫傾，正其柱礎，禪室廚庫，次第綢繆，俱臻鞏固。」

十、雜識。能列入雜識科高僧的條件是：「聲音文字，足顯佛法，自古以來，不廢此科，戒德無愆，不愧斯

選。」即學識淵博，能撰寫詩文，弘揚佛法著有成績者。此科載高僧七十三人，附載七十二人。如宋京師左街天壽寺沙門贊寧，著《內典集》一百五十卷、《外學集》四十九卷，內翰王禹偁爲之序，極爲推崇。如清雪峰寺沙門照拙「賦性恬淡，言笑不苟，住山四十餘年，甘淡泊，以法道自持，高風峻節，足爲典型者。有《雪峰語錄》二卷及《球堂草》一卷。」

《新續高僧傳四集》引用燈錄、傳記、寺志、文集、碑銘以及宋、遼、金、元諸史六十餘種，旁採博搜，著錄自宋初至清末高僧千餘人事蹟，文字暢達，敘事簡潔，爲研究宋至清末佛教史、文化史、學術思想史提供翔實資料，有重大參考價值。（來可泓）

法相辭典

〔近代〕朱芾煌

《法相辭典》，一冊。近代朱芾煌編集，成於一九三七年。一九三九年由商務印書館出版。

朱芾煌（一八七七——？），又名黻煌，四川江津人。一九一〇年聽太虛講《法華經》，曾提出七個佛學問題請教。一九二七年師從韓清淨，執弟子禮，專門研究法相唯識學，歷時二十年，深有所得。主要著作有《法相辭典》等。

在專究法相唯識之學中，朱芾煌萌生了編纂《法相辭典》的構想。他認爲，雖然在此之前已有人編過佛學辭典，但是不免有失，例如：「彼諸辭典，泛載俗名者多，唯取法名者少，其失一；於法名中，隨自意解者多，依聖教釋者少，其失二；所依教中，中土師說者多，佛菩薩說者少，其失三；佛菩薩說中，依不了義經者多，依了義經者少，其失四；依了義經中，譯文訛誤者多，譯文正確者少，其失五；譯文正確中，選材蕪雜者多，選材精慎者少，其失六；選材精慎中，唯舉一義者多，兼具衆義者少，其失七；兼具衆義中，略釋概要者多，詳陳本末者少，其失八；詳陳本末中，大小無分者多，小可別者少，其失九；大小可別中，出處不明，難可查對者多，詳志卷頁，易可查對者少，其失十。」（《法相辭典·自序》）

此外，朱芾煌還感到諸佛菩薩所說的經論，意義最爲精深，如果是大乘經，就不可以以聲聞之義來解釋；若是小乘經，則不可以菩薩之義來解釋，更何況「隨自意解」或者「以訛誤之譯，爲作證明」呢！因此，他從一九三四年起即開始編纂《法相辭典》，歷時二年半，方才完成。全書共收辭目一萬四千六百多條，合二百六十餘萬言，分爲四册。縱觀全書，具有以下特點：

一、辭典專宗玄奘，其徵引他所譯的《解深密經》、《緣起初勝法門經》、《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》、《辨中邊論》、《攝大乘論》、《佛地經論》、《成唯識論》、《成業論》、《二十唯識論》、《集論》、《雜集論》、《五蘊論》、《廣五蘊論》、《因明正理門論》、《因明入正理論》、《瑜伽釋》、《大毗婆沙論》、《俱舍論》、《法蘊足論》、《集異門論》、《入阿毗達磨論》、《發智論》、《品類足論》、《界身足論》、《五事毗婆沙論》等佛教經論，達二十八種之多。但不引中土諸師解說。

二、凡徵引經論，皆摘錄原文，不摻己意，不加解釋，但標明卷數、頁數，便於讀者尋檢。

三、所收辭目，往往多錄數義，以二解、三解、六解、九解等標出。如「大悲」一條，即列出《瑜伽師地論》卷四十四、卷五十、《顯揚聖教論》卷四、《無性釋》卷九、《雜集論》卷十四、《俱舍論》卷二十七、《大毗婆沙論》卷三十一、卷八十三等九條原文。

《法相辭典》爲我國第一部法相學辭典，也是彙集大小乘阿毗達磨等諸論有關名詞的辭書，因而成爲研究法相唯識學重要的輔助工具書，對於一般佛學研究者亦不無裨益。（夏金華）

陳那以前中觀派和瑜伽派之因明

〔近代〕許地山

《陳那以前中觀派和瑜伽派之因明》一篇。近代許地山著。刊於一九三一年《燕京學報》第九期。

許地山（一八九三——一九四一），名贊堃，筆名落華生，原籍福建，生於台灣。文學研究會發起人之一。曾留學英國。著有《空山靈雨》、《綴網勞蛛》、《危巢墜簡》等文學作品。研究印度文學、佛教和道教，翻譯《二十夜問》、《太陽底下降》，編著《印度文學》、《大藏經索引》、《中國道教史》（上）等。

《陳那以前中觀派和瑜伽派之因明》是一篇長達六萬多字的印度因明史專論，爲國內所僅見。

文中認爲，佛教諸宗派中最重要的是毗婆沙、經量、瑜伽及中觀四派。四派中爭論最激烈的是瑜伽與中

觀兩派。陳那以前的佛教理論家多半是這兩派人物。據歷史的說法，龍樹和聖天屬於中觀派，彌勒、無著與世親屬於瑜伽派。這兩派的論法，辯護和破斥的方式都是採用正理派足目的原則。論文依次評介了龍樹、聖天(僅有生平)、彌勒、無著、世親其人其書，理清了陳那以前中觀、瑜伽派發展因明的綫索，同時發掘了不少很有價值的史料，發表了一些新鮮見解。

它的主要貢獻有：

一、提出了佛教邏輯所以特名爲因明的猜測。佛教的因明與外道的因論或因明的不同之點可以用《瑜伽師地論》來比較。現存《瑜伽師地論》的五分是否同時成立不能確知，但其主要的部份，五分中的第一分本事分十七地，可以斷定是佛教論理系統最初的發展形式。那裏頭在建立了佛教的論說以外還加人外道的說法，尤其是採取尼也耶派所用的一般論理說和材料，把它們擴充起來。《瑜伽師地論》搜集材料的方向與外道論不同，它不爲以論辯爲中心的五分作法所概括，也不發展得像彌曼差派或勝論派所研究的那種論式，乃是進一步去搜集像在《摩訶婆羅達》裏的論理家所說的複雜材料。把這些材料搜集起來，不用「尼也耶」而用「因」爲名，大概是因爲它是從許多論理家發展出來的論說建立起來的緣故。「如果單獨根據尼也耶派底論法或單獨採取尼也耶派以後底材料，它就不會用「因明」來做論理學底名稱。佛教論理學派以特名爲因明就在它與外道底論理學不同。」

二、對《瑜伽師地論》中關於因明的定義「謂於觀察義中，諸所有事」作出清楚明確的解釋，並糾正了窺基《大疏》中的誤寫或錯刻。「《地論》底定義是對於一般所觀察底事物建立一種意見，其中關於能立與能破底一切論證底歷程便是因明。明(Vidya)在現代的術語上當譯爲「學」，所以「因明」就是關於因底學問。

「因」底狹義的解釋當指五分或三支中底「因」而言，至於因明底「因」，意義就較爲廣泛了。因明命名底主旨在以五分三支中最重要的因來表示及概括一切關於論證底形式和事物，一切事物至終要歸到使宗能正確地建立起來底因，所以這種學問稱爲因明。」窺基《大疏》中有「諸所有事即是因喻」一說，其中「因喻」乃「因明」之誤寫或錯刻。

三、關於《瑜伽師地論》與《正理經》的比較。「就《瑜伽論》所述底因明說起來，學者以爲它和《正理經》所說底很相近。它沒有超出《正理經》所說底範圍，但在叙述上比較地單純一些。因爲它所述說底只就論理底純正方面而言，卻不詳論那不正或矛盾方面。……《瑜伽論》雖然只論純正方面，但它底方法亦不是形式的。……只是關於因明的全部事情，它底注意亦不在因明中心底論理的理論。從因明底進步方面說起來，《瑜伽論》所叙述底可以當因明初期的狀態看。它是後來因明論先導，所以成爲佛教學術中底重要部份。」

四、對最早提出因三相說的《順中論》作了介紹。《順中論》原是龍順（即龍樹）所造，無著所釋，是無著隨《順中論》底義理附加自己意見底著作。其中可見到因三相的最早提法，所舉實例爲五分作法，但值得注意的是五分作法的喻由喻體和喻依組成。這是因明發展史上的珍貴史料。

無著在《順中論》中借問者（數論師）的口氣說：「朋中之法，相對朋無，復自朋成。」《順中論》有因三相說是日本學者宇井伯壽的發現。宇井認爲，「朋中之法」便是第一相「遍是宗法性」的異譯。「相對朋」是異品之異譯，「相對朋無」即第三相「異品遍無性」。「復自朋成」與第二相「同品定有性」相當。《順中論》在舉出因三相之後，復將實例用問者的口氣舉出來。刪去混人的注釋便成下式：

宗　聲無常

因　以造作故，
喻　若法造作，皆是無常，譬如瓶等，
合　聲亦如是，
結　作故無常。

因此，本論對於研究印度佛教因明學具有一定的參考價值。（鄭偉宏）

印光法師文鈔

〔近代〕印　光

《印光法師文鈔》，三編十卷。其中，《正編》，四卷。《續編》，二卷。《三編》，四卷。近氏印光著。一九一四年，高鶴年將印光數篇文稿交《佛學叢報》發表。一九一八年，徐蔚如據此並歷年搜訪所得，編成《印光法師文鈔》初編，在北京刊印。翌年，又錄存新獲文稿三十八篇刊印，是爲《印光法師文鈔》初篇之續。一九二〇年，由徐蔚如、周孟由等將此初、續兩篇，分類重校，勒成《印光法師文鈔》一冊本，由商務印書館正式出版。一九二三年，商務印書館受印光親自委托，另排增訂本，分爲四冊。一九二五年，中華書局據此另排，題爲《增廣印光法師文鈔》，即今本《印光法師文鈔》的正編。一九三九年，明道、妙真等復將未刊存稿與已刊於

《弘化半月刊》等報刊之文，輯編成今本《印光法師文鈔》的續編刊行。一九五〇年，羅邕鴻將其所搜集之末刊於上述正、續兩篇的印光遺稿編成《三編》，至一九九〇年，方由福建莆田廣化寺公開刊行。今正、續兩編通行本則爲蘇州靈岩山寺一九九一年重刊本。

印光（一八六一——一九四〇），法名聖量，號常慚愧僧、繼廬行者等，以字行。俗姓趙，名紹伊。陝西郃陽（今合陽）人。幼隨兄習儒。少時曾受韓愈、歐陽修影響，尊儒辟佛。後因病數載，頓革前心。年二十一，投終南山南五台蓮花洞寺出家，剃度師爲道純。翌年，從陝西興安雙溪寺印海定律師受具足戒。此前，曾於湖北蓮花寺得讀《龍舒淨土文》，初知淨土修持之道，至雙溪寺乃獲證驗。自此一以淨土爲歸。清光緒十二年（一八八六），至北京懷柔紅螺山資福寺專修淨土，輔以閱藏，學業大進。其間曾朝禮五台山文殊道場。後還北京龍泉寺、圓廣寺。光緒十九年，應化聞法師之邀，至普陀山法雨寺安居，兩度閉關修學。出關後，往來江蘇、浙江、上海弘揚淨土，並曾應諦閑法師之邀赴京請藏。在此期間，他撰寫的大量文稿逐漸披露，致使海內善信紛來皈依。一九二二年，應真達之請移居上海太平寺。一九三〇年歸隱蘇州報國寺，與許止淨一起，完成了普陀、清涼（即五台）、峨嵋、九華四大名山志的修輯。時蘇州靈岩山寺正在重興之中，一切規約章程，悉依印光主張而定。一九三七年，印光駐錫靈岩山寺。在其影響下，該寺遂成中國淨土宗最爲著名的嚴整道場之一。印光是中國近代淨土宗最主要的代表人物。一生爲弘揚淨土，衛護佛教，舉辦社會福利救濟事業，改善社會道德風尚而身體力行，皈依他的社會名流、在家信徒不下十餘萬，被尊爲淨土宗第十三祖。事見其《自述》、直達《印光法師行業記》、佚名編《蓮宗十三祖傳略》等。

《印光法師文鈔》正、續、三編爲印光平生書信、論述、序跋、疏記、雜著的結集，總計一百四十餘萬字。它

集中反映了印光的佛學思想、爲人處世以及佛教在近代所遭受的衝擊與淨土宗對此的反應，具有重要的思想價值與史料價值。但有些體現印光在繼承佛教傳統基礎上努力除弊興利的文稿，如《靈岩山寺共住規約》等未收在內，他與人共同修輯的著述，如四大名山志，他親自講述的如《彌陀便蒙鈔》講稿等亦未收入。

全書三編的體例不盡一致，蓋以收輯時各類文稿多寡不一而略有變通。如《正編》分書(信)、論、疏、序、跋、記、雜著、附錄八類，《續編》分六類，《三編》不分類，唯隱見上述次序，且偶有重複之文。

書信佔全書的篇幅爲最大，計千餘通，間附來函。印光的書信甚少應酬語，最可見其眞實見解、人格。其通信者不但有衆多的佛教大師，也有張謇、張靜江、王一亭、朱慶瀾、屈映光等許多社會名流，以及一般平民百姓。書信的內容多爲就淨土教理應機答問，亦有正面闡述其佛學見解者，如《與體安和尚書》、《與友人論校經綱要書》等。

論、疏不多。其中，論八篇，疏三十四篇，但都爲全書精要所在。論者，論難辨駁，如《淨土決疑論》、《宗教不宜混濫論》等，如徐蔚如所言，無一語無來歷，深入淺出，議論中肯有力。疏者，疏解說明，並非注解，而類似近代說明文，說明寺院修建、蓮社組織、法物流傳、慈善事業興辦的因緣來歷，可供撰修近代佛教史志者參考。

序、跋所佔篇幅僅次於書信，計序近二百，跋二十三。此類不但對考訂近代佛教書刊源流、寺院規制因革等爲不可多得的史料，而且也反映印光的重要見解，如《儒釋一貫序》。記與雜著兩類較龐雜，分別有五十六篇、二百三十七篇之多。部分「記」的內容與「疏」相類，另一些爲「往生記」，可據此增補《淨土聖賢錄》。雜著中包括「演說」，與「論」接近，「發隱」、「緣起」，內容與「記」、「疏」近似，以及贊頌、墓志銘、題詞、祝詞、楹聯

等。附錄部分不可忽視，其中如徐蔚如《印光法師文鈔·跋》及《中興淨宗印光大師行業記》、《得助念失助念比較》等印光道友真達、德森著述，對研究印光思想、近代淨土宗等均富啓示。

儘管本書並非全集，但基本已體現了印光的主要佛學見解：一、在主張諸法平等的同時，竭力推崇淨土。書中認爲「佛法平等之懷，所有言論，唯理是尚，毫無偏私。」「律、教、禪、密、淨五宗名目雖異，理體是一，可專主一門，不可偏廢餘法」。然而，淨土能「普被上中下三根，統攝律、教、禪諸宗，如時雨之潤物，若大海之納川，偏圓頓漸，一切法無不從此法界流」。書中强調淨土「下手易而成功高，用力少而得效速」。總結淨土修持實踐，概括出持名、觀像、觀想、實想四種形式，指出「唯持名一法，攝機最多，下手最易」。書中認爲，盡管修持淨土最爲簡易可行，但要真正得益，還須以真信篤願爲前提，恒持「攝心念佛」不懈。

二、倡導佛教救世。書中指出：「世人多視學佛爲消極。盲目之人，甚至斥佛法無益於世。不知醫世之藥，無過佛法。蓋能醫人心也。」「欲爲救援（世道），捨昌明佛學，莫能爲力，故盛以提倡佛學爲急務。」

三、主張儒釋合一。書中認爲，儒釋之旨均在救世，在使衆生「返迷歸悟，溯源窮源，以復其因有之性而已。」長期以來，釋、儒互相影響，相輔相成，「合之則雙美，離之則兩傷」。「佛法雖屬出世間之法，（然）所有世間經世之道，悉皆包括無遺。」佛教的因果法與儒學一樣，爲「誠意正心，修身齊家治國平天下的要圖」。

四、堅持不當住持，不收出家弟子，不登大座說法。針對近代佛教界有些人以追求名聞利養爲念，印光在書中以「一生不收一剃度徒弟，不接住一寺」爲榮。他雖常講經，但不登大座，不召外方來聽，也是爲了「以免招搖，擾亂正念之嫌」。

本書不僅是近代淨土宗的主要代表作，而且由於印光主要弘法區域在江浙一帶，他所全力弘揚的淨土在長江下游地區產生了極大影響，故也是研究近代中國宗教，特別是其在江浙滬地域流行狀況的重要參考書之一。由於印光在佛教徒中具有極大號召力，本書流傳極廣，僅在本世紀二、三十年代其正、續兩編發行量即達十餘萬册之多，《三編》晚出，初印本僅二千八百餘部，但在佛教徒中具有抄本流傳。近年還新發現了些印光佚稿，將來可補入。

有關本書的研究，已刊者有正如《略談印光大師及其佛學思想》、明學《印光大師弘揚淨土教的偉業》等，待出者有《印光大師年譜》，總體極爲不足。（鄧子美）

唯識抉擇談

〔近代〕歐陽漸

《唯識抉擇談》，一篇。近代歐陽漸著。本文有二個版本：一、歐陽漸自撰的原稿，現收於金陵刻經處木刻印行的《歐陽竟無內外學》；二、由聶耦庚筆記、呂澂校訂的紀錄稿。有支那內學院蜀院民國三十年刻本行世。現二個版本皆收入藍吉富主編的《歐陽漸選集》（《現代佛學大系》第五十一册，台灣彌勒出版社一九八四年版）。

歐陽漸（一八七〇——一九四三），字竟無，江西宜黃人。早年治程朱理學，中日甲午戰爭後，痛感國事日非，乃改治陸王心學，欲以補救時弊。歐陽漸本庶出，早年喪父，自幼孤苦，三十六歲時，因母喪，哀慟逾常，從此絕意仕進，斷葷離慾，皈心於佛法。受友人桂伯華之導，開始讀《大乘起信論》、《楞嚴經》，次年到南京從楊文會學習佛學。曾奉楊文會命東游日本，學習密宗要旨，尋訪佛教遺籍。一九一一年，楊文會逝世，乃繼承楊遺志，經營金陵刻經處。一九一二年，與李證剛、桂柏華等人創立中國佛教會，主張政教分離，推行佛教改革，未獲實現。一九二二年，和學生呂澂等人創辦支那內學院，抗戰期間遷至四川江津，仍是講學和刻經並重。辦內院以作育人材，編《藏要》以刊定經籍，爲一生兩大業績。佛學重點在《瑜伽》、《唯識》，而旁通《般若》、《涅槃》，並能融貫空有。其治學不在一字一句的研討，而是善於歸納，扼其大意，故其著作多以敘說爲名。主要著作有《內院院訓釋》、《瑜伽師地論敘》、《法相諸論敘》、《藏要論敘》、《唯識研究次第》等，現存有晚年手訂《竟無內外學》二十六種，由內學院蜀院輯爲二十餘卷印行，台灣新文豐出版公司一九七六年集爲《歐陽大師遺集》四大册。事蹟見呂澂《親教師歐陽先生事略》，周邦道、章斗航《歐陽大師傳》。

歐陽漸一九二二年在南京支那內學院開學時，在開講《成唯識論》之前，先於九月二日至九月二十二日分十次講此論。演講之初，先列舉當時中國佛學有五蔽：一、盲修禪宗者作口頭禪、野狐參而廢棄經教；二、思想方法儱侗同憑私見妄事創作，三、天台、賢首等宗畛域自封、得少爲足，而使佛法之光日晦；四、學人於經典著述不知簡擇最精當之唐人之書，所以義解常錯；五、學人全無研究方法而妄執難易、世出世法門。針對「時俗廢疾」的空疏之病，在體用、真俗等關係上，强調即用顯體、即俗修真，並辨別法相、唯識實有二系。

認爲唯有法相、唯識之學能對治上述五蔽，「學者於此研求，既能洞明義理，又可藥思想儱侗之弊，不爲不盡之說所惑，且讀唐人譯述，既有了義之可依，又得如理之可思，前之五蔽不期自除，今所以亟提倡法相唯識也。」全文分作十節，茲據記錄稿而作解說：

第一，抉擇體用談用義。凡有爲、生滅、因果轉變等法皆即是用，而無爲、非生滅、常一、一真法界等皆是體。「凡法皆即用以顯體」，故雖從體而言，心、佛、衆生三者本性相同，但從用而言，則修行的因果次第歷然。「是故須知有爲不可歇，生滅不可滅，而撥無因果之罪大。」要學諸佛菩薩，在有爲生滅法中恒修無漏功德，盡未來際。

第二，抉擇四涅槃談無住。四涅槃爲自性涅槃、有餘涅槃、無餘涅槃、無住涅槃。無餘涅槃爲佛教唯一不二之教，然非小乘人所誤解之灰身滅智，故唯識家側重言無住涅槃。「無住涅槃者，就大用方面以詮，諸佛如來不住涅槃，不住生死，而住菩提，菩提者即因涅槃體而顯之用，非可離涅槃而言之也。體則無爲，如如不動，用則生滅，備諸功德。」

第三，抉擇二智談後得。二智爲根本智與後得智，根本智進入不變種種相狀相分而泯諸分別之見道位，此時戲論既除，思議不及，故無言說可以利他，後得智爲真見道後次第起心，有能觀所觀二重十六心差別，且大乘修道斷理事二種惑，亦用後得智，故功用極大。因此爲菩薩度衆故，當强調後得智，「菩薩於何求？當於五明求。一切智智，五明是資，聞思所成，修慧引生。」

第四，抉擇二諦談俗諦。二諦爲勝義諦與俗諦，勝義諦非言語所能安立，故須通過俗諦而言詮。性相二宗俱談空義，但性宗之談係以遮爲表，相宗之談係即用顯體。以遮爲表故一切諸法自性皆無，即用顯體故依

他因緣宛然而有。在真俗二諦關係上，空宗是俗有真無，而相宗則是俗無真有。「俗無真有者，於世俗諦瓶盆遍計一切皆無，於勝義諦一真法界圓成而實。……俗則如幻，真則不空，是詮是表，非是其遮。」認爲空宗所說的真無與相宗所說的真有，雖同指涉一真法界，但相宗能「不可名而可名，不可言而可言」，則尤勝於空宗。

第五，抉擇三量談聖言。在認識上的現量、比量、聖言量三者中，雖然取捨從違，皆依現量（直覺的認識）爲準，但真現量唯見道的聖者乃能，非有漏衆生所能見。故爲衆生計，唯依聖言量爲最初方便。

第六，抉擇三性談依他。在相宗說明存在的遍計所執性、依他起性、圓成實性三自性中，依他起性說明了因緣幻有的現象，在三自性說中佔據樞紐地位，故淨分、染分皆攝於依他起性。「有漏緣生曰染依他，無漏緣生爲淨依他，執爲實有曰遍計所執，空其所執曰圓成實。」此亦從即用顯體的理路而來，故「撥因緣無，黜依他有，彼惡取空流，諸佛說爲不可救藥者。」

第七，抉擇五法談正智。五法爲《楞伽經》所立相、名、分別、正智、真如，前四法爲依他起，後一法爲圓成實，在正智與真如的關係上，「真如是所緣，正智是能緣。能是其用，所是其體。詮法宗用，故主正智。」正智爲破除妄分名、相之分別心，契合真如之體的智慧，故即用顯體，以正智表真如淨用。真如超絕言思，本不可名，是在「遮」（否定）的意義上强名之曰真如，「真簡有漏虛妄，又簡遍計所執；如簡無漏變異，又簡依他生滅」，並非有一可以正面表述（表）的真如存在。歐陽慨嘆古人多昧此解，直視真如二字爲表，故有真如受熏緣起萬法之說。在此用三次演講的時間批判《大乘起信論》等真如緣起論的思想。首先，《起信論》作者馬鳴原爲小乘，此論係其肯宏大乘的過渡時期作品，故立說粗疏遠遜後世；其次，馬鳴受小乘分別論者（大衆部、

一說部、說出世部、雞胤部）影響，不立染淨種子，而言熏習起用，其熏習義亦不成，第三、《起信論》不立正智無漏種子，使真如自能離染成淨，乃合正智真如爲一，於理失用義，於教違《楞伽經》，《起信論》竪說八識，三細八粗次第而起，幾似一類意識，於理失八識之差別，於教違《解深密經》。

第八，抉擇二無我談法無。因煩惱障而執人我，因所知障而執法我。佛教大要無非破執二字，大乘將性守無我貫徹到人法二空，以法空無我而爲究竟。

第九，抉擇八識談第八。在眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶識八識中，重在第八阿賴耶識，有五層理由：

（一）五教十理及於八證而立此識。五教，指《阿毗達磨經》二頌、《解深密經》和《入楞伽經》各二頌、以及《攝大乘論》所載小乘各派諸密意經說，爲成立阿賴耶識的教證。唯識十理，對應《瑜伽》、《顯揚》、《對法》之八證，表列如下：

唯識十理：　　《瑜伽》《顯揚》《對法》八證：

一、持種心。　　四、有種子心。
二、異熟心。　　六、身受差別。
三、趣生體。
四、能執受。　　一、依止執受。
五、持壽暖。
六、生死心。　　八、命終不離。

七、二法緣。　二、並不初起。　七、二定不離。
八、依識食。　三、並則明了。
九、識不離。　五、業用差別。
十、染淨心。

(二)唯識以識攝蘊而立此識。指此第八識已包含了原來五蘊(色、受、想、行、識)中之識的潛在含義。

(三)深細不可知之識是此識。在無想定、滅受想定、無想天、睡眠、悶絕五位中，第六章識不現，而在第七第八識中仍現。

(四)不爲聲聞而立此識。謂阿賴耶識深細難測，恐凡愚執著爲我，故不說。

(五)因爲大悲而立此識。智由悲起，悲爲大用之源。觀衆生無常之苦而起大悲，轉變衆苦根源在於識別種子差別，必究阿賴耶識而後能盡。

第十，抉擇法相談唯識。提出法相、唯識是兩種學的主張，「法相賅廣，五姓齊被；唯識精玄，唯彼後二。」認爲法相攝《阿毗達磨》全經，唯識攝《攝大乘論》一品；法相攝十二部經全部，唯識攝方廣一部。早在一九一七年撰就的《瑜伽師地論敘》中，歐陽以十義區別唯識、法相二宗(參見《歐陽竟無先生內外學》條)。在一九二一年撰就的《瑜伽師地論·真實品敘》中，又補充六義：(一)譬如被機，唯識被二，不定及大；法相齊被二

乘、無姓。(二)譬如正智，唯識雖淨，唯是相應，而非即智；法相家言，依他具二，一妄分別是心心所，一即正智。(三)譬如論議，唯識有五不判；法相即無不談。(四)譬如三世，唯識談種，即一現在托過未種變似三時，而實一現；法相談相，果相所對，便談過去，因相所對，便說未來，三法展轉而實現在。(五)譬如六根，唯識縷分，最後判言，若人果位，六根互用；法相家言，法相不可亂。(六)譬如涅槃，唯識無住，但對般若自性涅槃，而俱簡小；法相普被有餘、無餘，以爲其果。

歐陽漸提出「法相、唯識非一」的理論，當時曾得到沈曾植(乙庵)的贊同，後來章太炎亦贊其說其識「足以獨步千祀」(《內學院緣起》)。此論出後，與歐陽同出楊仁山之門的太虛法師，陸續撰《佛法總抉擇談》、《竟無居士學說質疑》、《論法相必宗唯識》、《再論法相必宗唯識》等文駁斥，由此開啓太虛與支那內學院之間的法義之諍。(王雷泉)

藏要

〔近代〕歐陽漸、呂澂

《藏要》，三輯。近代歐陽漸、呂澂編校。支那內學院於一九二九年出版第一輯，一九三五年出版第二輯。一九八五年，金陵刻經處將當時尚未完成的零本編爲第三輯，與前二輯一起成套出版。另有台灣新文豐出

版公司和上海書店的影印本。

支那內學院稟承楊文會編輯《大藏輯要》，進而對歷代刻印的大藏經進行整理考訂的遺訓，本著「講學以刻經」的辦學方針，自一九二七年起，即組織人力，用新的研究方法在全部藏經中選擇要典，校勘文字，編輯一套精要的佛經叢書《藏要》。盡量搜羅國外校印的梵文、巴利文、藏文佛典及康藏各種刻本的西藏大藏經，比較研求，對漢文翻譯的藏經重加考證，以爲佛學研究提供可靠的文獻基礎。原計劃將菩薩藏、聲聞藏中之經律論、西土此方著述，抉其要分爲六輯，然後以此爲基礎徹底整理全藏，刻成比較可靠的定本。歐陽漸把編《藏要》和《晚年定論》視作有生之年發願完成的二大工作。一九三四年十月在《覆陳伯嚴書》中，指出編輯《藏要》分考據和義理二個階段進行，考據校勘囑呂澂完成，此事千年以來已無作者，須擇譯善、版善，必求精審，以餉學者，義理抉擇由歐陽漸承擔，此事千年以來亦蕪穢不治，「第一分部不確當，第二各溺所宗而誣概全局，第三敷淺泛濫充棟汗牛，乃無一紙切當示要之論」，故必須叙次文法、抉擇經義。但因戰亂等原因，實際上編成三輯（其中第三輯沒有完成），在所收七十種四百餘卷佛書中，所作叙文僅二十餘種。

《藏要》的編校方法是：第一，採取刻校、譯校、類校三周校勘方式，在校勘文字上一變從來重視高麗本的偏向，而在刻校方面取南宋後思溪版藏經爲底本，勘以北宋福州及高麗新雕版，誤文奪字，皆訂正注明。第二，在譯校方面，對譯文內錯落晦澀的地方，擇要用原典或異譯本來證文，並加標注。第三，在類校方面，取有關義解之異籍參證，分清段落，剖析章句，並闡明學說上的相關聯繫，如《寶德藏經》注出所攝《五分般若》之處（注《五分》印本某頁某行）、《佛地經論》注出所據戒賢釋論之文（注戒賢論同或缺）、《成實論》注出

成實宗所立之章門(依《大乘義章》注某章某段)、《俱舍論》注出薩婆多難解之餘義(依《順正理論》注某卷)等。第四，對書中的重要義理，用提要體裁寫成叙，以供學人了解，歐陽漸對二十餘種重要經論作了叙文，對各書的傳承和前後變化，皆能窮源竟委，扼其學說大意。

第一輯收經十一種，律三種，論十一種，共二十八册，分裝甲乙丙丁四函。卷首爲《藏要》總叙，概述經典的要義及收錄原則，認爲本輯所收，爲經律論三藏中「要中之要」。下按原書編號標出所選佛典的譯本、卷數和在本輯中的册數：

一、《大般若經·第二分·舍利子般若》，唐玄奘譯，選卷四百一至卷四百五(第一册)。歐陽漸有《大般若經十六分總叙》及《大般若經第二分品目舍利子般若四品叙》，呂澂有校勘說明。《大般若經·第二分·方便般若》，選卷四百五十九至卷四百七十八(第二至四册)。歐陽漸有《方便般若二十品目叙》，呂澂有校勘說明。

二、《大般若經·第五分》，選卷五百五十六至卷五百六十五(第五、六册)。歐陽漸有《大般若經第五分品目叙》，呂澂有校勘說明。

三、《華嚴經·十地品》，唐實叉難陀譯，選卷二十四至卷三十九(第七册)。呂澂有校勘說明。

四、《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋求那跋陀羅譯，全四卷(第八册)。呂澂有校勘說明。

五、《大般涅槃經·迦葉品》，北涼曇無讖譯，選卷三十三至卷三十八(第九册)。呂澂有校勘說明。

六、《解深密經》，唐玄奘譯，全五卷(第十册)。歐陽漸有《解深密經品目叙》，呂澂有校勘說明。

七、《大菩薩藏經·般若品》，唐玄奘譯，選卷十六至卷十九(第十一册)。呂澂有校勘說明。

八、《勝鬘師子吼經》，劉宋求那跋陀羅譯，全一卷（第十一册）。呂澂有校勘說明。

九、《大寶積經・無量壽會》，唐菩提流志譯，選卷十七、卷十八（第十一册）。呂澂有校勘說明。

十、《妙法蓮華經》，後秦鳩摩羅什譯，全七卷（第十二、十三册）。呂澂有校勘說明。

十一、《雜阿含經・緣起誦》，劉宋求那跋陀羅譯，選卷十一、卷十二；附《瑜伽師地論》卷九十三、四〈攝事分中契經事緣起食諦界擇攝第三之一、二〉（第十四册）。呂澂有校勘說明。

以上大乘經十種、小乘經一種。歐陽漸叙選編理由如次：「菩薩乘有正軌，有便道。乘乎正軌又有不易之則曰境行果，依此抉擇而得四經：一曰《大般若經》，二曰《華嚴經》，行菩薩乘有不易之則，一曰因果、二曰差別：因果者，運用之妙，《般若》盡之；差別者，境界不同，《華嚴》盡之；故《般若》、《華嚴》者，菩薩正軌之行也。三曰《楞伽經》，古學一百八句，一切自心所現，今學五法、三自性、八識、二無我，知法、知義於此廣博，故《楞伽經》者，菩薩正軌之境也。四曰《大涅槃經》，我皆令入涅槃而滅度之，此佛出世大事因緣，對機則四鄔柁南，畢竟則常樂我淨，見性而已，又多乎哉？是故《大涅槃經》者，菩薩正軌之果也。《解深密經》，境行果三都約其要。《菩薩藏經》，但約行中因果差別。《勝鬘》明識，屬隸《楞伽》。《無量壽經》，是方便道，《法華》則經中之楬櫫者也。聲聞舉一，曰《雜阿含》，佛言諸佛世尊具大智力，總攝諸法，安處四種鄔柁南中，輾轉傳來，是名《阿含》，傳此四句是名《阿含》，《瑜伽》五分釋《雜含》多，大小溝通，《阿含》亦大故也。」

十二、《菩薩戒本》及《菩薩戒羯磨文》，唐玄奘譯（第十五册）。呂澂有校勘說明。

十三、《十誦比丘戒本》，姚秦鳩摩羅什譯，附錄「十誦比丘衆學法三本類勘類」；《十誦羯磨比丘要用》，劉宋僧璩依律撰出（第十五册）。呂澂有校勘說明。

十四、《善見律毗婆沙・序品》，蕭齊僧伽跋陀羅譯，選三卷（第十五册）。呂澂有校勘説明。

以上大乘律一種，小乘律二種。歐陽漸叙選編理由如次：「律三者，《地持善戒》，譯非全文，是故戒本羯磨，應抉《瑜伽》爲大乘律。北方小戒，論其圓通，《僧祇》爲最；究其嚴密，《十誦》爲尤，《四分》、《五分》及迦葉維，嚴不及《十誦》，通不及《僧祇》，是故戒本羯磨，唯獨取於《十誦》。南方小戒，此上傳來，但見《善見律》，錄序而已。」

十五、《中論》，青目釋，鳩摩羅什譯，全四卷（第十六册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

十六、《辨中邊論》，世親造，玄奘譯，全三卷（第十七册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

十七、《大智度論・初品》，龍樹造，鳩摩羅什譯，選卷一至卷三十四（第十八至二十二册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

十八、《瑜伽師地論・菩薩地》，彌勒説，玄奘譯，選卷二十五至卷五十（第二十三、二十四册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

十九、《集論》，無著造，玄奘譯，全七卷（第二十五册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

二十、《攝大乘論》，無著造，玄奘譯，全三卷（第十七册。原書的序號與册數偶有不一致處）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

二十一、《二十唯識論》，世親造，玄奘譯，全一卷（第二十五册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

二十二、《成唯識論》，玄奘譯，全十卷（第二十六、二十七册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

二十三、《因明正理門論》，大域龍造，玄奘譯，全一卷（第二十五册）。歐陽漸有《叙》；呂澂有校勘説明。

二十四、《品類足論・辯子問品》，世友造，玄奘譯，選卷十至卷十七，附錄三種毗曇法門對照表（第二十八册）。歐陽漸有《叙》，呂澂有校勘說明。

二十五、《異部宗輪論》，世友造，玄奘譯，全一卷（第二十八册）。歐陽漸有《叙》，呂澂有校勘說明。

以上大小乘十一種論典，歐陽漸叙選編理由如次：「摩訶衍義，創始於龍樹，充量於無著。合之則相圓，分之則義窒，豈空有之或異，實偏依之各詳。《中論》談遍計空，《辯中邊論》談依他有，中之義備也。《大智度論》，釋經論中詳一切法，而詳於對小；《瑜伽師地論》，宗經論中詳一切法，而詳於自大。龍樹毗曇爲《智論》，無著毗曇爲《集論》，是則乘之事備也。唯識爲入道之體，《攝論》創始於其先，《二十唯識》、《成唯識論》昌於其後。因明爲揀外之用，而《理門論》者，則又基本之作也。毗曇多種，六《足》爲精，《集論》爲大乘毗曇之終，《品類足論》爲小乘毗曇之始，龍樹、無著皆所宗矣。其餘部執，則《異部宗輪論》亦足知概。」

第二輯收經八種，律六種，論十三種。卷前有歐陽漸所作本輯總叙，將本輯與第一輯所收經典一一對照比較，並新增呂澂所作《藏要第二輯校例》。

一、《佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經》，宋法賢譯，全三卷（第一册）。

二、《能斷金剛般若波羅蜜多經》，唐玄奘譯，全一卷（第一册）。

歐陽漸總叙曰：「般若道場，聞者記錄或廣或略，或以長行，或以偈頌。一輯於長行略廣，五分中撮其大凡，二輯則舉《寶德藏經》三十二品偈頌。讀者若先頌後長行，此經猶前溫陀南，若先長行後頌，此經則後溫陀南也。《心經》談空三昧，是舍利子般若類；《金剛》談無相三昧，是須菩提般若類也。

三、《大方廣佛華嚴經・十回向品》，唐實叉難陀譯，選卷二十三至卷二十三（第二十、二十一册）。歐陽漸有《華

嚴經品目叙》，並作本品叙。其卷首總叙曰：「一輯舉《華嚴》根本爲〈十地〉，二輯舉《華嚴》臨入爲〈十向〉，小大、自他、理事，無不資力回向以爲轉移也。」

四、《大般涅槃經・師子吼菩薩品》，北涼曇無讖譯，選卷一十七至卷三十二（第四册）。歐陽漸有《大涅槃經・師子吼品叙》及《大般涅槃經師子吼科判》。其卷首總叙曰：「一輯《涅槃》，舉〈迦葉〉法用，二輯《涅槃》，舉〈師吼〉法義，用以示善巧義以示切要也。」

五、《無盡意菩薩經》，劉宋智嚴共寶雲譯，全四卷（第五册）。歐陽漸有《叙》。其卷首總叙曰：「《般若》以殊特義，說行中因果義，《無盡意經》則以平等義，說行中因果義也。」

六、《維摩詰所說經》，後秦鳩摩羅什譯，全三卷（第五册）。歐陽漸有《叙》及《維摩詰經科文》。其卷首總叙曰：「又《般若》、《華嚴》諸經，以殊特義說境行果義；而《維摩詰經》，亦以平等義說境行果義也。方便利他，貞俗神通，行菩薩行，見十方佛。世俗以之爲神奇，大道以之爲通途也。」

七、《佛說長阿含經・第一分》，後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，選卷一至卷五（第六册）。歐陽漸於卷首總叙曰：「《雜含》五誦，深於談禪；《長含》四分，詳於破執。一輯、二輯，都舉其初而已。」

八、《法句經》，法救撰，吳維祇難等譯，全二卷（第六册）。本經與《長阿含經》二部，爲小乘經典，歐陽漸於卷首總叙曰：「《法句經》者，要偈多存，古經猶聚。誠根據之有由，而小藏之精要歟！」

九、《四分戒本》，後秦佛陀耶舍譯，全一卷，附錄四分巴利二本衆學法對照表（第七册）。

十、《彌沙塞五分戒本》，劉宋佛陀什等譯，全一卷（第七册）。

十一、《解脫戒經》（出迦葉毗部），元魏瞿曇般若流支譯，全一卷（第七册）。

十二、《根本說一切有部戒經》，唐義淨譯，全一卷，附錄淨譯藏譯二本衆學法對勘表（第七册）。

十三、《摩訶僧祇律大比丘戒本》，東晉佛陀跋陀羅譯，全一卷（第七册）。

十四、《根本薩婆多部律攝》，勝友集，唐義淨譯，全十四卷（第八、九册）。

本輯收律部六種，歐陽漸於卷首總叙曰：「二輯所舉，《十誦》、《善見》而已。二輯則法藏之《四分》、化地之《五分》、飲光之《解脱》、有部之《戒經》、大衆之《僧祇》，無不次第舉其戒本，而使八家部執，詳略異同，比例研求，堪資取捨，則戒學之大營也。復舉有部《律攝》，以四句頌攝戒多事，復叙戒文隨事分釋。文則視廣律爲簡，義則較廣律爲繁。研戒之初，莫此爲便。又戒學之切要也。」

十五、《十二門論》，龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，全一卷（第十册）。

十六、《百論》，婆藪造，後秦鳩摩羅什譯，全二卷（第十册）。

十七、《廣百論本》附《教誡弟子品釋》，聖天造本，護法造釋，玄奘譯，全二卷（第十册）。

十八、《大乘中觀釋論》，安慧造，宋惟淨等譯，全十卷（第十一册）。

十九、《究竟一乘寶性論》，元魏勒那摩提譯，全五卷（第十二册）。

以上與龍樹中觀學有關之五部論典，歐陽漸於卷首總叙曰：「龍樹《中論》，大小染淨，三科十二支，二取二空，賅攝於四百四十六偈，闡揚空義，汪噦大哉。而無以示入德之門，於是抉擇《中論》，約爲十二以示之門。初三因緣觀空，次二相觀空，次一生滅變異觀空，後四因果作者時生以觀空是也。提婆推演《中論》，作瑜伽行四百頌，未能全來，所來者《百論》十品，罪福、神我、一、異、情、塵、因、果、常、空而已。又《廣百論》八品，常、我、時、見、根、邊、相、誠，爲四百頌之後二百頌而已。然外内之論義，既已詳盡，《中論》之法門，亦復

增多。談空之義，至矣極矣！雖然，教誡弟子毋惡取空，當留意也。詮釋《中論》，此十唯三。青目既舉於前，安慧當續於後，故繼於《中觀釋論》也。《寶性論》者，依《陀羅尼自在王經》，以七金剛句攝一切佛法。《自在王經》與《大涅槃經》，均說一切衆生皆有佛性。菩提功德，利衆生業，皆所以見性。三寶一歸，但指不同，初無歧異。然所謂一切空者，見性涅槃是也。上來五論，皆龍樹學也。」

二十、《瑜伽師地論・抉擇分・五識身相應地・意地》，彌勒說，玄奘譯，選卷五十一至卷五十七（第十三册）。

二十一、《大乘莊嚴經論》，無著造，唐波羅頗迦羅蜜多羅譯，全十三卷（第十四、十五册）。

二十二、《觀所緣論釋》，護法造，唐・義淨譯，全一卷（第十六册）。

二十三、《佛地經論》，親光等造，玄奘譯，七卷（第十六册）。

二十四、《因明入正理論》，商羯羅主造，玄奘譯，一卷（第十六册）。

以上與無著、世親系瑜伽行派有關之五部論典，歐陽漸於卷首總叙曰：「一輯舉菩薩行，二輯舉菩薩境。五識意地抉擇，則唯識了義境也。《莊嚴》與〈菩薩地〉諸品，名同而義別，西域不嫻不能弘法，蓋菩薩行之推廣談，與菩薩地功用無或殊也。《觀所緣》，則唯識相分自內而已。此宗談果，莫詳於《佛地論》。四智心品爲用，清淨法界爲體，菩提、涅槃一轉依義，體用須明也。一輯《門論》，談因明原理。二輯《入論》，談因明作法而已。上來五論，皆無著學也。」

二十五、《菩提行經》，龍樹集，宋天息災譯，全四卷（第十二册）。卷首總叙曰：「抉集群經・贊發菩提心，修行六度，回向衆生，非龍樹所作，而談空義大破瑜伽，倘亦龍樹學歟？」

二十六、《成實論》，訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，全二十卷（第十七至十九册）。

二十七、《阿毗達磨俱舍論》附本頌，世親造，玄奘譯，全三十一卷（第二十至二十四册）。

以上二部小乘論典，卷首總叙曰：「小趣大者，《成實》入《般若》之半途，《俱舍》造《瑜伽》之中路。欲探大乘由來，二論誠不可不讀也。」

第三輯尚未編竣，故卷首無總叙及目錄，所收經典的編號目次亦有錯漏。計收經十一種，律二種，論十種：

一、《大般若經第十六分》，玄奘譯，選卷五百九十二至卷六百（第一册）。歐陽漸有《叙》，並附大般若經第十六分大科》。

二、《華嚴行位七品讀》，選錄《華嚴經》〈淨行品第十一〉、〈十住品第十五〉、〈梵行品第十六〉、〈十行品第十一〉、〈十無盡藏品第十二〉、〈十忍品第十九〉、〈普賢行品第三十六〉等七品（第二册）。前有呂澂簡短說明。

《首楞嚴三昧經》，鳩摩羅什譯，全三卷（第二册）。

三、《大般涅槃經・正法分》，北涼曇無讖譯，選卷三至卷十（第三册）。歐陽漸有《叙》。

四、《大寶積經・普明會》（失譯），附錄一：晉譯《摩訶衍寶嚴經》「勝解勝利」段，附錄二：《瑜伽師地論》卷第七十九及八七〈菩薩地抉擇〉（第四册）。

五、《虛空藏問經・抉擇分》，唐不空譯，選四卷，卷首序分不錄（第四册）。

六、《合部金光明經・正宗分》，據尼泊爾梵本、失譯藏文本等合本，選四卷（第五册）。歐陽漸有《叙》。

八、《大乘密嚴經》，不空譯，全三卷（第六册）。歐陽漸有《叙》，並附《大乘密嚴經科文》。

九、《中阿含經·雙品》，東晉瞿曇僧伽提婆譯，選卷四十八卷四十九（七册）。

《佛說義足經》，吳·支謙譯，全二卷（第七册）。

十二、《清淨毗尼方廣經》，鳩摩羅什譯，全一卷（第七册）。

十四、《根本說一切有部百一羯磨》，唐·義淨譯，全十卷（第八册）。

十五、《十住毗婆娑論》，龍樹造，鳩摩羅什譯，全十五卷（第九、十册）。

十七、《菩提資糧論》，龍樹造，自在釋，隋·達摩笈多譯，全六卷；附：《菩提資糧論大科》（第十一册）。

十八、《六門教授習定論》，無著本，世親釋，義淨譯，全一卷（第十一册）。

十六、《顯揚聖教論》，無著造，玄奘譯，全二十卷；附：《顯揚聖教論大科》（第十二至十四册）。

《大乘掌珍論》，清辯造，玄奘譯，全二卷；附：《大乘掌珍論科文》（第十五册）。

《成唯識寶生論》（一名《二十唯識順釋論》），護法造，義淨譯，全五卷；附：《成唯識寶生論科目》（第十五册）。

二十一、《舍利弗阿毗曇論·非問分道品》，後秦·曇摩耶舍共曇摩崛多譯，選卷十三、卷十四（第十六册）。

《三法度論》，世賢本，衆軍釋，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，全三卷（第十六册）。

《解脫道論》，優波底沙造，僧伽婆羅譯，全九卷（第十七册）。

《藏要》爲中國有史以來第一部用科學嚴謹的方法編校的佛典選集，最初目的是爲今後徹底整理全藏

作準備。一九四〇年，歐陽漸在《精刻大藏經緣起》中，提出整理藏經的三大要事：一、刪蕪；二、嚴部；三、考訂。對於大量宋元明清以來從無整理的中土著述，提出「餘付藏外，任世沉浮」的主張。由此亦可一窺末及完成的《藏要》後三輯的編輯理路。《藏要》在文字上重新標點、校勘，揀除僞似，並寫有敘論，爲後人研究提供了種種方便。此書印行後，國內外學者好評如潮，其中一部份曾被日本各佛教大學作爲課本使用，有些爲印度國際大學用作研究資料。中華書局出版的《中國佛教思想資料選編》四卷十餘册，凡《藏要》所收者，皆視爲善本而優先選用之。台灣新文豐出版公司等機構，除翻印全書外，還將《叙文》結集成單行本出版。

（王雷泉）

歐陽竟無先生內外學

〔近代〕歐陽漸

《歐陽竟無先生內外學》，三十册。近代歐陽漸著。收錄作者晚年手訂二十六種著作，支那內學院蜀院於一九四二年印行。通行本有金陵刻經處木刻本。

歐陽漸在《談內學研究》中，規定內學（即佛學）有三義：一、無漏爲內，有漏爲外；二、現證爲內，推度爲外；三、究竟爲內，不究竟爲外。外學，此指儒學。歐陽漸於深通程朱陸王之學後研究佛學，然後以佛攝儒，

闡孔佛之同歸，本內外之兩明，故將一生著述編定爲「內外學」。然儒佛兩家學說雖有相似處，但就實踐是否趨向人生究竟而論：孔行而無果，佛則是行即是果。對自己生平治學，主張：一、不可以凡夫思想爲基礎，而必以等流無漏爲基；二、不可主觀而必客觀；三、不可有於世間見，而必超於不思議；四、不可以結論處置懷疑，而必以學問思辨解決懷疑（《孔佛概論之概論》）。

歐陽漸備嘗人世淒苦而棲心佛學，故將學問與生命體驗和醫民救國結爲一體，「悲而後有學，憤而後有學。」（《內學雜著・內學序》）書中充溢著「生死事大，無常迅速」的悲涼之感，而又從字裏行間洋溢著不媚時俗、窮未來際的豪邁情懷。全書分裝三函。

甲函收九册：

册一爲《內院院訓釋》。一九二六年，歐陽漸爲支那內學院作爲居士道場而立「師、悲、教、戒」四字院訓，「師、悲」著重對於人群社會的責任；「教、戒」强調學佛的理論與實踐。自次年始，陸續爲院訓作《釋師》、《釋悲》、《釋教》，規劃辦學理念和治學方向。認爲佛法爲一切教育之極，教育首在於確立師道，「師體曰慧，所謂知見，師道曰悲，所謂爲人之學，充人之量。」在《釋師・辟謬五》中，列舉經證，駁斥唯許聲聞爲僧、居士非僧類、居士全俗、居士非福田、在家無師範、白衣不當說法、在家不可閱戒、比丘不可就居士學、比丘絕對不禮拜、比丘不可與居士叙次等十條爲謬，而倡居士堪以住持正法之說。《釋教》作於蜀院時期，形成成熟的佛學思想和教學體系，提出「證智無戲論，佛境菩薩行」，以頓境漸行之論，期由言教史實之真，以求觀行實踐之真。並確立毗曇、戒律、瑜伽、唯智（般若）、涅槃五科院學大綱，後由弟子呂澂發展爲五科三周教學體系。

册二爲《大般若波羅蜜多經叙》三卷。本書原文四卷三萬餘言作於一九二八年，以四門概述《大般若

經》：一、五周以叙事，取篇幅適中之《大品般若經》，分舍利弗、須菩提、信解、實相、方便等五類般若概述（以上爲卷一至卷三）；二、十義以抉擇，三、諸經之所繫，四、諸家之所明。卷首論《般若經》曰：「般若者智也，智也者用也，用也者以空爲具，非以空爲事也。是故空有二義：非義、不義，無義之空，空亦應空，如義、實義，涅槃義之空，空則非空。般若之相無住涅槃，般若之行瑜伽巧便，般若之至無上菩提。」一九四一年歐陽漸重訂時，删削一、三、四門，收入集中的爲〈五周以叙事第一〉和〈緒言第五〉，並重寫了其中《方便般若》部份。

册三爲《瑜伽師地論叙》一卷。以四門概述《瑜伽師地論》：一、五分以叙事，以〈本地分〉爲本論，其餘〈抉擇分〉、〈釋分〉、〈異門分〉、〈事分〉等四分爲釋論而概述全書；二、十要以提綱，說唯識、法相、平等殊勝、相應、依、用、漸、無種姓、異門、依經等十大要義；三、十支以暢義，凡本論不及處，資於《百法明門論》、《五蘊論》、《攝大乘論》、《雜集論》、《分別瑜伽論》、《辨中邊論》、《二十唯識論》、《成唯識論》、《莊嚴論》、《顯揚聖教論》而詳闡之；四、十係以廣學，叙述唯識學源流傳承，標舉彌勒、無著、世親、陳那、安慧、護法、戒賢、真諦、玄奘、窺基等十個代表人物。在本文中，明確提出唯識與法相是兩種學派的思想，以十義區別唯識、法相二宗：（一）對治外小心外有境義，建立唯識義；對治初大惡取空義，建立法相義。（二）緣起義建立唯識義，由緣生義建立法相義。（三）約觀心門建立唯識義，約教相門建立法相義。（四）八識能變，是唯識義；三性所變，是法相義。（五）約有爲無爲一切法歸於一識，是唯識義；約一識心開爲五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦等萬法，是法相義。（六）就識所生法因果相屬，宛若爲一，開爲唯識義；就萬法各稱其位，約爲法相義。（七）了別義，是唯識義；如如義，是法相義。（八）理義，是唯識義；事義，是法相義。（九）流轉真如、實相真如、

唯識眞如義，是唯識義；安立眞如、邪行眞如、清淨眞如、正行眞如義，是法相義。（十）今論言境獨標五識、身地、意地，是唯識義；占《阿毗達磨》言境多標三法，是法相義。

冊四爲《大涅槃經叙》。認爲「諸佛常住無有變易、一切衆生皆有佛性、《大涅槃經》是秘密藏」等三句話攝盡全經大意，並以法句、法行句、法義句、法用句四句判讀全經二十五品。自第三〈哀嘆品〉至第十七〈一切大衆所問品〉，爲法句所攝；法句者，指在十五品中以三十四問答反覆討論「常住、佛性、秘密」三句主旨。自第十八〈現病品〉至第二二〈高貴德王品〉，爲法行句所攝；法行者，指五行（病行、聖行、梵行、天行、嬰兒行）及所得之效利十德。第二三〈師子吼菩薩品〉，爲法義句所攝；法義者，指對佛性、涅槃等意義的討論。最後〈迦葉品〉〈憍陳如品〉二品，爲法用句所攝；法用者，指「如來大力無邊，大雄無畏，大智無前。無規可範，無則可循，無險可言，恣肆縱橫，奇哉不可思議，是之謂涅槃用也。」晚年自述治佛學自《瑜伽》而《般若》，至六十歲上完成本叙，如無餘涅槃爲佛法唯一宗趣，從此確立一生學問之重心。

冊五爲《阿毗達磨俱舍論記叙》二卷。以九品叙事、阿毗達磨、五天時學、俱舍稱學不稱宗、捨有部義取經部義、捨經部義取俱舍義、捨餘部義取俱舍義、捨俱舍義取大乘義、稱贊世親、略說其餘等十事，概述《俱舍論》界、根、世、業、隨眠、賢聖、智、定、無我等九品大意，在學術思想上疏理出通過小乘經部通向大乘唯識學的各要點。

冊六爲《藏要・經叙》。自一九二七年起，歐陽漸即組織人力，用新的研究方法在全部藏經中撰擇要典，校勘文字，編輯一套精要的佛經叢書《藏要》。原計劃分將菩薩藏、聲聞藏中之經律論、西土此方著述，抉其要分爲六輯，然後以此爲基礎徹底整理全藏，刻成比較可靠的定本。實際上編成三輯，其中，一輯收經十一

種，律三種，論十一種；二輯收經八種，律六種，論十三種；三輯收經十種，律二種，論十種。本册收錄歐陽漸爲三輯《藏要》所作經叙爲：《大般若經第一分》及《第五分》、《解深密經》、《大方廣佛華嚴經》（以上一輯）、《華嚴經·十回向品》、《大涅槃經·師子吼品》、《無盡意菩薩經》、《維摩詰所説經》（以上二輯）、《大般若經第十六分》、《合部金光明經》、《大涅槃經·師子吼品》、《大乘密嚴經》（以上三輯）。《大乘密嚴經叙》爲晚年所作，將一代時教繫屬於境行果三，「果之爲《大涅槃經》，行之爲《大般若經》、《華嚴經》，而境之爲《大乘密嚴經》。」

册七爲《藏要·論叙》。收錄歐陽漸爲《藏要》第一輯所收十一種論典作的内容簡介或提要：《中論》、《辨中邊論》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《集論》、《攝大乘論》、《二十唯識論》、《成唯識論》、《因明正理門論》、《品類足論》、《異部宗輪論》。卷首爲《藏要》第一輯總叙，認爲本輯所收十一經三律十一論，爲經律論三藏中「要中之要」。並叙述所收論典的要義：「摩訶衍義，創始於龍樹，充量於無著。合之則相圓，分之則義窒，豈空有之或異，實偏依之各詳。《中論》談遍計空，《中邊論》談依他有，中之義備也。《大智度論》，釋經論中詳一切法，而詳於對小；《瑜伽師地論》，宗經論中詳一切法，而詳於自大。龍樹毗曇爲《智論》，無著毗曇爲《集論》，是則乘之事備也。唯識爲人道之體，《攝論》創始於其先，《二十唯識》、《成唯識論》昌於其後。因明爲揀外之用，而《理門論》者，又基本之作也。毗曇多種，六足爲精，《集論》爲大乘毗曇之終，《品類足論》爲小乘毗曇之始，龍樹無著皆所宗矣。其餘部執，則《異部宗輪論》亦足知概。」

册八爲《法相諸論合刊》。收錄《百法五蘊論叙》、《瑜伽·真實品叙》、《攝大乘論釋叙》、《雜集論述記叙》、《佛地經論叙》、《成實論叙》。據呂澂《親教師歐陽先生事略》，歐陽漸在其女歐陽蘭病卒後，哀傷悱憤，

治唯識學常達旦不休，稿久乃曉然法相與唯識兩宗本末各殊，並叙刻上述法相諸論，反覆闡明。此觀點唯國學耆宿沈曾植深贊之，故每《叙》成，必赴上海謁沈暢究其義而返。

冊九爲《五分般若讀》、《心經讀》。皆作於晚年。《心經讀》發揮「妄真一味」之旨，呂澂稱爲「最後精至之作。」

冊十爲《唯識抉擇談》（另文解說）、《唯識研究次第》。

乙函收十一冊：

冊十一、十二爲《內學雜著》。收錄《〈內學〉序》、《影印宋〈磧砂版大藏經〉序》、《〈瑜伽法相辭典〉序》、《內學院經版圖書展覽緣起》、《精刻大藏經緣起》、《得南藏初刻記》附考、《辨方便與僧制》、《辨虛妄分別》、《辨二諦三性》、《辨唯識法相》、《與章行嚴書》、《覆陳伯嚴書》、《覆魏斯逸書》、《答熊子真書》、《覆歐陽浚明書》、《與李正剛書》、《答陳真如書》二則、《覆梅擷蕓書》七則、《楊仁山居士傳》等佛學文章與書信。《與章行嚴書》中，向當時教育總長章士釗備述支那內學院辦學特點及研究成果，並以「教育不以興國爲的，而以民能充其所以爲人之量爲的」，視爲「教育神髓」。認爲自唐韓愈以來諸儒，乃至門下熊十力背棄師說，皆在於誤認寂滅爲斷滅，以清談廢事爲禪而惡之，故在《答陳真如書》、《覆梅擷蕓書》等晚年書信中，反覆討論涅槃、佛性、法界、法身等佛教的終極命題，爲一生佛學思想之總結。

冊十三爲《中庸傳》。作於一九四〇年，認爲孔學有系統談之概論，止是《中庸》一書。沿明代憨山德清之說，以寂滅般若爲自本體，以法相唯識釋性天情欲，謂捨染取淨即是教。性無頓漸，教有等差。離位育參贊，是個人事，亦天下人事。故中庸之道，實爲大乘菩薩道。值此抗戰時期，尤應提倡「狂狷中庸」，慨嘆「中

國自孟子後數千年來，曾無豪傑，繼文而興，蓋誤於鄉願中庸也。」在《跋〈中庸傳〉寄諸友〉中，認爲孔佛相通，通於此册，此非積七十年之學不能說此，將《中庸傳》與《心經讀》同視作晚年定論之作。

册十四爲《孔學雜著》。收錄《孔佛》、《孔佛概論之概論》、《夏聲說》以及收於丙函内之《四書讀》、《論孟課》、《毛詩課》的《叙》、《論學書》爲致陶閩士、蒙文通、熊子真、張溥泉、萬君默、王化中、李貞白、馮超如等人討論儒學的書信。認爲一切學問，都是在求安身立命、安邦定國的道體，其差異不過在求道的深淺、廣狹而已，即「佛學淵而廣，孔學簡而晦」。然根據真俗、體用不二的關係，儒學若無超世出世之精神，則不能排除意、必、固、我之封執，佛學若無入世治世之方便，則流人頑空守寂的小乘境界。因此，「知孔道之爲行者說生生，生生，行也，非流轉於有漏，奔於習染也。知佛法之爲果者說無生，無生，果也，非熏歇、燼滅、光沉、響絶之無也。淆孔於佛，壞無生義；淆佛於孔，壞生生義。」（《孔佛》）

册十五、册十六爲《竟無詩文》、《小品》。收錄《詞品甲叙》、《詞品乙叙》、《心史序》等，以及自作詩、文、小品。標舉孔佛兩家標語爲：「古之欲明明德於天下者，我皆令人無餘涅槃。」認爲「孔子救世於明德，非救世於飽食暖衣逸居；佛度生於涅槃，非度生於有涯之福。」（《小品》）

册十七、册十八爲刻於一九二五年的《楞伽疏決》六卷。以爲「讀《楞伽》有四難六利四最，難者疏而通之，利者最者抉而出之，名之曰《楞伽疏決》。」全書分作百八品（卷一）、知法義、辨中邊（卷二）、解深密（卷三）、超一切量（卷四）、五法三自性（卷五）、八識二無我、陀羅尼（卷六）等八品。

册十九爲刻於一九二四年的《解節經真諦義》二卷。從唐代圓測《解深密經疏》中輯出真諦所著《解節經記》、《翻譯日錄》、《般若記》、《七事記》、《金剛般若疏》、《金光明記》、《九識章》、《無上依經釋》、《部執論記》、

《梁攝論疏》等十部佚書，繫於《解深密經》的相關經文下。

冊二十、冊二一爲《在家必學內典》。應戴季陶之請，連附屬共收錄十五部在家佛教徒必讀經典：《佛說父母恩重難報經》、《大方便佛報恩經・教養品》、《佛說孝經》、《佛說演道俗業經》、《中阿含經・大品善生經》、《十善業道經》、《優婆塞戒經・受戒品》(以上男子必讀)、《佛說鹿母經》、《銀色女經》、《玉耶女經》、《佛說長者法志妻經》、《佛說七女經》、《佛說月上女經》、《優婆夷淨行法門經》(以上女子必讀)，附《四十二章經鈔》。

丙函收九冊：

冊二一至冊二三爲《經論斷章讀》。爲初學者從經論中選出十五章片斷，加以斷句，並略作提示。本書爲十分精要的佛典選讀，所選經論皆爲權威的大乘典籍，且依境行果構成一個嚴密的體系，所選篇章及標準爲：捨生死身而取法身，猶儒者義利之辨，入德之門，如是讀《維摩經・方便品》和《密嚴經・胎藏生品》；以解空法方能捨生死身，如是讀《大智度論・十喻》，與空相應先觀無常、數息以定心、不淨以入境，如是讀《大般若經・念住品》，修定應先有念佛、法、僧、戒、捨、天、出入息、死等基礎，如是讀《大智度論・八念》；三學之慧，般若真諦，瑜伽俗諦，如是讀《大般若經・空性品》、《大智度論・般若波羅蜜》、《瑜伽師地論・勝義伽他》；佛之知見，方便爲究竟，如是讀《法華經・方便品》，一乘絕唱，在不捨離一切衆生，明地前菩薩行願，如是讀《華嚴經・淨行品》及《梵行品》，地上菩薩自在無礙行，如是讀《華嚴經・十忍品》，佛前佛後，皆本一行，如是讀《華嚴經・普賢行願品》，學佛在決定死心，如是讀《金光明經・捨身飼虎故事》，學佛所忌在決定死法，如是讀《涅槃經・阿闍世王故事》。

冊二四至冊二六爲《四書讀》。《論語十一篇讀》，類聚《論語》原文，重新編排爲勸學、君子小人、爲學、仁、禮、性天、達道、爲政、聖德、群弟子、古今人等十一篇。《中庸讀》，對《中庸》句讀解釋並分段提示，以「誠」之一字概括《中庸》全書，嘆「千有餘年中庸不明，人不務誠，失其本心，人義不行，浩然之氣不存。」《大學讀》，先錄王守仁《大學古本旁注》，然後闡明《大學》十義：一、大人之學，二、天下之欲，三、孔子之志，四、忠恕之道，五、得國之寶，六、格物之功，七、孔顏之樂，八、真實之知，九、《學》《庸》之事，十、《學》《庸》之序。《孟子十篇讀》，類聚《孟子》原文，重新編排爲氣、士、民、義利王霸、仁政（上）（下）、孝弟、君臣朋友、學、非彼、自宗等十篇。

冊二七到冊三十，分別爲《論孟課》、《毛詩課》、《詞品》（甲）（乙），爲自編內學院詩文課本。歐陽漸精於文學，晚年因國難而倡忠義救國之心之氣，選《毛詩課》敘曰：「綢繆在作新，作新在作氣，作氣在觀感而憤悱。」認爲中國數千年神聖之教可歸結爲「忠恕」，忠於己曰自由，以之抗敵，恕於人曰平等，以之建國，二者又相輔相成。「抗敵以不受爾汝之忠，氣不憤悱不能忠，《詞品甲》語悲歌慷慨。建國以不受爾汝之恕，氣不和順不能恕，《詞品乙》語清淨幽閑。非相違也，而相從也。不嫻斯意，不能讀是詞也。」

歐陽漸在楊仁山之後，盡畢生精力主持金陵刻經處和支那內學院，一生校刻佛典千餘卷，尤以刻完楊仁山未竟的《瑜伽師地論》並作長敘，使自明代以來久已晦塞的唯識宗學說，得以重新昌明，當時梁啓超、呂澂、王恩洋、黃懺華、湯用彤、梁漱溟、熊十力等，皆受學於歐陽漸門下。奉行「講學以刻經」方針，平生所學主要體現在對佛典的選編校訂及敘論中。尤在晚年感到來日無多，故將自己的學術觀點體現在講學和書信中，以《內學雜著》和《孔學雜著》最爲精要。台灣新文豐出版公司於一九七六年出版《歐陽大師遺集》四大

冊，中華書局一九九一年出版的《中國佛教思想資料選編》第三卷第四冊，亦收錄歐陽漸部分論文，主要選自《內學雜著》，另有上海遠東出版社一九九六年出版王雷泉選編的《悲憤而後有學——歐陽漸文選》。

（王雷泉）

真現實論

〔近代〕太虛

《真現實論》，一冊。近代太虛撰，成於一九二七年。一九四〇年由中華書局初刊，後與未完成稿一起由門人編入《太虛大師全書·論藏》中。

太虛（一八八九——一九四七），俗姓張，本名淦森，法名唯心，號華子、悲華、雪山老僧、縉雲老人，浙江崇德人。十六歲出家，十八歲依天童寺寄禪受具足戒。嘗游學於楊文會創辦之祇洹精舍，與歐陽漸、梅光羲等同學。一九一二年在南京創立中國佛教協進會，後併入中國佛教總會。翌年提出教理、教產、教制三大革命綱領，撰文鼓吹佛教復興運動，建立新僧團制度。二十九歲時，代圓瑛參加台灣法會，游歷日本，並在上海創設覺社，主編《覺社叢書》，翌年改爲《海潮音月刊》。一九二二年，創辦武昌佛學院，與歐陽漸之支那內學院有法義之爭，力主「法相必宗唯識」，並爲《大乘起信論》辯護。一九二八年在南京創立中國佛教會，並弘化

於英、法、德、荷、比、美等國，應法國學者建議，在巴黎籌設「世界佛學院」，爲中國僧人赴歐美傳播佛教之始。致力於新式僧教育，先後任閩南佛學院、武昌佛學院、漢藏教理院院長，並派遣學僧分赴西藏、印度、錫蘭等地留學。自謂「志在整理僧伽制度，行在菩薩瑜伽戒本」，一生實踐佛僧、佛化、佛國之三佛主義，被視爲中國近代佛教界革新派之代表人物。主要著作有：《整理僧伽制度論》、《釋新僧》、《新的唯識論》、《法相唯識學》等，後由印順等輯爲《太虛大師全書》六十四册行世。傳記有印順《太虛大師年譜》、江燦騰《太虛大師前傳》等。

太虛痛感早期佛教改革運動之失敗，並爲反擊社會上認佛教爲消極厭世的偏見，乃著此書，以建立實行「人乘正法」的理論體系。爲與當時所流行的人本主義、實驗主義等世俗哲學相區分，標舉佛法纔是真正的現實主義，乃命名爲《真現實論》。「現實」具有四義：一、現實即宇宙；二、現實即法界；三、現實即現實；四、現實乃佛陀無主義之主義。

全書分爲《宗依論》、《宗體論》、《宗用論》三編。「宗」，依因明用法，爲「主張」之意，通過能知的方法和所知的境事，爲「真現實」這一主張提供依據和憑藉，此爲《宗依論》；通過「宗依」以知存在之理，對「現實」作存在上的說明，開拓現觀境界，此爲《宗體論》；再以此現觀經驗爲根據，回應並解決現實問題，此爲《宗用論》。

《宗依論》，三十八歲時寫於杭州靈隱寺，近三十萬言，共分五章：一、能知現實的方法；二、所知現實之成事；三、所知現實之蘊素；四、所知事素之關係；五、能知所知之抉擇。主要圍繞「知」之一字，闡述有關知的各方面，以此而明現實存在的實相。如對能知的有情、構成所知世間的蘊素及能知所知的關係、如何而構成知等，都徵引大量佛教經論，且附會一般哲學、科學之術語，而有詳盡的分析。

《宗體論》，寫於四十九歲時，據印順說原擬撰現實之理、現實之行、現實之果、現實之教、現實之教理行果五章，但祇講出第一章，此後即無緣再續。第一章分爲五節：（一）現變實事，即當前具體無始恒轉的變現事實，而析其皆由因素構成，故不得執色等爲常住之體。（二）現事實性，據此變現事素而明緣起之實性，即空、一真法界、真如。（三）現性實覺，對此現事實性，不能以一般哲學的方法認識，而是通過現量如實覺知，則如理實證無相真如，不偏不謬。（四）現學實變，本此現量覺知以觀覺後之世界，雖仍在剎那變化之中，然已徹悟存在的奧秘，成爲覺者的境界。（五）四現實輪，上述四重「現實」，如輪而重重攝人，「無論凡愚菩薩佛，都不能超越現實這一詞的範圍」，故「真現實祇是就現下一剎那事實而言，故無內外、無始無終，即內即外，即始即終」。本章的哲學運思比《宗依論》更爲精細，由事相而理性，進而明知此真現實之事相理性的現觀覺慧，及出覺慧所起的全體大用，對「現實」一詞作層層深入的探索，以導人背塵合覺，淨化人間，變娑婆成極樂。

《宗用論》，太虛未及寫出，印順法師在編《太虛全書》時，將太虛平日論及世學之一百八十四篇文章，按文化、宗教、國學、哲學、道德、心理學、科學、人生觀、社會、教育、健康、文藝等問題，輯爲《宗用論》，以成本書之全璧。

太虛在寫《宗體論》之前，有一首述懷式的詩偈：「仰止唯佛陀，完成在人格，人圓即佛成，是名真現實。」山人至佛的昇進，在於用智慧超越凡俗層次，達到對現實存在的真正把握。故菩薩的理想境界並不在他界彼岸，而必須在當下完成。此即《宗體論》結語所說：「發達人身即證佛身，淑善人間即嚴佛土。」本書是建構太虛「人生佛教」理論基礎的重要著作。（王雷泉）

法相唯識學

〔近代〕太　虛

《法相唯識學》，一册，近代太虛撰。一九三八年由商務印書館印行。後收入《太虛大師全書》第十四至十八册。

太虛在近代佛教史上以唯識大家著稱於世，在他所創辦的閩南佛學院、武昌佛學院、漢藏教理院等佛學院中，皆重視唯識課程的開設，並經常出人各種大學和文化學術團體，弘揚唯識學。本書收集了他研究法相唯識學的大部份論文，書前有《法相唯識學概論諸序》，載有王恩洋、張化聲、唐大圓、彥明、梅光羲、羅普悟、密林、法尊、妙觀、黃懺華等人作的序。

上册分兩類：《概論》類，收錄《法相唯識學概論》、《論法相必宗唯識》、《釋會覺質疑》、《再論法相必宗唯識》等四篇。《法相唯識學概論》，爲一九三四年秋在廈門大學文哲學會的講演，認爲一切有爲法所成的現象界和無爲法所成的本體界，都是識的變現或顯現，結合對貝克萊、黑格爾、叔本華、詹姆士、柏格森等各種西洋唯心論的分析批判，將唯識理論重新整理成十四個問題：（一）獨頭意識與同時意識——虛實問題；（二）同時六識與第八識變——象質問題；（三）自識所變與他識所變——自共問題；（四）第八識見與第七識

見——自他問題，(五)八心王法與諸心所法——總別問題，(六)能緣二分與所緣三分——心境問題，(七)第八識種與第七識現——因果問題，(八)第八識現與一切法種——存滅問題，(九)一切法種與一切法現——同弊問題，(十)前六識業與八六識報——生死問題，(十一)諸法無性與諸法有性——空有問題，(十二)唯識法相與唯識法性——真幻問題，(十三)染唯識界與淨唯識界——凡聖問題，(十四)淨唯識界行與淨唯識果——修證問題。根據人的認識規律，創立一種新的唯識學講授法，從六識到八識，從共不共變到自他形成，從現行果到種子因，從現象差別到生命差別，從染唯識界到淨唯識界，由淺至深、層次分明。

針對歐陽漸在《唯識抉擇談》中將唯識與法相分爲兩種學的觀點，太虛在《論法相必宗唯識》等文中給予辨駁，認爲法相、唯識都是無著、世親一系所傳，法相紛繁如畫龍，必須唯識來點睛，故法相必宗唯識。

《唯識教釋類》，收《新的唯識論》、《唯識三十論講錄》、《唯識三十論講要》、《唯識二十頌講要》、《八識規矩頌講錄》、《大乘法苑義林唯識章講錄》、《唯識講要》、《附成唯識論科目表》等八篇。一九二二年五月，太虛在武漢中華大學講授《新的唯識論》，認爲在現代各種思想及需求的「推蕩催動」下，唯有唯識論思想能處於現代思潮之頂點。其「新」的意義在於：(一)近代科學的進步，使神教、舊形而上學都已漸次失去往日的效用，祇有唯識論能適應新近思想學術上最要之需求。(二)新的唯識論，即真的唯識論之應化身，所謂「應化」，即能適應時代的需要。(三)新的唯識論，在互相排斥的唯心論與唯物論之上，「別開出之一時雨之新化。」(四)運用現代科學成果而又超越其局限，「轉科學而不爲科學轉，圓成大用，與科學始終相成相用。」

《大乘法苑義林唯識章講錄》，一九二九年講於漢口佛教會，曾在《海潮音》第十一卷第一至四期上連載。《大乘法苑義林章》，爲唐代窺基所撰，太虛對此書和窺基的另一本傑作《成唯識論述記》用力最多，認爲

基師平生傑作，在此《義林》。太虛有感佛法之在中國，信仰修行者甚衆，而求其明白教理者則鮮，故綜合了唯識的教理行果，熔教觀於一爐。

下册分四類：《唯識理論類》，收《二無我論》、《唯物科學與唯識宗學》、《對辨唯識圓覺宗》、《唯識觀大綱》、《阿陀那識觀》、《能知的地位差别上之所知諸法》、《人心所緣有爲現行境之本質與影像關係》、《種子法爾熏生頌》、《爲無爲漏無漏對觀頌》、《遣虛存實唯識觀之特勝義》、《聽太虛法師談唯識》、《唯識諸家會異圖》、《諸法衆緣生唯識現》、《法空人空與唯識》、《愛因斯坦相對論與唯識論》第十五篇；《唯識答辯類》，收《答黄覲子問》、《答王容子居士問》、《關於唯識之問答二則》、《見相别種辨釋難》《答起信論唯識釋質疑》、《四大種之研究》、《對於唯識試題之總批》、《評印順共不共研究》、《略評新唯識論》等九篇。

《唯識旁通疏釋類》，收《深密綱要》、《瑜伽真實義品講要》、《附慈宗要藏目錄》、《瑜伽師地論菩薩地真實品規闡記》、《慈宗三要叙》、《大乘起信論唯識釋》、《因明概論》、《六離合辭例釋義》、《大乘五蘊論講錄》、《攝大乘論初分講錄》等十篇。《瑜伽真實義品講要》，一九二九年冬講於閩南佛學院。認爲《瑜伽師地論》「對於由凡夫漸進至佛果之依次修行法門，有圓滿之說明，最爲具足全部大乘之思想與精神。故習佛法者，咸應奉爲圭臬，以作超出生死海之指南針。」而《真實義品》在本論中之價值尤爲重大，「在此中含有哲學上之重要問題甚多，如認識論、本體論、宇宙論、進化論之種種哲理，皆有相當之說明。普通哲學家所發明之原理，乃就其感官之經驗，加以意識推度而得結論。本論之說明者，則憑真智所親證之境界，故普通哲學又難與此《真實義》同日而語。」

《慈宗三要叙》，提出唯識學人的歸趣是彌勒淨土，於彌勒（慈氏）的衆多著作中，選擇《瑜伽師地論·菩

薩地真實品》、《瑜伽菩薩戒本》和《上生兜率經》三種，爲依據慈氏爲宗者的最基本的經典，概括境行果三者，具備經律論三藏性質。

《應用理論類》，收《佛法總抉擇談》、《成大乘論》、《四現實論》、《相宗新舊兩譯不同論書後》、《佛疑今解》、《三重法界觀》、《緣起抉擇論》、《曹溪禪之新擊節》、《緣起性空之人生宇宙觀》、《文化人與阿賴耶識》、《性釋》、從「無我」「唯心」的宇宙觀到「平等」「自由」的人生觀》等十二篇。

在《佛法總抉擇談》中，批判歐陽漸在《唯識抉擇談》排斥賢首宗、非《大乘起信論》的觀點。發明以遍計所執性、依他起性、圓成實性三性抉擇一切佛法。略說依他起的淺相而未遣遍計所執相，是人天教的罪福因果教；依據遍計的我法執，以破除遍計之人的人我執而棄捨依他起相，是聲聞乘的四諦教。至於大乘佛教，亦於三性有所側重：（一）偏依遍計所執自性施設言教，唯破無立，以掃蕩一切遍計執盡，證圓成實而了依他起。此以《十二門論》、《中論》、《百論》爲代表，所宗尚在一切法智都無得，其教以能起行趣證爲最勝用。（二）偏依依他起自性施設言教，有破有立，以能將依他起法如實明了，則遍計執自遣而圓成實自證。此以《成唯識論》等爲代表，所宗尚在一切法皆唯識所變，其教以建理發行爲最勝用。（三）偏依圓成實自性施設言教，唯立無破，以開示果地證得圓成實令起信，當通達圓成實時，則遍計所執自然遠離依他起自然了達。此以《華嚴》、《法華》等經、《起信》、《實性》等論爲代表，所宗尚在一切法皆真如，其教以能起教信求證爲最勝用。

《文化人與阿賴耶識》，一九二九年十月十日在漢口文化學院演講。認爲各人的阿賴耶識與全人類所造之共業緊密相連，由此在時間上表現爲「恒」和「轉」，在空間上表現爲「共」和「不共」，構成「文化的人」的歷

史和社會之兩重意義。萬古如斯的「恒」，存在於新生舊滅的「轉」中；「共」的環境，體現爲無數「不共」的個人行爲。人類「恒」而「共」的社會歷史，實由特立獨行的「不共者」所引導而轉動。因此，能發展不共性，而能互攝世界的共性，就是文化人。能以不共性，去共世界的共通性，就是普度衆生的救世主。

太虛的法相唯識學研究，與近代科學、哲學緊密聯繫，建立起以科學爲基礎的佛學，同時以此彌補科學的缺陷而促成社會進步。太虛以人生爲本的唯識學體系，是其推行佛教革新，進而改造現實的染污世間之理論基礎。（王雷泉）

中國佛學

〔近代〕太虛

《中國佛學》，一篇。近代太虛著。收入一九四八年大法輪書局所刊《太虛大師全書》第一編《佛法總學》，另收入浙江古籍出版社一九九〇年《佛學入門》一書中。

本文原是太虛一次學術講演，表達了太虛對佛學基本思想和中國佛教史發展的基本觀點。共分五章：第一章「佛學大綱」，簡要勾勒出了中國佛學的大綱。中間三章用三句話提綱挈領地概括了中國佛學的發展脈絡：一、中國佛學特質在禪。二、禪台賢流歸淨土行。最後一章表達了作者重建

中國佛學的意旨。

《中國佛學》指出，來華傳教的梵僧以其淵博高深的學問和幽深寂寞端莊的風儀，引起了當時唯清高靜逸是尚的知識分子的傾慕並隨之參修佛法，這樣以中國人的思想追求接受佛教學說後，便養成了中國佛學之特質——禪。禪爲「禪那」的簡稱，或云「禪定」、「禪觀」，有靜慮之意，即在靜定中探索思維真理，以達於佛。佛學在中國雖然源遠流長，教派林立，異說紛呈，但終離不開清澈之禪風，故禪是中國佛學之本。起初，中國僧人多是依據佛教經典修習禪法，太虛名之爲「依教修心禪」，禪宗與教對立，故初期禪法是禪宗以前之禪。又分四段：依安世高譯的《安般守意經》、《陰持人經》而修的安般禪，重在調息；依佛陀蜜多譯的《五門禪法要略》而修的五門禪；廬山慧遠法師專主提倡的注重禪定而念佛的念佛禪，以鳩摩羅什譯的《中論》、《智論》、《法華經》、《維摩經》等爲本的實相禪，是由天台宗的慧文、慧思、智者等創立並實地修行的。這四種禪法不僅在當時，而且在有了宗門禪之後一直流行於世。

至菩提達摩東來，始成爲獨立的禪宗，與「依教修心禪」相對成趣，屬教外別傳之禪。隨着禪宗的發展，其禪法呈「悟心成佛禪」、「超佛祖師禪」「越祖分燈禪」以及「宋元明清禪」的次第。禪宗尊達摩爲初祖，經慧可、僧燦、道信、弘忍至六祖慧能終止衣法再傳，主張直指人心，見性成佛，故稱「悟心成佛禪」，慧能以後，宗風大暢，參學者也索興撇佛於一邊，而唯以祖師爲中心，如希遷、百丈等禪師僅參祖師之意，注重自家契悟，即爲太虛列爲禪宗第二期的「超佛祖師禪」。禪宗到了「越祖分燈禪」這一期，溈仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼五宗分傳禪燈，已不再以祖師意爲意，而各自稱尊，極盡呵罵佛祖之能事。這五宗展示了禪宗後期演變的一般情形。時至宋元明清，五宗漸次衰微，禪師們又開闢了多種修行法門。如公案之拈頌、疑參話頭、禪淨合修、

宗與教的合修、纂研語錄、坐跑兼運等，太虛名爲「宋元明清禪」。從禪的演化看，無論是依教修心禪，或教外別傳的宗門禪，是如來禪還是祖師禪的頓悟，其本總在於「禪定」中求得無上正果。

禪作爲中國佛學之特質，講究個人內心的證悟，勿需訴諸語言文字，然佛總要憑借語言文字等具體形式將證悟所得之真理表露出來，達到教化衆生普渡衆生成佛的目的。因而禪行必然演化爲教義，於是天台學與賢首學便相應而生，這即太虛說的「禪觀行演爲台賢教」。天台宗與華嚴宗是中國獨創的兩個佛學宗派，其思想完全出自於自修禪觀內證三昧並印證於大乘經論而非依印度傳來的佛教思想系統纔創立的，這是與禪宗、淨土宗的不同之處。台、賢都以禪爲本源，兩宗的祖師同時也是禪師，後來纔向教理方面發展，始有兩宗學說之開創。《中國佛學》概述了天台、華嚴二宗的教義及發展演變。天台宗最初三位祖師都是依《法華經》而修實相禪的大禪師。慧文禪師悟得一心三觀之真諦，始萌生天台學。慧思嘗誦《法華經》，修安樂行三昧，更加奠定了天台學的根基。至智者大師總前二師之大成纔正式成立天台宗。該宗對佛法的貢獻在於創立一心三觀、十法界、性具、六即等教義，五時八教爲其判教方法。智者逝後百餘年，荆溪湛然復興天台宗，在宋代，天台宗分山內，山外二派相互對峙，明末，藕益盛弘天台，並融之以禪宗、法相宗學說，以後教宗天台行歸淨土，則屬於淨土宗了。此爲天台宗演變的大概情形。賢首教由如來禪演繹而出，初祖杜順和二祖智儼都依《華嚴經》修觀判教，基本上創立了華嚴五重法界、十玄、六相、五教等學說基礎。三祖法藏承前兩師之說，並使賢首學體系更趨完整。賢首學後爲慧苑刊定所亂，至四祖清涼始得弘揚，唐時經會昌之亂，便逐漸衰落。天台宗與華嚴宗的歷代祖師宗派意識甚濃，唯重自宗而不能融攝他宗之說，終是一家之學，二宗之義。

中國佛學發展的第三階段是「禪台賢流歸淨土行」。四宗之中，台賢爲教義，禪淨爲行門。宋元以後隨着禪、台、賢的衰微，僧人多轉修淨土法門，淨土宗始融合禪宗與台、賢教而得以弘揚。太虛分四期明之，初期爲「依教律修禪之淨」，依教修心禪中的念佛禪是淨土宗的根源，此期修淨土者精依教義，嚴遵教律，以念佛爲最高之禪觀。又有三種行門：一爲無量佛剎，修持者常誦佛的功德成就，可生歸向清淨佛剎之心；二是彌勒淨土，修行者少而不流行；三是彌陀淨土，即常念阿彌陀佛求生淨土，出廬山慧遠創立。慧遠是專主提倡修念佛禪的，因此可算作淨土行的始弘者。次爲「尊教律別禪之淨」，「別禪之淨」既力斥禪之禪，又斥其餘諸禪觀爲依自力的難行道，唯以淨土法門爲依他力的易行道。此期淨土法門始於曇鸞法師，由善導、承遠、法照、少康等依次相承。再次是「透禪融教律之淨」，與前二期不同，此期不但透禪，而且融攝台、賢等一切教律，有禪宗之淨、台教之淨與賢教之淨。因爲初期修禪，二期別禪修淨，皆處於禪、台、賢三宗並稱的時代，所以這一期淨土法門可代表中國佛法純粹的淨土宗時代，末期爲「奪禪超教律之淨」，承襲了宗門禪超教之特點，並呈奪禪之勢，唯念阿彌陀佛是務。

太虛在概述了中國佛學之精髓及其發展脈絡後，表達了重建中國佛學之意旨。這種重建不依任何一古代宗義或一異地教派，而是普融古德諸說，探本於無盡之一切佛法，將佛教發達的人生理論推行於現實人生，建立依人乘趣大乘行果的現代佛學，並指出其可能性在於衆生皆具備與佛共通的佛性。

《中國佛學》以不長的篇幅叙述了中國佛學的發展與演進，深入淺出，言簡意賅，是初學者的入門書。

（聶士全）

續比丘尼傳

〔近代〕震　華

《續比丘尼傳》，六卷。近代震華撰，成於一九三九年。通行本有：鎮江竹林寺刊本、《高僧傳合集》本。震華（一九〇九——一九四七），俗姓唐，江蘇興化人，自號京口夾山沙門。鎮江竹林寺、上海玉佛寺主持。自幼穎悟，「年未自立，識已過人。」感梁釋寶唱撰《比丘尼傳》以後，「步塵無繼」，使女尼事蹟「寥落千百餘年」，於是決心奮筆續寫梁釋寶唱以來比丘尼傳。經過三年努力，書稿垂成。震華發現施蟄群先生在《學生雜志》上發表《黃心大師》一文，其中言及「北平某藏書家度有明鈔本《比丘尼傳》八卷」，喜出望外，認爲此八卷文字係繼寶唱所作，擬借閱後，改寫自己著述。不意一九三二年一月二十八日上海抗日戰爭爆發，書稿被弟子攜走遺失。「所託非人，頓遭遺忘之慘」，悲嘆「前功盡棄，徒勞剔抉之勤。兵火無情，善緣多阻。」然歷劫之後身體健康，使下決心從頭做起，重新纂輯。「故業重尋，自是識途之馬，祇以圖書盡行毀失，參考無從，記憶能有幾何。」編修非易，只好到處借閱資料，發信搜集，終於在一九三九年再成此書，一九四一年四月在鎮江竹林寺刊刻，一九四二年二月竣工。其撰述之辛勤，有志竟成，實堪稱道。《續比丘尼傳》是一部記述高德女尼事蹟的傳記。爲梁釋寶唱《比丘尼傳》之續作。按時間順序，略古詳今安排，著錄梁尼三人、陳尼一人、

北齊尼一人、隋尼一人、唐尼二十九人，附見四人、五代尼一人、宋尼二十九人、元尼八人，附見一人、明尼十四人，附見一人、清尼八十六人、附見十六人、民國尼二十七人，附見二十二人。總計正傳二百人，附見四十七人，最末兩篇，所記爲尚生存的女尼。

全書六卷。書前有玉山退隱守培序，從佛唱衆生平等爲立論根據，贊頌《比丘尼傳》之意義，乃「振興佛教，援引迷途之梯航」。又有震華自序，敘述撰著該書的目的和艱辛的經過。並賦一詩以紀其事。詩曰：「閱歲幾千載，高尼豈乏人？言行能軌物，簡册獨遺珍。感此耕餘日，摛詞著彼仁，寧惟史籍缺，亦可範同倫」。書後有弟子超塵跋，以目擊者身份，敘述震華法師撰寫此書的艱辛經歷。

卷一：載梁、陳、北齊、隋、唐高德女尼。卷二：載五代、宋高德女尼。卷三：載元、明高德女尼。卷四：載清高德女尼。卷五：載清高德女尼。卷六：載民國高德女尼。

總觀《續比丘尼傳》有以下幾個特點：

一、時間跨度大，取材不易，保存了大量高德女尼的生平史料。在我國古代，高僧傳屢有續作，而女尼傳自梁釋寶唱撰《比丘尼傳》，載自晉咸和（三二六——三三四）至梁普通（五二〇——五二七）六十五位比丘尼之後，未有繼作。震華「悲尼衆之不振，嘆佛法之蕭條」，「振襟而起，寧計學殖之疏，奮筆直書，渾忘言詞之拙」，「訪過去有道之高尼，爲今後釋了之龜鑒」，承擔撰寫自梁至民國高德女尼的傳略。由於時間跨度極大，取材不易，從文獻到口碑，多方搜集，又因戰爭關係，一波三折，終於爲二百人立正傳，四十七人爲附見，超過寶唱數倍，研究佛教僧團中比丘尼的事蹟保存了大量珍貴的資料。

二、保存了不少名勝古蹟的來歷趣聞，並爲開發旅游經濟，提供文化資料。如梁州法華寺尼道蹟，爲達

摩弟子，達摩返天竺時，囑其遁居湖州弁嶺峰，晝夜誦《法華經》，她誦滿萬部，不下山者凡二十年，感空中白雀常來聽經，此山遂名爲「白雀山。」如梁宜都紫竹庵尼太清，「日夕誦經，資爲行業，庵臨溪側，一日溪水暴漲，太清大笑，擲薄團於水中，趺坐其上，誦《普門品》，順流由長陽江出大江而去，莫知所至」。因名其溪曰「師姑溪」。如齊五台祕魔岩尼法祕，木食澗飲，行苦自持，積五十年未嘗下山，後人名其住處曰：「祕魔岩」。如五代永明石佛寺尼昌志，削髮入山修道，「因石爲佛，因石爲室，苦行清修，至老不倦，村老信服，逾百歲乃涅槃，村人稱其山口師姑岩，庵曰：石佛寺」。如清滄州憩水井尼慧堅，「戒律謹嚴，連白糖也不吃，認爲糖是豬油點成，不穿裘衣，認爲寢皮與食肉相同，不穿綢絹，認爲一尺之帛，千蠶之命。乾隆甲戌、乙亥間，過清代大學者紀曉嵐家，臨行請紀曉嵐爲佛殿題一匾額，曉嵐囑趙春磵代書。慧堅合掌曰：「誰書即乞題誰名，佛前勿作誑語。」紀嵐便爲她改題趙春磵名字，才拿着回去。如此，等等。

三、保存着不少女尼創作的詩詞，爲研究中國文學史、婦女史提供難得的材料。在《續比丘尼傳》中收錄不少女尼所作詩文，從僧尼傳體例看，應載僧尼事蹟，夾雜詩文，不夠嚴謹，但從研究婦女史、文學史角度看，保存材料，是值得稱道的。如宋西湖五雲山尼楊淑芳，自度爲尼，有《浣紗溪》詞云：「散步山前春草香，朱欄綠水繞吟廊，花枝驚墮綉衣裳。或定或搖江上柳，如鸞如鳳月中篁，爲誰掩抑鎖雲窗。」如元某縣長明庵尼妙湛，曾畫長明燈庵圖，並題詩云：「雙樹陰陰落翠岩，一燈千古破幽關。也知諸法皆如幻，甘老烟霞水石間。」如明苕州某庵尼悟蓮爲詩清峭，人爭傳誦。其《立秋》云：「秋風吹雨過南樓，一夜新涼是立秋。寶鴨香消沉火冷，侍兒閑自理箜篌。」如清白下某庵尼靜照著宮詞詩百首。清泰州青蓮庵尼德日著《鏡奩十咏集》、清吳縣西洞庭山尼德隱有《倡云居遺稿》，清長洲某庵尼上鑒有《再生遺稿》、清蘇州葑溪般若庵尼妙惠著有

《曇花軒集》等。

四、爲活人立傳。古語說：「蓋棺論定」。我國從古至今撰寫人物傳記有一條不成文的規定，這就是「生人不立傳」。而《續比丘尼傳》的末兩篇，民國武進淨觀庵尼天正傳、民國青陽心安寺尼觀願傳則爲尚活着的人立了傳記。這雖不是震華的首創，而是承襲《續高僧傳》的先例而來。但這樣做畢竟是有影響的。特別是觀願傳中，保存了楊衢雲烈士事蹟，及其女楊秀霞發願爲尼事蹟，彌足珍貴，顯示了本書的又一特色。

《續比丘尼傳》是一部著錄自梁至民國歷代高德女尼事蹟的傳記，保存着豐富的資料，它對於研究中國佛教史、文化史、文學史、旅遊史、婦女史都有一定的參考價值。

近年，上海古籍出版社將《續比丘尼傳》與《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《大明高僧傳》、《補續高僧傳》、《新續高僧傳四集》、《比丘尼傳》彙集在一起，定名爲《高僧傳合集》出版流通。書後並附人名索引，可供學者參閱。（來可泓）

瑜伽師地論科句披尋記彙編

〔近代〕韓清淨

《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，一百卷。近代韓清淨著。據後《記稱》，本書爲韓清淨最後的宏著，弟子

朱芾煌爲此書的撰作，襄助甚多，書成後，韓、朱二人先後逝世，由馬一崇將科句、披尋記兩部份會編，末及刊印而逝，一九五九年七月，由三時學會油印百部。原稿在文革中已蕩然無存，幸有油印本存世，鄭頌英在上海發現後倡印，一九八九年由上海佛教協會出版流通組據油印本影印流通。

韓清淨（一八八四——一九四九），名克忠，字德清，別署清淨居士。河北河間人，幼習儒業，青年應試，中舉人，曾爲地方官，頗有聲譽。中年學佛，專研唯識。一九二四年春與門人朱芾煌、徐森玉等在北京創立法相研究會，至一九二七年春，改名爲「三時學會」，被推爲會長。當時與南京歐陽漸領導之「支那內學院」均以研究唯識學著稱，有「南歐北韓」之譽。韓清淨治學精審，善作科判，窮究《瑜伽師地論》、《攝大乘論》等論書，字句熟背而直言出處。主張建立佛教訓詁章句學，最先用新式標點斷句佛經，並致力於印行唯識學古籍，於華北佛學之開展，頗有啓迪之功。著作尚有：《唯識三十頌詮句》一册、《唯識三十論略釋》一册、《成唯識論述記講義》二册、《大乘阿毗達磨集論別釋》七册、《唯識指掌》二册、《般若波羅蜜多心經略釋》一册、《解深密經分別瑜伽品略釋》三卷、《十量義》一册、《攝大乘論科文》一册等。

《瑜伽師地論》，一百卷，彌勒說，玄奘譯。爲大乘唯識學派最重要的論典。瑜伽，梵語爲相應，即修行者（瑜伽師）以種種方便善巧而相應於菩提涅槃，並有從凡夫至終極解脫之修行層層上進的境界。本書內容分作五個部份：一、《本地方》（卷一至卷五十），將瑜伽師修行所依、所行的境界分爲十七地，以境、行、果三種相攝。境：（一）五識身相應地。（二）意地。因一切法以識爲主，故此二地爲境體。（三）有尋有伺地。（四）無尋唯伺地。（五）無尋無伺地。此三地有上下粗細的不同，爲境相。（六）三摩呬多地。（七）非三摩呬多地。（八）有心地。（九）無心地。此四地有定散隱顯的作用，爲境用；行：（十）聞所成地。（十一）思所成

地。(十二)修所成地。此三地爲三乘通行。(十三)聲聞地。(十四)獨覺地。(十五)菩薩地。此三地爲三乘別行果；(十六)有餘依地。(十七)無餘依地。此二地爲三乘果。

第一部份是本論，後面四部份爲對「地論」的解釋。二、《攝抉擇分》(卷五十一至八十)，對十七地中的問題和沒有詳述的深隱要義進行抉擇。三、《攝釋分》(卷八十一至八十二)，對十七地中有關諸經特別是《阿含經》的說法和解釋的儀則。四、《攝異門分》(卷八十三至八十四)，略釋十七地中有關諸經特別是《阿含經》各種法義的差異。五、《攝事分》(卷八十五至一百)，解釋與十七地有關的三藏特別是《雜阿含經》等衆多要事義。

《瑜伽師地論科句披尋記彙編》爲韓清淨傾畢生精力而作之宏篇巨制。他在本書《叙》中認爲：「《唯識》精旨，遮無外境，猶不足以窺大乘全體大用。祇有《瑜伽師地論》纔能彰顯大乘佛教的精義，但此論傳譯雖久，研討無人。故以「三萬小時爲期」，先是「厘句讀，立科判，以爲讀本。三易其稿，綱領次第，始得井然。」於是寫成《瑜伽師地論科句》四十萬言，係對《瑜伽師地論》的校訂。繼爾撰成《瑜伽師地論披尋記》七十萬言，融會本論前後文義，綜考所有有關論疏，而闡發《瑜伽師地論》之奧義。自一九三七年九月始，迄一九四三年一月終，花了五年時間，完成這部巨著。

韓清淨在撰寫本書過程中，發現玄奘所譯《瑜伽師地論》「文句舛誤者固多，章節錯間者亦有」，「非唯傳寫之訛，亦乃原譯之失。」例如：(一)「《抉擇分》中的《思所成慧地》所舉差別各法內，有所知、所識法，應置所緣法前，而竟漏略不及；……全所漏略所知、所識諸法，發見妄列《抉擇分・聲聞地》中。」(二)《大論》卷一百、二十頁云：「復有十智，能覺一切所知境界，……此廣分別，如《聲聞地》。」然此十智，分別應屬《抉擇

分・思所成慧地》，皆是所知法差別，不應列入《聲聞地》中。」(三)「《大論・本地分・菩薩地》中，分列《初持瑜伽處》、《第二持隨法瑜伽處》、《第三持究竟瑜伽處》、《第四持次第瑜伽處》諸品，不知何所依據。《菩薩地》初溫柁南曰：『初持、次相、分，增上意樂、住，攝受、地、行，建立最爲後。』長行釋云：持有三種：一爲『堪任性持』，次爲『行加行持』，筆後『圓滿大菩提持』。皆爲『初持』所攝，次後皆不名『持』，何可分爲第二、第三、第四諸所『持』相。譯文當根據梵文，定非彌勒菩薩所說。此則論文中間，義不容有者也。翻譯諸師沿襲增入，豈非隨自意解，與論相矛盾！」

顧興根在影印本後記中稱：「記中將《瑜論》奧義，以獨具之灼見，闡發無遺。尤爲難得者，論中前後相關之處一一指出，使讀者瞻此顧彼，披尋有方。范古農老居士生前讀其部份初稿，贊嘆備至，譽爲本世紀來，漢文內典中之驚人作品。其價值可想見矣。」（王雷泉）

佛學大辭典

〔現代〕丁福保

《佛學大辭典》，一册。現代丁福保編纂，成於一九二九年。一九二二至一九三九年已出第四版。通行本有：一九八四年文物出版社、一九九一年上海書店影印本。

丁福保（一八七四——一九五二），字仲祐，別號疇隱居士。原籍江蘇常州，生於無錫，年二十二，入江陰南菁書院，習《爾雅》、《說文解字》、《昭明文選》、《水經注》等。次年，得中秀才。一八八八年——一九〇二年間，他先後就讀於南菁書院、蘇州東吳大學堂、上海東文學堂學習醫學、數學和日文，並有一定造詣。一九〇五年結識近代著名學者楊仁山，並隨之學習佛法大義，開始對佛學有興趣。一九〇八——一九〇九年，他在上海行醫，並赴日本考察醫學，回國創辦中西醫學研究會。四十歲後，正式皈依佛教。此後，他經常閱讀佛教經籍，並效法楊仁山，持齋吃素。辛亥革命後，他長住上海，主要研習佛學，注經和印行佛教書籍。丁福保一生治學精博，舉凡數學、醫學、佛學、文學、文字學、古錢幣學及倫理道德等，無不涉獵。他先後編纂、撰著的著作有：《心經箋注》、《八大人覺經箋注》、《金剛經箋注》、《六祖壇經箋注》、《佛學指南》、《學佛實驗談》、《佛教宗派詳注》、《佛學大辭典》、《三藏法數》、《佛藏經籍提要》、《翻譯名義集新編》等佛學書籍三十四種，此外還譯著有算學十種、文字學九種、文學詩詞八種、醫學七十五種、道學二種、古錢幣學八種、德育十種、雜著九種等。事蹟見《中國近現代高僧與佛學名人小傳》。

丁福保編纂《佛學大辭典》的動機，是他在注經過程中產生的。中年信佛後，他曾爲多種佛典作注。期間，他感到佛典浩繁，想注完所有佛典，非力所能及，於是考慮採取一種簡易的辦法。他在《佛學大辭典序》中說：「其注而未畢業者，有《法華經》及《楞嚴經》，此外尚擬注《地藏本願經》、《維摩經》、《圓覺經》、《無量壽佛經》、《勝鬘經》、《金光明經》、《梵網經》、《楞伽經》、《華嚴經》、《大日經》、《成唯識論》等數十種。預計殺青之費，已非余個人之所爲役矣。……經注之業數較少者，固易爲力矣。脫欲注《華嚴》、《大日》等，其功將窮年而不能竟。日月逝於上，形神衰於下。即此發願欲注之經，在三十年內，且不易脫稿。況十二部經，浩

浩大海，形有盡，願無盡。以無盡之願，入有盡之年，幻軀石火，心力難酬。昧昧我思之，不得不變通其例矣。爰擬一注經之簡捷法於此，選擇諸經中之專門名詞，先去其復見者，而後釋其意義，示其出處。以第一字之筆畫，分別部居，略如《駢字類編》，而嚴密其體例。使檢查者可一索而得之。倘此書果成，可作爲一切經之總注。余發願注經之心，庶幾而得大遂矣，正不必逐部而箋注也。」

因此，從一九二二年起，丁福保就着手編纂《佛學大辭典》。他先搜羅了佛書中的專有名詞數千條，命名爲《佛學大辭典》，後來感到此事工程浩大，於是「屏棄一切，痛自淬厲」，全力以赴，以至於「沈面濡首，至忘寢食」。在編纂過程中，他「參以日本織田氏、望月氏之《佛教大辭典》，若原氏之《佛教辭林》等，以彌補舊稿之不足。」經過八載寒暑之辛勞，丁福保終於完成了《佛學大辭典》這一煌煌巨著。

《佛學大辭典》是中國近代第一部大型佛教工具書。共收辭目三萬餘條，凡三百六十萬言。內容豐富，解釋詳盡，被譽爲「東西大小乘元氣浩瀚之一切經總注」（《佛學大辭典》自序一）。它在佛學上的重要貢獻有：

一、《佛學大辭典》參考明朝《駢志類編》和清代《欽定駢字類編》的體例，採用以各個名辭第一字及第二字筆畫之多寡分類而排列，自一畫至三十三畫爲止，整部《辭典》分爲三十二部，這樣的編排，避免了我國辭書以音韻、偏旁兩種分類法所帶來的檢索上的困難，有與衆不同的特色，使讀者使用時其爲便易。

二、對於每條辭目，均先注明辭性，然後解釋其辭義，並徵引出處。另外，辭典各個條目之下還附設門類，有名數、術語、地名、天名、界名、人名、譬喻、佛名、菩薩、羅漢、異類、真言、修法、儀式、職位、傳說、故事、印名、種子、經名、書名、流派、寺名、塔名、動物植物、雜語、雜名等。如此安排，能使讀者了解名詞的來龍去

脈，加强理解。

三、對於辭目中有梵文翻譯的異名和一辭多義的，都一一列出，有的還作了適當的考證。如般若，又作班若、波若、鉢若、般羅若、鉢刺若、鉢羅枳嬢、般賴若、波賴若、鉢羅胷攘、波羅嬢。而且每一個別名都按筆畫的多少分載於辭典的索引中，以便檢查，在重要的專有名詞下，又附西文，西文後附梵語或巴利語，使讀者知道其西文是梵、巴二語的音譯。而對一辭多義者，則用「又」字「加黑框」一一列出，以清楚眉目。

四、《佛學大辭典》編有詳細的辭條索引，名爲《佛學大辭典索引》（又名《佛學大辭典通檢》），以便檢索。

此外，在引用經論、原文、注疏、俗語等諸方面亦有其特色。

《佛學大辭典》的不足之處是：對某些辭目的釋義上，尚有不夠準確、不夠清楚之處，在辭目字頭筆畫、正文的編排上，也有若干的錯誤和混亂的地方，等等。但無論如何，《佛學大辭典》開創了現代化佛教大辭典的先河，對以後各類佛教辭典的編纂起到了重大的影響作用。至今它仍然不失爲一部查檢佛教知識的便利的工具書。（夏金華）

首楞嚴經講義

（現代）圓　瑛

《首楞嚴經講義》，二十四卷。現代圓瑛著。始撰於一九〇一年，完成於一九五一年。次年出版流通，後收入《圓瑛法匯》，先後再版八次。

圓瑛（一八七八——一九五三），俗姓吳。法名岩悟，別號韜光，又號一吼堂主人。福建古田人。一八九六年出家於福州鼓山涌泉寺。次年受具。一八九八年，行腳參訪各大名刹高僧，先後從冶開、敬安（八指頭陀）、通智、諦閑、祖印、慧明等參禪習教，終於在佛學上有較高造詣。一九一四年起，先後講經於北京、福建、浙江、天津、武漢、安徽、湖南、湖北、河北、台灣等地，並遠渡重洋，抵香港、日本、朝鮮及南洋一帶弘宗傳教。此後歷任寧波七塔寺、天童寺、福州崇聖寺、鼓山涌泉寺、法海寺、林陽寺及南洋檳榔嶼（今馬來西亞境內）極樂寺等名刹住持。一九二九年與太虛等共同發起成立中國佛教會，被選爲會長，後連任七屆。一九三五年秋，在上海創建圓明講堂，以爲淨土道場。曾編述淨土經書多種。抗戰期間，投入抗日救亡運動，被日本憲兵逮捕。出獄後住持圓明講堂，閉戶注經講學。一九四五年創辦圓明楞嚴專宗學院，招收青年學僧學習《楞嚴經》。一九五三年擔任中國佛教協會第一任會長。其佛學思想，不拘宗派門户，台、賢並弘，禪淨雙修，

尤精於《楞嚴經》。一生著述不輟，主要有《首楞嚴經講義》、《大乘起信論講義》、《圓覺經講義》、《金剛經講義》、《佛說阿彌陀經要解講義》、《一吼堂詩集》、《一吼堂文集》等近二十種，後合編爲《圓瑛法匯》行世。事蹟見《圓瑛大師年譜》、《中國近現代高僧與佛學名人小傳》等。

《首楞嚴經講義》是《首楞嚴經》的注釋書。這裏說的《首楞嚴經》指的是唐代般刺密帝譯的全稱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（一卷），亦即通常說的《楞嚴經》。《楞嚴經》主要闡述「一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心，心精遍圓，含裹十方」，衆生不明自心「性淨妙體」，所以流轉生死，因而必須修習禪定，破除各種「顚倒」之見，通過一系列由低至高的修行階次，達到妙證菩提之目的。

圓瑛立志撰寫《首楞嚴經講義》，始於一九〇一年。此後，他雖法務冗繁，也見縫插針，從事著述。遇有疑難之處，則「一一書條，貼於壁上，逐條靜坐參究」（《首楞嚴經講義·自序》），領悟一條，即撕去一條，如是八載，而且「每講一次，則有一次發明，多究一番，自有一番進步」（同上）。圓瑛一邊講《楞嚴經》，一邊撰寫《講義》，到他六十八歲時，已講此經十三次，著《楞嚴綱要》一卷，續編《講義》六册（相當於《講義》全書的三分之一）。不久，他突遭中風。痊愈後，他力摒世緣，集中精力，從容著述。一九五一年，集他多年心血、幾乎縱貫其一生的《首楞嚴經講義》終於告竣。

本書是圓瑛集畢生心血的經典之作，他在繼承先賢注疏優秀成果的基礎上，力排門户之見，殫心竭慮，提出了不少新的觀點，使《楞嚴經》研究達到了近代史上的較高水平。本書具有以下特點：

一、由於《楞嚴經》思想涉及到中國大乘佛教許多宗派的學說，因而諸家注疏各標一幟，有宗賢首的，有尊天台的，有信奉禪宗的，也有不屬專宗，僅據經釋義的。本書雖專宗賢首，但避免了以往疏家是己非彼的

門户之見，而是本着據經釋義的態度，符合哪一家的思想，即以哪一宗的思想來注，做到了「不偏不倚」，契合經文本意。

二、在判教問題上，融貫天台、賢首二家教法，認爲《楞嚴經》屬於大乘終教，同時兼有頓教和圓教之義。

三、《楞嚴經講義》在兼收並蓄舊注優點的基礎上，又根據經本義提出了新的見解：

（一）指出《楞嚴經》中的三處錯訛：卷一有一段經文次序顛倒、卷八有一段話「錯簡」、經中「脱漏」了「迦樓羅」（義譯「金翅鳥」）。

（二）重新詮釋了經中「三四四三，宛轉十二；流交三迭，一十自千，總括始終，六根之中，各各功德，有千二百」（《首楞嚴經·講義》卷四）的確切含義。

（三）糾正了舊注中有關「徵心七處」的説法，認爲「徵心」實際直只有二處，而「七處」不過是「七種計度」而已。

（四）創造性地提出了「佛性」的新解釋，認爲人的六根性即是佛性：「佛知見，乃衆生六根中，所具見聞覺知之性。此性即是佛性，人人本具。」（《楞嚴經講義》卷一）

《首楞嚴經講義》出版後，即獲佳評，被譽爲「海内獨步」（轉引自《圓瑛大師年譜》六十三歲條），認爲圓瑛「深入如來藏性，發揮自性楞嚴，無人能出其右」（同上）。可見本書對於今後《楞嚴經》研究的重要性。

（夏金華）

中國佛教史（現代）蔣維喬

《中國佛教史》，一册。現代蔣維喬撰，成於一九二八年。一九三一年由商務印書館出版。現收入上海書店一九八九年版《民國叢書》第二輯中。

蔣維喬（一八七二——一九五八），字竹莊，法名觀覺，別號因是子。江蘇武進人。一九一八年，建議在北京大學哲學系開設唯識課，爲我國大學有佛學課之始。一九二二出任江蘇省教育廳廳長，主張毀寺興學，後因皈依諦閑法師，乃頓改以往作風。從政餘暇，研究經教，禪淨共修、顯密兼備。一九二五年就任南京東南大學校長，曾在該校開講「佛教入門」、「百法明門論」等課。一九二九年爲上海光華大學聘爲哲學系教授，後歷任中文系教授、系主任、教務長等職，前後執教二十餘年。主要著作有：《因是子靜坐法》、《佛學概論》、《佛教淺測》、《佛學綱要》、《大乘廣五蘊論注》、《中國近三百年哲學史》、《呂氏春秋彙校》等。

本書爲中國近代最早出版的一部系統的中國佛教通史，全書四卷十八章。作者認爲中國佛教在教理方面特別發達，而在歷史上向無有系統之典籍可供參考，「研求教理若有歷史爲依據，則所得結果更益精確，是則歷史之研究，實是教理之輔助。」乃依據日本境野哲《支那佛教史綱》（史一如已於一九二三年譯爲《中

華佛教史》，爲武昌佛學院教材），檢閱正續藏經予以改正，補充，並補叙了第十二章《造像與石經》、第十七章《近世之佛教》、第十八章《近世各宗》等三章。

卷一叙述漢魏兩晉南北朝佛教，計有《佛教東傳之期》、《佛經傳譯之初期》、《四大翻譯》、《佛教之弘傳與道教》、《隋唐以前之二大系統》（一）（二）、《禪之由來》等八章。蔣氏把佛學總結爲泛神論、緣起論、實相論三大理論支柱。在第六章中，認爲「因果二字，足以包括佛教全體。」以爲小乘以因果論顯示世界之所由成，大乘則以實相論、緣起說表明世界之所由成及三界唯心的理論。由此理論的差異，印度佛教分爲龍樹、世親二大系統，下及中國由鳩摩羅什及覺賢（佛陀跋陀羅）所傳之空、有二宗，以及由此而導出的天台、華嚴兩大思潮。並認爲隋唐以前尚未有所謂宗派，對日本凝然在《三國佛法傳通緣起》及《内典塵露章》中所稱十三宗之說，持否定態度。

卷二叙述淨土思想及隋唐建立的佛教各宗派，計有《極樂往生與兜率往生》、《天台宗之起原及其開創》、《嘉祥之三論宗》、《造像與石經》、《會昌以前之佛教概況》、《唐之諸宗》等六章。認爲北魏之石窟造像及隋代靜琬所刻之石經，乃佛教史上重大事實，故增設一章以專門叙述之。石窟與石經，皆與北方統治者的毁佛運動有關，故不能僅看作美術而已。位於大同的雲崗石窟和洛陽的伊闕石窟，雖始於魏文成帝的復興佛法之後，然據志書所載，亦不限於帝王之家，人民亦多作此功德。石經可溯自北齊時的慧思，慮東土藏教有毁滅時，發願刻石藏，密封巖壑中，弟子靜琬，承師遺志，乃於涿州西北之白帶山（今之北京房山）鑿刻石經，自唐至遼，歷代續刻，迨元至正年間，仍有高麗僧慧月繼續此事。然蔣氏說明代以後刻經無聞，此語並不確切。

卷三叙述中唐及宋以後的佛教，計有《華夷之再興與唐武周世之破佛》、《宋以後之佛教》二章。詳述因佛教盛極之弊，引起狄仁傑、韓愈等憂世之士諫言。而在五十餘年中，佛教經唐武宗和五代周世宗二次滅佛事件，「經典既失，人才亦稀，益陷於衰微矣。」認爲我國佛教之末期，所應注意者，爲諸教融合之傾向。「總之宋以後之佛教，唯禪獨盛；以無所羈束爲高，其弊在放浪；因惹起其他教律之抗爭，不易一致；故眼光高大者，或謂禪、教一致，或唱三學一源，以企其融合。」

卷四補叙了清代和民國的内容，有《近世之佛教》、《近世各宗》二章。歷述順治、康熙、雍正、乾隆諸帝的參禪、崇佛、刻經，嘉慶以後，國勢凌替，佛教亦隨之衰頽。至光緒年間，隨西學輸入，士大夫競談變法，推翻墨守儒學之成見，研究佛學之風，亦勃然興起。居士佛教之勃興。對近世佛教的復興影響最大。最使蔣氏欽佩的有宋世隆、畢奇、周羅顏、彭紹升、鄭學川、楊文會和高鶴年。民國以來，佛教所以有興盛之曙光，其動機不外三端：（一）清末中外交通，西方學術輸入，科舉廢，學校興，學者思想解放，不復拘囿於儒家一孔之見，對於外來科學，固喜從事研究；而對古來相傳之學術，亦多爲之整理，有文藝復興之現象；（二）佛典單本之流行，得之較易，喚起學人研究之興味。（三）元年至今二十餘載，戰亂不息，民生因苦痛而覺悟，遂皈依佛教，以求精神之安慰；故有革命時善戰之軍人，亦一旦摒棄萬緣，祝髮入空門。

本書雖是編譯本，畢竟是中國最早用近代方式所撰之佛教通史。特別是自撰近世佛教部份，縷析各宗代表人物、流行情況和特點，對近代佛教史之研究有草創之功。（王雷泉）

中國佛教史

（現代）黃懺華

《中國佛教史》，一册。黃懺華著。一九四〇年商務印書館出版。一九九〇年上海文藝出版社出版影印本。

黃懺華，生卒年不詳。廣東順德人。一九二六年結識太虛。一九二八年當選爲中國佛學會常務理事。一九三二年又被選爲改組後的中國佛教會常務理事。此後分別任教於復旦大學、廈門大學。他精通法相唯識學，知識淹博，佛學研究的領域廣泛，且通曉梵文和藏文。主要著作有：《佛學概論》、《中國佛教史》、《唯識學輪廓》、《華嚴根本的教義》、《印度哲學史綱》、《三論家底中道論》、《佛教各宗大意》、《有部宗底萬有解釋》、《金剛頂菩提心論淺釋》等。事蹟見《中國近現代高僧與佛學名人小傳》等。

《中國佛教史》是一部較早研究中國佛教歷史的專著。內容豐富，見解深刻，在論述佛教史實的同時，兼述義理，並有對史實的考證，具有重要影響。在該書中，作者將中國佛教分爲以下四個時期：

一、中國佛教之肇始時代。主要論述漢、魏和兩晉時期的佛教歷史。作者認爲，漢明帝永平十年（六七）是佛家所公認的佛教初傳中國的年代。對於《四十二章經》，他認爲「實後世之僞作。而僞作之年代，在

道安(東晉)以後，僧佑(齊梁間)以前。」「其內容，大都自當時譯出之經典中抄出，而以簡潔之文筆改撰之。」

二、中國佛教之進展時代。着重敘述東晉及南北朝時期的佛教史。作者根據唐代道宣《續高僧傳》考證禪宗初祖達摩來華時間應在南北朝時期的宋代，而非梁武帝時，從而否定了達摩與梁武帝之問答，「六度被害，上履西歸」等禪門傳說。同時對毗曇、成實、涅槃、攝論、地論五宗作了重要論述，並給予道安、慧遠、羅什等人以極高評價。

三、中國佛教之光大時代。這是全書的重點所在。作者認爲隋唐時代是「中國佛教全盛的時期」，「爲中國佛教之精華」。並重點介紹了智顗、吉藏、智儼、道綽、善導、玄奘、道宣、窺基、法藏、慧能、神秀、善無畏、金剛智、不空等數十位高僧對佛教的貢獻。對於其間各宗派的學統、教義，也作了闡述，提出：三論宗之學統「實際應作羅什——僧肇——僧朗——僧詮——法朗——吉藏」，其教義「爲破邪顯正、真俗二諦、八不中道三科」。天台宗之學統，爲龍樹、慧文、慧思、智顗、灌頂、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承，其教義主要有「三諦圓融」、「一念三千」，「一心三觀」，「六即」等。又以五時八教判釋一代聖教。華嚴宗之學統，爲慧光、道憑、靈裕、彰淵、智正、智儼、法藏，其宗派之相承爲杜順、智儼、法藏、澄觀、宗密。主要教義有「法界緣起」、「四法界」、「十玄門」、「六相圓融」等，又以「五教十宗」判釋一代佛教。法相宗之學統，爲彌勒、無著、世親、護法、戒賢、玄奘、窺基、慧沼、智周。主要教義是：「萬法唯識」、「五位百法」、「種子現行」、「阿賴耶緣起」、「三性三無性」等。律宗，「即四分律宗，此宗至道宣而大成，以宣爲中心，前有智首，後有文綱、道岸」。當道宣之南山宗興盛時，還有相部宗、東塔宗，與之並立三家。淨土宗有繼曇鸞之道綽，後有善導，善導之弟子懷感，懷感之後有少康等，倡導念佛往生，爲易行道。禪宗以達摩爲初祖，繼之以慧可，後有僧粲、道信至弘忍五祖、五祖

之下以慧能、神秀爲最著，開南頓北漸二派。其後支派繁衍，皆慧能之系統，但「慧能以後之禪，與慧能以前，大異其趣」。密宗之弘傳，西晉有帛尸梨密多羅、東晉有曇無蘭，皆「雜部密教」，而弘傳金剛界、胎藏界兩大部法門者，爲「開元三大士」善無畏、金剛智和不空三人。

四、中國佛教之保守時代。簡要評述了自五代到清代的佛教逐漸趨向衰落的歷史。五代時期，由於王朝交迭，戰亂頻仍，佛寺荒廢，經籍散逸，佛教大小各宗無不衰息，獨禪宗居深山大壑，標榜教外別傳，而稍興盛。宋代佛教各宗派又漸復興，淨土宗較盛，各宗學者多兼弘淨土。元代佛教，以禪宗爲最著，而西藏佛教更受帝室重視。明代佛教受帝王保護，有所發展。清代以降，帝王重視編刊佛經，各宗派也有一些著名僧人出現。清末，有石棣人楊文會發心刊印單行本藏經，弘布佛教於海內外，對於佛教之復興有重要貢獻。

《中國佛教史》凡十萬餘言，上起漢代佛教初傳，中經兩晉南北朝、隋唐，直至宋元明清，對佛教在中國的演變、發展、衰微以至復興等現象，作了較系統的論述。史料翔實，論證有據，其中有些觀點至今仍爲佛教學者所引用。稍顯不足的是，該書對佛教與我國政治、經濟、哲學、文學、藝術諸方面的關係及影響，少有論述。盡管如此，它仍不失爲一部研究中國佛教歷史的有價值的參考書。（夏金華）

名山游訪記

〔現代〕高鶴年

《名山游訪記》，一册。現代高鶴年著。一九三五年蘇州楊鑒庭初刻。一九八六年江蘇省佛教協會重印流通。

高鶴年（一八七二——一九六二），名恒松，號隱塵，又字野人，別號終南侍者、雲山道人、雲溪道人。祖籍安徽貴池，出生於江蘇興化。「幼承庭訓，即知敬佛，及長而信心益篤」（《名山游訪記》附篇《恒松親撰遺囑》）。一八九八年朝禮普陀山，晤印光法師於法雨寺。一九〇二年，登五臺山。不久往終南山結茅潛修。年四十二，到上海頻伽精舍，與陳攖寧同參佛理，並協助狄楚青辦佛學流通處及《佛學叢報》，與寄禪法師、李證剛、歐陽漸等辦佛教會。一九一九年，至湖南賑濟災民。後至雲南巡禮雞足山。一九二〇年，經上海去普陀山，與印光長談，並撰述《印光大師六十年苦行記》。年八十四，赴南京出席江蘇省人民代表大會。八十九歲，返故鄉劉莊淨土安老院養病。主要著作有《名山游訪記》、《救災徵信錄》、《山中歸來記》等。

《名山游訪記》各篇，陸續成於數十年間。作者從光緒十六年（一八九〇）起，行腳至民國十三年（一九二四）止，前後達二十五年之久。所游之處，往往追憶記之。其中部份篇目曾刊登於當時的《學佛叢報》。一九

三三年，作者在友人的勸說下，將多年寫就的稿子請許止淨點定。次年又請余了翁寫了《發刊序》，後來虛雲、諦閑、印光又先後爲本書寫序，來果寫《名山參訪事略》、陳攖寧寫《告讀者》等，並刊行出版，曾轟動一時。

《名山游訪記》一書，記錄了高鶴年一生三十五年暢游名山大刹的經過。主要內容分爲序編、正編、外編和附編四個部份。

序編：除了作者自序外，還收有余了翁、虛雲、諦閑、印光、吳濟時、霜亭、來果和陳攖寧的序文八篇。主要論述作者撰寫本書的緣由及其對本書的評價等內容。

正編：此爲全書的重點。共收游記五十三篇，涉及海內名山八十多座如五嶽、佛教四大名山、終南山、天台山、雁蕩山、羅浮山、鷄足山、武當山、雲居山、黃山、廬山等。真可說是「北走幽燕，南入滇黔，結茅終南，休夏清涼，枕青山而卧白雲，侶樵牧而友麋鹿」（《名山游訪記·續編序》）。

外編：收入《山中歸來略記》、《行腳住山略記》、《興化辛未水災臨時救命團日記》和《參加中國佛教協會成立會議附記》四篇文章。

附編：除《恒松親撰遺囑》一篇爲作者自撰外，其餘《劉莊婦女安老淨土院略記》、《題贈高鶴年居士》、《高鶴年居士生平簡介》等詩文，均爲作者友人或時賢所撰。

本書雖是游記，但又與一般游記不同。一般游記每多有意爲文，不注意寫實，即使偶涉名山，亦是走馬觀花而已。而《名山游訪記》則不同，它不僅記錄了作者三十五年的行腳實況，有時一座名山往往數次游訪，且於每篇目錄下標出重要山名，並撰有提綱，說明由某處起腳，中經某處，最後到達哪裏等。縱觀全書，

具有以下鮮明特點：

一、多記名山的寺宇道場的盛景，涉及古今興廢的歷史變遷。信筆拈來，皆成文章。

二、對各地文化遺迹，常常着力描寫，但也以佛教文化爲重。如五臺山碧山寺的華嚴經塔、涿州雲居禪林的石刻藏經、北京雍和宮的古佛、雲崗的石刻大佛、應州的高塔、泰山的唐宋碑銘、長安的碑林、龍門北魏時期的佛教造像、孔廟的漢魏唐宋古碑等。

三、每於游記中運用佛教經偈，或禪師機鋒，玄機問答，體現作者重在參訪，住山苦修的情景，別有一番情趣。確與平常游記有別。

此外，本書還記載了作者參與救災濟世，行菩薩道的事蹟。

總之，《名山游訪記》融游記和佛教義理於一體，是一部有資料價值的著作。（夏金華）

佛學概論

〔現代〕王恩洋

《佛學概論》，一册。現代王恩洋著。一九二九年由支那內學院刊行。

王恩洋（一八九七——一九六四），字化中，四川南充人。一九一九年在北京大學哲學所當旁聽生，從梁

漱溟習印度哲學。課餘讀《成唯識論》及其他佛教瑜伽法相類著作。一九二二年，南京支那內學院成立，他隨歐陽竟無學習佛學，深究法相唯識學，與呂澂、姚柏年、湯用彤等爲同學。校勘了《唯識述記》、《唯識樞要》、《唯識學記》、《唯識了義燈》、《能顯慧日中邊論》、《仁王般若測疏》、《順正理論》等要籍。一九二五年，支那內學院創辦大學預科，他擔任主任兼教授，編寫《佛學概論》。一九二七年北伐軍興，他返回四川南充養病。一九二九年創設「龜山書室」，聚衆講學。一九四二年創辦了東方佛教院（後改名爲東方文教研究院），招收學員，講授儒學和佛學。次年，擔任支那內學院理事。一九四四年先後到成都、重慶、自流井、瀘州等地講學。一九五二年撰寫《佛教概論》一文，連載於《弘化月刊》。同年擔任四川省政協委員、參室事參事和文史館館員。一九五三年被聘爲中國佛學院教授。生平學通內外，著述甚多。主要有：《唯識通論》、《大乘佛說辨》、《佛學概論》、《八識規矩頌釋論》、《二十唯識論疏》、《佛法直義》、《解脫道論》、《佛教解行論》、《新理學評論》、《老子學案》等。事蹟見《中國近代高僧與佛學名人小傳》等。

一九二五年支那內學院開辦法相大學，聘請王恩洋教佛學概論。他「欲融通佛理，綴輯要義，總略以談，示初學者以佛法之大綱，治學之正軌」（《佛學概論》卷首《佛學概論初輯發刊緣起》）。於是，邊寫邊教，恪守「闡佛正理，立言必準夫往古，袪外邪見」（《佛學概論叙》）的立場，兢兢業業，「一年之內，講授論述，僅成六章而已」（同上）。他取書名爲：《佛學概論》，並說：「今作斯論，蓋爲學佛者示正理，明宗趣，令於佛法得正知見，不爲世間異說所惑，而得正信，起正行焉；凡所言者，皆爲學者言也。且我本凡夫，非立教者，僅就所學舉以示人，期共學焉，是固有以異夫諸佛聖賢開宗創教之旨。因據斯義，名本論曰：《佛學概論》。」（同上）

後來，因北伐軍興，法相大學停辦，王恩洋返回四川老家，在貧病交迫中，仍著述不輟。一九二九年因南

洋董聯科居士的資助，才由支那內學院印成單行本流通。

《佛學概論》共分七章，其中第七章（原書誤作第八章）是附錄。各章的主要內容如下：

第一章，「道論」。敘述一切有情衆生均有「樂生適意之欲求」，然而，「求樂不得，反以苦來，求適不得，反以逼來」。因此，人類不得不去尋求解決的辦法。並由此產生了科學、哲學、宗教和儒道之學。但是，此四種學問，只能解決人類生活之皮毛問題，並不究竟。唯有佛學才能最終解決根本的生死問題。因爲佛陀已得涅槃，他主張去除世俗的智慧和欲念，才能獲得真正的智慧和快樂。

第二章，「佛學緣起」。此章敘述，一分爲二：（一）敘事以徵其實。此從釋迦牟尼降生說起，中經游四門，出家，成道和初轉四諦法輪，此後「游行諸國，普化無人，弘三乘教四十餘年」，直至娑羅樹間入滅。（二）述理以究其歸。敘述人生有八苦：生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得和五取蘊。佛陀悲此苦，所以出家、學道、成正等覺。又悲憫一切衆生之苦，所以「護持正法，廣宣流布」，使他們脫離苦海。佛法是能使人超越生死的根本大法，又是超越時代的，能夠「亘古長存」。

第三章，「教乘差別」。就教法義類差別而言，可分爲十二分教：（一）契經。（二）應頌。（三）記別。（四）諷頌。（五）自說。（六）緣起。（七）譬喻。（八）本事。（九）本生。（十）方廣。（十一）希法。（十二）論議。此十二分教爲經、律、論三藏所攝。依諸教所說，總有三乘：聲聞、緣覺、菩薩。此三乘也可以歸爲大、小二乘，或增爲五乘（人天爲一，在三乘外再加「不定」），或統攝爲一乘等。天台宗依一切有情皆有佛性，認爲一切衆生皆得成佛，因此以三乘爲權說，一乘爲真實。法相宗依《地持》等經所說「諸有情無始時來，法爾成就五種姓別」，所以決定「無姓」不能出離生死。

第四章，「諸宗流演」。此章敘述了大乘小乘二十部的分裂和大乘般若、瑜伽兩派的興起以及中國俱舍、成實、三論、慈恩、攝論、地論、華嚴、涅槃、天台、真言、律宗、禪宗、淨土十三大宗派的產生、流傳、特點和所尊崇的經論等情況。

第五章，「略述法相」。此章分列十門論述法相百法：（一）出名數。（二）顯次第。（三）彰體性。（四）辨假實。（五）大小乘異議。（六）漏無漏別。（七）攝三性。（八）攝三科。（九）有情一異。（十）釋諸疑難。以此作爲學佛理之基礎。

第六章，「緣生論」。此爲獨立一章。分爲導言（論述著此論之緣起）、釋名（解釋緣、生二字）、出體（論述有爲法、無爲法及種子俱能爲緣生法）、廣四緣（論述因緣、等無間緣、所緣緣和增上緣）、辨十因（出名數、出所依、顯體性、說廢立、二因相攝、攝四緣、述三種十因、總抉擇）、詳五果（論述等流果、異熟果、離系果、士用果和增上果）緣生種類（自性緣起、愛非愛緣起和清淨緣起）、嚴七義（一、諸法生起必有因緣；二、諸法不但從種子生，必待餘緣增上力故方乃得生；三、諸法因緣但生自果；四、諸法增上緣，必爲同類同性隨順增益者，始能招感引發諸餘法果；五、因緣俱備必定生果；六、因緣法中種子周遍現行對礙義；七、緣生法中能生所生性必平等）、彰六相（無主宰相、不自在相、無常相、不斷相、不一相、不異相）、譬喻舉似（論述緣生相虛幻不實）和抉擇答疑。

附論，「世間論導言」。依據佛法大義，闡述有關世間的觀點。

《佛學概論》是近代較早的佛學者述之一，在當時有一定影響。全書觀點鮮明，闡述透徹，是初學者重要的入門書。（夏金華）

漢魏兩晉南北朝佛教史

〔現代〕湯用彤

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，兩册。現代湯用彤撰，成於一九三八年。同年由商務印書館在長沙印行。一九五五年山中華書局重印，一九六三年中華書局第一版第二次印刷。一九八三年由湯一介校改了舊版中的個別錯字，將直排方式改爲橫排方式，由中華書局第一版第一次印刷發行。

湯用彤（一八九三——一九六四），守錫予，湖北黃梅人。幼年隨父親湯雨三先生讀四書、五經、古代歷史，受過比較嚴格的封建家庭教育。一九一一年春由北京順天高等學校考入清華學堂。一九一六年畢業，同年考取官費留美，一九一八年抵美，先讀大學課程，一九二〇年入哈佛大學研究院，攻讀哲學及梵文、巴利文。一九二二年獲碩士學位，回國後，歷任東南大學（中央大學前身）、南開大學、中央大學、北京大學（包括抗戰時期的西南聯大）教授、哲學系主任、文學院院長等職。解放後任北京大學校務委員會主席、副校長，中國科學院歷史考古專門委員，哲學、社會科學學部委員等職。他學識淵博，貫通中西，通曉多種外語，特別是梵文、巴利文。他熟悉中國哲學、印度哲學和西方哲學，一生主要致力於中國佛教史、魏晉玄學、印度哲學史的研究，晚年又注意研究道教史。主要著作有：《漢魏兩晉南北朝佛教史》、《魏晉玄學論稿》、《印度哲學

史略》、《往日雜稿》、《魏晉玄學中的社會政治思想》、《高僧傳校注》等。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》，原係作者抗戰前多年授課屢次修改的講義。作者在一九三八年所寫的跋中說：「十餘年來教學南北，嘗以中國佛教史授學者。講義積年，彙成卷帙。自知於佛法默應體會，有志未逮，語文史地，所知甚少。故陳述膚淺，詳略失序，自元一當。惟今值國變，戎馬生郊。乃以其一部勉付梓人。」字裏行間體現了作者謙虛嚴謹的學風。據錢穆在《憶錫予》一文中說：「錫予告余，在北大任教主要爲東漢魏晉南北朝中國佛教史一課。此課在中大已任教有年並撰有講義，心感不滿，須從頭撰寫，余心大欽佩。」（《燕園論學集》）這是該書在撰著過程中一段不可多得的珍貴史料。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》是一部闡述佛教傳入中國後在漢魏兩晉南北朝的發展史。深入探討了中國佛教文化的發展與中國傳統文化相碰撞、結合的過程，闡述了佛教中個別歷史人物推動佛教在中國發展所起的作用。材料豐富，考證周詳而論述深刻，致廣大而盡精微，是中國佛教史研究中的名作，爲國內外學術界所高度推重。

全書分上、下兩册。分爲二分二十章。第一分：漢代之佛教。下分第一章，「佛教人華諸傳說」。第二章，「永平求法傳說之考證」。第三章，「《四十二章經》考證」。第四章，「漢代佛法之流布」。第五章，「佛道」。第二分：魏晉南北朝佛教。下分第六章，「佛教玄學之濫觴（三國）」。第七章，「兩晉際之名僧與名士」。第八章，「釋道安」。第九章，「釋道安時代之般若學」。第十章，「鳩摩羅什及其門下」。第十一章，「釋慧遠。」第十二章，「傳譯求法與南北朝之佛教」。第十三章，「佛教之南統」。第十四章，「佛教之北統」。第十五章，「南北朝釋教撰述」。第十六章，「竺道生」。第十七章，「南方涅槃佛性諸說」。第十八章，「南朝《成實論》之流行

與般若三論之復興」。第十九章，「北方之禪法淨土與戒律」。第二十章，「北朝之佛學」。研究重點在魏晉南北朝佛教史。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》的內容，大致可概括爲以下幾個方面。

一、系統地闡述了漢魏兩晉南北朝佛教發展變遷的綫索，並找出其規律性。作者指出：「治佛教史，尤當注意於其變遷興衰之迹。」佛教何時傳入中國，這是治佛教史首先應該解決的問題。作者排除了「伯益知有佛」、「秦始皇與佛教」等傳說中的虛妄，又考證了「永平求法」有多種傳說。指出「吾人雖不能明當時事實之真相，但其傳說應有相當根據，非向壁虛造。至若佛教之流傳，自不始於東漢初葉」，而是西漢時來華。其事實根據：（一）漢武帝開闢西域，大月氏西侵大夏，均爲佛教來華史上重要事件。（二）大月氏信佛在西漢時，佛法入華或由彼土。（三）譯經並非始於《四十二章經》，傳法之始當上推至西漢末葉。以確切的史料，論證了佛教自西漢時期來華，「最初爲道術之附庸」，「經譯未廣，取法祠祀。其教旨清淨無爲，省欲去奢，已與漢代黃老之學同氣。」其次，作者着重分析了魏晉南北朝佛教蔚爲大宗之原因及演變的歷史軌迹。魏晉南北朝時期正是我國歷史上大動亂的時代，人民飽受迫害而無力反抗之時，往往會產生對美好來世的思想寄托。而統治者則往往利用宗教來緩和社會矛盾。此外，魏晉南北朝時期正逢中國哲學思潮的變革時期，兩漢經學到魏晉時期已陷入絕境，魏晉玄學代之而起，這正是佛、道二教發展的土壤，所以作者分析魏晉南北朝時期佛教大盛之原因時說「自漢末世亂，以至五胡之禍，民生凋敝，驗休咎報應，求福田饒益，當更爲平民之風尚。」「佛教之傳播民間，報應而外，必亦藉方術以推進，此大法之所以興於魏晉原因一也。」「貴介子弟，依附風雅，常爲能談玄理之名俊，其賞譽僧人，亦固其所。此則佛法之興得助於魏晉之清談，原因二也。」「漢

魏之後，西北戎狄雜居。西晉傾覆，胡人統治、外來之勸益以風行，原因三也。」作者正是從中國固有文化與外來文化的結合、摩蕩、牴牾、融合的曲折發展中，揭示佛教在這一時期的發展綫索和規律性。第三，敘述了佛教的南流和佛教的北統。南北朝時期，南北分裂，政權頻繁更迭，佛教派別林立，爭論不休，而作者對南北佛教流派一一加以梳理，他們之間的傳承關係，經義戒律，條分縷析、巨細無遺，使人一目瞭然。

二、闡述漢魏兩晉南北朝時期一些高僧對推進佛教、傳播佛教的作用。作者在書中列有專章論述釋道安、鳩摩羅什、慧遠、竺道生等高僧的生平、教旨、徒衆、著譯，並評價他們在佛教史上的地位。如對於釋道安的生平、作者將他分爲四個時期。「第一河北求學時。其在此時，師事佛圖澄，而其同學有法和、法汰、法雅、法進等，此諸人者均學通內外。法雅創立格義，道安必亦常用此法。第二河北教學時。當時安公或特重禪觀。故在護澤則註《陰持人經》、《大十二門經》及《道地經》。此時道安當已見《放光》《道行》二經，而《光贊》亦得其一品。其時並曾講《般若》，但已屏除格義之法。第三襄樊教學時。此時大講《般若》。第四關中譯經時。此時安公雖亦講《放光》，但其所最致力者爲譯經。」對於釋道安的教旨，作者認爲道安持明本無義，「一生對於《般若》研究最爲致力」。道安的觀點是：「無在萬化之前，空爲衆形之始。」「一切諸法，本性空寂，故云本無。」作者評價道安在佛學上的地位是：「其實東晉之初，能使佛教有特立之建設，堅苦卓絕，真能發揮佛陀之精神，而不全藉清談浮華者，實在彌天釋道安法師。道安之在僧史，蓋幾可與特出高僧之數矣。」「綜自漢以來，佛學有二人系：一爲禪法，一爲般若，安公實集二系之大成」。「釋道安之德望功績，及其在佛教上之建樹，比之同時之竺法深、支道林、固精神猶若常在也。」深入對佛教史上高僧個案的介紹，使人們明確他們推動佛學發展的作用。

三、記錄了南北朝(附以兩晉)佛教撰著目錄。作者分註疏、論著、譯著撰集、史地編著、目錄、僞書六大類加以著錄。如註疏，作者認爲創始者首推釋道安，「條貫既序，文理會通，經義克明，自安始也。」如論著，作者又細分爲(一)經序。(二)通論或專論。收錄支道林《即色玄游論》等一百三十二種。(三)義章。收錄未加註釋和綜合註釋二類共十九種。(四)爭論。收錄竺僧教《神無形論》等二十四種；史地編著分釋迦傳記、印土聖賢傳記、中國僧傳、佛教通史、名山寺塔記、外國志傳六類。爲研究魏晉南北朝佛學開列了一份詳盡的目錄書單。

四、考釋了不少傳說的失誤。作者對於漢魏兩晉南北朝佛教史中所出現的問題，一一以豐贍的材料、審愼的態度，周密地加以考證，得出正確的結論，這種考證在書中隨處可見。如第一章中周密地考證了佛教入華諸傳說的虛妄。如對《四十二章經》的考證，指出：「《四十二章經》，雖不合大乘教義，《老》、《莊》玄理，雖其所陳樸質平實，原出小乘經典，但取其所言，與漢代流行之道術比較，則均可相通。一方面本經諸章，互見巴利文及漢譯佛典者極多，可知其非出漢人僞造。一方面諸章如細研之，實在與漢代道術相合。」排除了各種異說，結論令人信服。如考證了釋道安的生卒年，指出他生於永嘉六年(三一二)卒於晉孝武帝太元之十年(三八五)二月八日，享年七十四歲。糾正了《高僧傳》中關於他「年七十二」之誤。

縱觀全書，還有三個顯著的特點。首先是打破了以往佛教史研究中，或以印度佛教來牽合中國佛教，或根本無視印度佛教之原意等偏向，而是深入探討了印度佛教傳入中國後兩種文化互相作用、影響的關係，具體分析印度佛教傳入中國後如何被改造成爲中國化的，而同時它又如何影響中國傳統文化的歷史過程，揭示其規律性。第二，在本書中充分展示了考據精神。但湯用彤的考據不同於傳統的考據。他不是傳統的

漢學家，而是經過現代科學訓練的史學家和哲學家，把考據和義理結合起來，作到材料宏富，考證精密而不繁瑣。第二，湯用彤研究佛教而不信奉佛教，與當時名僧及佛教界名流素不交往，而是嚴謹地、客觀地把古代佛教這一社會現象作爲歷史的一個分支來探討，得出公允、平實的結論，令人信服。

《漢魏兩晉南北朝佛教史》是湯用彤研究中國佛教的一部開創性的力作，把中國佛教史的研究推上一個新階段，受到國內外專家的重視，對研究中國思想通史、佛教專史、文化專史都有重要的參考價值。

（來可泓）

因明大疏刪注

〔現代〕熊十力

《因明大疏刪注》，一册。現代熊十力著。一九二五年下半年爲北京大學授課而作，是隨講隨記的講稿。一九二六年七月由商務印書館出版。

熊十力（一八八四——一九六八），原名繼智，又名定中、昇恒，中年後再改名十力。字子真，又字子貞。晚年自號黃岡逸翁，漆園老人。湖北黃岡人。一九〇四年參與創立科學補習所，翌年參加武昌日知會，並考入陸軍特別學堂。一九〇六年，籌設黃岡學界講學社，密商革命。辛亥革命爆發後任黃岡軍政府參謀，並追

隨孫中山的「護法」運動，失敗後棄政向學。一九二〇年入支那內學院歐陽漸（竟無）門下。一九二二年任教於北京大學。抗戰期間居四川璧山著述，並受聘勉仁書院等。一九五六年以後，爲全國政協特邀代表及第二、三、四屆政協委員。主要著作有《十力語要》、《佛家名相通釋》、《新唯識論》、《原儒》、《體用論》、《乾坤衍》等。事蹟見《哲學大辭典·中國哲學史卷》（上海辭書出版社版）。

《因明大疏刪注》寫作於呂澂的《因明綱要》之後，比呂著早兩個月出版，書中常有對《因明綱要》的評述。作爲一本不乏我見的《大疏》入門之作，基本上做到刪注得當，對本世紀的因明研習起到了承前啓後的推動作用。

主要內容有以下四個方面：

一、對《因明大疏》的評價。

（一）《大疏》的三大優點。爲什麼要選取窺基的《大疏》來刪注呢？這是由《大疏》在漢傳因明中的重要地位來決定的。是取「勝範鴻徵」之捷徑，並且捨此無由入門。玄奘翻譯因明著作「獨取陳那師徒大小二論，其間抉擇，諒有權衡」，「陳那精要，匯歸《正理》，《入論》者，則又《正理》之要刪，簡明博大，肯綮總攬」。但《入論》也「義繁文約」，如果孤譯無疏，還是難於鑽研。「唐賢疏述，雖累十家，獨有基文，世稱大疏」。《大疏》有三大優點：

其一，「提控紀綱，妙得論旨。徵文選義，雖有繁蕪，經緯堪尋，仍殊濫漫。」

其二，「詳徵古義，環列洋灑，今古沿革，略可推原。」

其三，「《理門》奧旨，抉擇無遺，法户樞機，捨此莫屬。」

(二)刪注的理由。《大疏》既有三善，爲何要刪注？「《大疏》雖備三善，然舛詞碎義，時復錯見，學者病焉。若豁神思，必應刪削」。《大疏》不及窺基其他譯著那樣「譯筆宏整，韻語沉雄」，「獨有疏記，乃多凌亂無序，不易解了」。推想其原因，窺基經年五十，作疏百部，「但取材纂類，未及刊定也歟」。

在刪注過程中，還改動了原文。爲此被其友林志鈞批評爲「非董理故籍所宜」，作者承認這一批評是對的，並解釋說爲求語意的貫穿易曉，「爲利始學計，宜當從權」。

二、刪削的內容。

主張披讀佛家法相的一個原則是「當理大端，捐其苛節」，要刪去懸空或瑣碎之推析，要有「闊斧大刀，縱橫破陣」之魄力氣勢。

(一)刪去非因明基本理論的內容。這又分四個方面。首先刪去了科判名句章段的科文和窺基所作的後序，後序中有追求玄奘求學和奉詔譯經以及奘門弟子競相作疏的情況。其次是刪去人物傳說故事，其中有新因明創始人陳那作《門論》緣起的傳說故事。第三是刪去關於各派學說的背景材料。第四是刪去關於論辯的要求。以上內容對於進一步的研究來說很有必要，但對於初習因明者來說，的確可以轉置不問。

(二)刪去重複繁瑣之說。《大疏》在釋四相違因時，有自性差別之解釋，與前面解釋宗依時重複；在解釋能立之宗、因、喻時，就提出了後面似能立即過失論的許多內容，既有重複之病，對新出現的概念又未加解釋，刪去後顯及簡潔好讀。

(三)刪去古今沿革。例如，刪去新古因明關於所立、能立劃分之演變。

(四)刪去大量答難的內容。《大疏》卷二有關於宗因喻順序之問答，共有七問七答，熊本日爲「碎義」而

統統删去，讀來痛快。《大疏》對因同品，因異品兩概念有詳細解釋，亦全部删去，值得商榷。

三、調整原文。

（一）疏理順序。《大疏》卷一釋「極成有法，極成能別」句，先釋「極成」，再釋「有法」、「能別」，不合邏輯順序。極成是對有法、能別二概念組成宗體時的要求，理應先釋對象概念，再釋使用這些概念有什麼要求。《大疏》對「自性」、「差別」二概念的解釋，有三問三答，行文是先提出三問，後作三答。爲「使問者語氣較易清楚」，拆成三個一問一答，雖有背古籍整理之則，卻有利於初習者閱讀。

（二）改易原文。按照自己的理解改動原文，更不合古籍整理之慣例。改易原文大致有兩種情況，一是改實例，二是增補。用通俗的例子來取代原有涉及不同學派背景的例句，有利於理解因明的基本術語。增補方面，有的增補得恰當。例如《大疏》卷四釋「此中常言表非無常，非所作言表無所作」一句時說：「下釋成義，顯異無體，亦成三相」。《因明大疏删注》將「亦成三相」改爲「成第三相」，並加注說：「原本無第字，今依後記補之，謂成因之第三相也。」這樣改動是正確的，因爲異喻不能滿足因三相，只能滿足其中的第三相。

四、關於注疏。

（一）爲例證和疏文作注。《揭旨》中說，主要在兩方面作了注，並慨嘆其中的艱苦。一是「觸及例證，義涉各宗。徵引繁博，因嫌支蔓。訓釋過簡，又懼奄昧。綜練顯了，其事已難。」二是「疏文質直，絕少虛字。屬辭比事，復務周納。……間遇險澀，不過數字，一發全身，竟日短趣。……此復乾枯，又且增苦。是則删非得已，注亦愈艱。」

（一）提綱挈領，清楚明確。關於例證方面的注釋，往往涉及各宗學說，這對不諳佛學的人來說，確是一

大困難。《因明大疏刪注》的注釋確實做到了「綜練顯了」，即提綱挈領，清楚明確。《人論》中關於「法差別相違因」過的實例，自來號稱難解，古今異解紛呈，疏文之釋，獨有創發。但若不加注疏，還是很難理解，其中有些句子晦澀得令人難於卒讀。《因明大疏刪注》對字、句詳加詮解，然後總評，大大便利了初習者了然疏文之意。

對新因明的推理性質有恰當的評價：「此五分義，頗合晚世名學內籀之術。……至陳那改作三支，以喻攝因，……語其憑借，則在五分。形式雖更，實質未甚異也。」即是說三支作法還沒有達到演繹的水平，仍停留在內籀即歸納（包括類比）的水平。可惜這一見解並未加以論證。

對於因明所設「世間相違」、「自教相違」等過，熊注力排衆議，發表了獨到見解：「今人每謂佛家因明，說世間相違、自教相違諸過，爲束縛思想之道。此妄談也。因明所標宗因諸過，本斟酌乎立敵對辯之情而立，用是爲辯論之則，非所以立思想之防。文義甚明，可復按也。浮淺之徒，援思想自由之新名詞，妄行攻詰，不思與所攻詰者渺不相干。」因明設上述諸過，是論辯規則，雙方必須遵守。如果辯論的一方提出了與世間、自教不同的新見解，那麼可以採用簡別的方式，從語言上區別開來而不犯過，從而避免了「束縛思想」的弊病。

五、《因明大疏刪注》的不足。

對因明基本理論的理解有不少失誤，如對能立、宗同品、因的第二相等的解釋。因循《大疏》、文軌《莊嚴疏》「文人不乖古」、「義別先師」之說，將《人論》「宗等多言名爲能立」中的「宗」當作所立而排除在能立之外，這是誤解。對同品的解釋，誤將同喻依當作了同品，也因襲了《大疏》之誤，影響至今。還誤把同喻體等同於因的第二相。

刪去了一些不該刪的字、句。《大疏》對因同品、因異品兩概念有詳細解釋，把它們刪去並無充足理由。又如，將《大疏》卷四十七頁「謂若有所作因，見有無常宗。猶如瓶等，是無常宗隨因所作同品之言」一句中「因所作」三字刪去，改變了宗同品隨因同品的原意，全句意思變成「宗同品隨宗同品」，同語反覆，毫無意義。（鄭偉宏）

佛家名相通釋

〔現代〕熊十力

《佛家名相通釋》，二卷。現代熊十力著，成於一九三六年秋。通行本有：北京大學一九三七年刊行本、中國大百科全書出版社一九八五年七月重排本。

《佛家名相通釋》是一部解釋法相唯識類佛教術語（「名相」）的著作。書首有作者的《序》和《撰述大意》。《序》簡略地介紹了本書的撰作緣起（主要是爲「有志於研究佛學，而苦名詞難解」的學子而作）。《撰述大意》敘述了本書的結構體例，爲何這般設定的原因，以及作者對如何研究佛學的看法。作者認爲，「唯識法相，淵源廣遠，資藉博厚，而其爲書也，又條件分明（如法相書——原注），統系嚴整（如唯識書——原注），佛家哲學方面名詞術語，蓋亦大備於唯識法相諸要典，撮要而釋之，則可以讀其書而通其學。大有（大乘有

宗）之學既通，而諸小有（小乘中執有者）小空（小乘中執空者），爰及大空（大乘空宗），一切經論，無不可讀。」印度佛學，在本土亡絕已久，「今欲求佛學之真，必於中國」。讀佛書，有「四要」：分析、綜會、踏實、凌空。讀佛書，必先讀「論」，而讀「論」，必先唯識法相，而次空宗。

正文分爲上下二卷，共解釋佛教名詞四十六條。

卷上：依世親《大乘五蘊論》，詮釋法相類佛教名詞。有：法、有宗、空宗、法性宗、法相宗、唯識宗、諸行、《五蘊論》、五蘊、色蘊、性、善等三性、業、三業、假實、假法、相、心心所、種子、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊、十八界、無爲法、止觀、十二緣生、三苦、四諦、二諦、外道十六異論、數論、勝論。總計三十三條。

卷下：依世親《大乘百法明門論》，並參酌《成唯識論》等，詮釋唯識類佛教名詞。有：《百法論》、《識論》（指《成唯識論》）、諸識、能變、四分、功能、四緣、三境、識性、修行位次、四智心品、法身、情識。總計十三條。

作者認爲，坊間刊印的《唯識開蒙》、《相宗綱要》等書，雖然也是爲初學者所編的人門書。但由於它們只是「粗列若干條目，而鹵莽滅裂，雜取經論疏記等陳語分綴之」，故學子反覆覽觀，「卒無一徑可通」（《撰述大意》）。而本書的主要特點在於依據論典選取詞條，並將它們置於法相體系和唯識體系之中予以說明。

如書中釋「性」字說：「佛書中凡言性者，多爲體字之異名，其義有二：一、指絕對的真理而言，即東方玄學上所謂本體或實體及體用之體，是也（此在宋明儒書中屢見之諸儒所謂本原之學，即謂窮究本體之一種學。佛書中所謂實性或實相，皆實體之異名。——原注）。二、指諸法之自體而言。佛書中每舉一法，必刊定其自體，讀法相唯識諸論，尤須明了此意。」（卷上）釋「相」字說：「相字有二義：一、體相。如說諸法實

相，即實體之異語，亦云真如。二、相狀。如法相之相，對法性而得名（此中法性，猶言諸法實體。——原註）。此相字，即相狀之相，乃斥指色心諸行而名之也。故法相一詞，略當通途所云現象。」（同上）

佛教的名詞術語是互相交叉的，重重無盡的，也就是說，一條佛教名詞術詞中包含了幾條乃至幾十條、幾百條其他的名詞，而那些被用來說明某一條佛教名詞術語的名詞，本身又可獨立成條。如「色蘊」條所包含的內容有：四大（地、水、火、風）、五根（眼、耳、鼻、舌、身）、五塵（色、聲、香、味、觸）、五因（生、依、立、持、養）等。「行蘊」條所包含的內容有：遍行五種（觸、作意、受、想、思）、別境五種（欲、勝解、念、三摩地、慧）、善有十一種（信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、勤、輕安、不放逸、舍、不害）、煩惱六種（貪、瞋、痴、慢、疑、惡見）、隨煩惱二十種（忿、恨、復、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無慚、無愧、掉舉、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知）、不定有四種（悔、眠、尋、伺）等。對於這種情況，本書一般是先對某一詞條作一概括性的說明，然後依次解釋它所蘊含的衆多的義理，即相關的多組佛教術語。因此，詞條的釋文長短不一，短的不到一百字（如卷上「法性宗」條），長的則有一萬幾千字（如卷上「行蘊」條、卷下「諸識」條）。作者對於法相唯識學的融會理解在釋文中得到了充分的反映。

值得注意的是，作者雖然學尊法相唯識學，但他認爲「法相是無著學，唯識是世親學」（《撰述大意》），兩者之間尚存在一定的區別。「無著說較少病，世親便多差失」（卷上「有宗」條釋文夾註）。因此，他在書中對世親之學頗有微詞，並一再强調，他的《新唯識論》就是爲糾正世親之失而作的。這在卷上「法相宗」、「唯識宗」兩條的釋文表達得尤爲明顯：

「法相宗」條說：「相者，相狀或形相。有宗解析諸法形相或緣生相，其旨在於析相以見性（析諸法相，而

知其無自性，則即諸法而見爲實性之顯現也。無著本旨如此，世親唯識便失此意，此《新唯識論》所由作也。——原註）。然以其善說法相故，因得法相宗之名，亦省稱相宗。」

「唯識宗」條說：「此宗雖導源無著，而實成立於世親。無著作《攝論》（具云《攝大乘論》——原註）授世親，世親由此拾小入大（世親初治小宗——原註），未幾創明唯識，作《唯識二十論》，成心外無境義；作《百法明門論》，成一切法不離識義。最後作《唯識三十頌》，理論益完密，而意計穿鑿之病，亦不可掩云（拙制《新論》及《破破論》，學者倘虛懷玩之，則世親學之得失不難見也。——原註）。」文中所說的《新論》指的是《破破新唯識論》。

由此觀之，《佛家名相通釋》既是查檢法相唯識學名詞術語的實用的佛教辭典，也是研究熊十力佛學思想的一部值得注意的重要的著作。（陳士強）

中國佛教史籍概論

（現代）陳垣

《中國佛教史籍概論》。一册六卷。現代陳垣著，成於一九四二年。一九五五年十月印行。通行本有：中華書局一九六二年十一月刊行本等。

陳垣（一八八〇——一九七一），字援庵，廣東新會人。自幼好學，初入美國教會辦的博濟醫學校學醫，後轉而治史。曾任北京大學、北平師範大學、輔仁大學等校教授。一九二六年起任輔仁大學校長。另外，還擔任過京師圖書館館長、故宮圖書館館長。一九五二年後任北京師範大學校長、中國科學院歷史研究所第二所所長等。在元史、史論、文獻學、宗教學研究方面，都有卓越的成就，受到國內外學者的推崇。學識淵博、著作等身。主要著作有：《二十史朔閏表》、《中西回史日曆》、《史諱舉例》、《元典章校補》、《元典章校補釋例》、《元西域人華化考》、《元也里可溫教考》、《開封一賜樂業教考》、《火祆教人中國考》、《摩尼教人中國考》、《回回教人中國史略》、《南宋初河北新道教考》、《明季滇黔佛教考》、《釋氏疑年錄》、《中國佛教史籍概論》、《通鑑胡註表微》等。

《中國佛教史籍概論》原是作者早年講稿，按成書年代，分類介紹六朝以來研究歷史所常參考的佛教書籍，培養學生掌握和運用史料能力。

全書六卷，卷一：《出三藏記集》、《歷代三寶記》、《開元釋教錄》。卷二：《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》。卷三：《弘明集》、《廣弘明集》、《法苑珠林》、《玄應一切經音義》、《慧苑華嚴經音義》。卷四：《慧琳一切經音義》、《希麟續一切經音義》、《輔行記》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》。卷五：《寶林傳》、《北山錄》、《傳法正宗記》、《釋門正規》、《佛祖統紀》、《法藏碎金錄》、《道院集要》。卷六：《禪林僧寶傳》、《林間錄》、《羅湖野錄》、《佛祖通載》、《輝氏稽古略》、《神僧傳》、《大藏一覽》、《法喜志》、《長松茹退》、《吳都法乘》、《南宋元明僧寶傳》、《現果隨錄》。共介紹了學者常讀、常用以及與史學有關的三十五部佛教書籍。書前有《緣起》，敘述撰著目的、重點、方法。書後有《後記》，敘述撰著意圖與出版此書目的。

總觀全書有以下三個值得注意的地方：

一、作者從指導學生研究歷史出發，介紹與史學有關的佛教書籍。陳垣在該書《緣起》中說：「中國佛教史籍，恒與歷朝史事有關，不參稽而旁考之，則每有窒礙難通之史蹟。此論即將六朝以來史學必須參考之佛教史籍，分類述其大意，以爲史學研究之助，非敢言佛教史也。」因此，所選佛教史籍範圍比較廣泛、分目錄、傳記、護教、纂集、音義等各類，而又「大抵爲士人所常讀、考史所常用及四庫所錄存而爲世所習見之書」，特別注意四庫著錄和存目之書。目的在於幫助學生參稽引用資料研究歷史。

二、作者介紹佛教書籍的方法是「每書先條舉其名目、略名、異名、卷數異同、版本源流、撰人略歷及本書內容體制並與史學有關諸點」。

現以作者介紹《景德傳燈錄》一書爲例加以說明。首先，概述本書：包括書名、卷數（三十卷）、作者（宋釋道原）、版本、書籍得名原由（「景德、宋真宗年號，燈能照暗，以法傳人，譬猶傳燈，故名」。）等。並引用晁公武《郡齋讀書志·釋書類》，說明本書的性質、內容、特點、成書經過及其價值。說「其書披奕世祖圖，採諸方語錄，由七佛以至法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，獻於朝。詔楊億、李維、王曙同加裁定。……爲禪學之源」，「不啻一部唐末五代高逸傳」。其次，介紹《景德錄》之體制及內容：指出《燈錄》爲「紀言體」、又爲「譜錄體」，「按世次記載」，「則限於禪宗」。其內容以「釋迦牟尼以前爲七佛……以摩訶迦葉至菩提達摩爲西土二十八祖，以達摩至慧能，爲東土六祖。慧能之下，分南嶽、青原二派，南嶽下出溈仰、臨濟二宗，青原下出曹洞、雲門、法眼三宗。附帶述及宋時著名「五燈」。其三，介紹著者道原宗派。指出「道原爲天台韶國師之

嗣，法眼清涼益之孫，故本書記青原諸宗特詳。」又順便辨正有人認爲此書爲臨濟所著之誤。其四，介紹《景德錄》板本。指出景德間進呈本，有楊億序，已不得見。有四部叢刊本，雖非道原、楊億原本，從註中得知，大體尚爲道原、楊億本之舊。有元祐本，對原本的註文有所保留，可供研究者探討。有磧砂藏泰定本，所據「乃較早之本也」。其五，辨正《景德錄》撰人問題。指出「本書著者爲吳僧道原，本無問題。」惟延祐本紹興二年長樂鄭昂跋中忽持異論，認爲此書是「湖州鐵觀音院僧拱辰撰」，因而造成混亂。作者考辨後指出：「此跋可稱毒箭，欲以一矢貫雙雕，而不知其說之無稽也。」

三、貫穿着縝密而深刻的考據風格。作者擅長考據之學，對於所介紹的佛教史籍中的錯誤，引證豐富材料，加以周密考訂，是正訛誤。特別對《四庫全書總目提要》中出現的錯誤，一一予以糾正。如《現果隨錄》，《四庫》附有存目云：「二卷，九十一則」，作者「字晦堂」。陳垣根據《續藏經》本糾正爲「四卷，百三則」，作者戒顯，俗名王瀚，字原達，太倉人。」爲僧後，改今名，「字願雲，號晦山，得法於漢月藏弟子具德禮，爲密雲悟三傳。」並指出《四庫存目提要》誤作「字晦堂」，是循襲《清詩別裁集小傳》之誤。此外指出《提要》謂戒顯順治間居靈隱亦不確。如《佛祖通載》、《四庫提要》說「念常所見之帝師爲八思巴。」陳垣指出：八思巴死在念常未出生之前，不可能見到他。而念常所見之帝師「必公哥羅也。」原因是《提要》撰人「僅知有帝師八思巴，而不知八師已卒後，終元之世，嗣爲帝師，名見《釋老傳》者，尚十餘代。」此外還指出《提要》張冠李戴，與楊璉真加無涉之雲峰妙高與教家在元始祖面前辯論禪宗宗旨事加在楊璉真加身上，從面指責《通載》包庇楊連真加，「乃沒其事蹟，但詳述其談禪之語。」實質是「《提要》撰者閱書疏忽之咎。」這種考證，書中俯拾皆是，既顯示作者學識之淵博，又體現擅長考據之學問。

《中國佛教史籍概論》介紹六朝以來研究歷史所常參考的佛教書籍，作者運用豐富的歷史材料，旁徵博引，對這些書籍實事求是地加以分析、作出評價，對其中錯訛，一一予以訂考、辨正，特別對《四庫提要》記載的錯誤，一絲不苟地加以糾正，對於研究中國歷史、中國佛教史都有重要的價值。因此成書以後，深受史學工作者、宗教史研究者的重視。（來可泓）

釋氏疑年錄

〔現代〕陳　垣

《釋氏疑年錄》，十二卷。現代陳垣著，成於一九三八年。通行本有：一九三九年輔仁大學叢書本、一九六四年中華書局本、一九八二年五月北京師範大學出版社《勵雲書屋叢刻》本等。

《釋氏疑年錄》是一部敘錄歷代高僧生卒年並附以考證的著作。書首有作者撰的《小引》和《凡例》。《小引》說：「往閱僧傳，見有卒年可紀者，輒記之。閱他書，有僧家年臘亦記之。積久遂盈卷帙。顧同一僧也，而有記載之殊。同一傳也，而有版本之異。達磨卒年，有五說。玄奘年歲，有四說。所見愈廣，糾紛愈煩，悔不株守一編爲省事也。然既見之，則不能置之，故又每以考證其異同爲樂。同則取其古，異則求其是。訛者訂之，疑者辨之。辨論既定，遇有佳證，仍復易之。如是一人恒用三四出處。不敢冀無誤，亦冀少誤云爾。始

於康僧會，會以前至者，無確年可紀也，終於清初，以生於明者爲限也。按生年編錄。無生年，或年過一百三十，未可遽信者，則略以卒年爲次。生卒年俱闕者，雖有歲數弗錄也。凡得二千八百人，分十二卷，顏曰《釋氏疑年錄》。」

《凡例》共分爲六條：「一、僧人同名者多，故名上悉冠地名，寺名，此僧傳例也。宋元而後，僧輒有號，或以號綴名上，如「覺範洪」，或以號綴名下，如「洪覺範」。今悉以號綴名上，二、清初僧派甚繁，或從剃度師出，或從得法師出。既略去排行，輒不復知名上爲何字。今悉從原著，非有確據，不臆加也，三、此錄歷千年，地名屢易，加以文人著述，恒用異名，欲求畫一難矣。然正爲其不畫一，可見出處之不同。如同一寺也，在《梁傳》稱京師，在《唐傳》則稱揚都，名從主人，自易識別；四、生年借用西紀，年月對此未必悉符，取其便於排檢而已。若欲專考一人，尚須更求精密；五、所引習見之書，類用簡稱。如《梁高僧傳》，以至近出《新續高僧傳》，均略去「高」字。《開元釋教錄》、《景德傳燈錄》等，簡稱《開元錄》、《景德錄》。《法苑珠林》，稱《珠林》。《文苑英華》，稱《英華》。《隆興佛教編年通論》，稱《隆興通論》。元時《新修科分六學僧傳》，稱《六學僧傳》。《五燈會元續略》，稱《五燈續略》也；六、《續高僧傳》卷數各本不同。宋元本三十一卷，明本四十卷，高麗本三十卷，今依宋元本。」

全書共收錄三國至清初高僧二千八百人，以生年爲序排次。

卷一：始孫吳建業建初寺康僧會，終梁代大僧正南澗寺慧超，凡二百二十四人。

卷二：始梁代禪宗東土初祖菩提達磨，終隋鼓城崇聖道場靖嵩，凡一百三十四人。

卷三：始隋代天台宗四祖智者智顗，終唐代京師大總持寺智實，凡二百四十一人。

卷四：始唐代京師大慈恩寺玄奘，終唐代京師西明寺慧琳，凡二百三十六人。

卷五：始唐代華嚴宗四祖清涼澄觀，終後周錢塘報恩寺慧明，凡二百六十一人。

卷六：始後周金陵清涼院大法眼文益，終北宋湖州廣法院源，凡一百八十五人。

卷七：始北宋杭州佛日山明教契嵩，終北宋焦山普燈法成，凡一百九十三人。

卷八：始北宋筠州清涼覺範德洪，終金代嵩山少林寺興崇，凡二百三十五人

卷九：始元代燕都報恩寺萬松行秀，終明代日本建長寺古先印原，凡二百四十五人。

卷十：始明代嘉興本覺楚石梵琦，終明代卓然廣度，凡二百三十八人。

卷十一：始明代雲棲蓮池袾宏，終清代江寧古林寺海華，凡三百人。

卷十二：始清代廣州雷峰天然函昰，終清代蘇州獅林寺書秀，凡三百零八人。

《釋氏疑年錄》的著錄方式是：第一行（頂格）敘列僧名（排大字）、籍地和俗姓（排小字）、生年（用公元紀年，省略「年」字，排小字）；第二行（縮一格）敘列卒年和壽齡（排大字），下附考證（排小字）。如：

「長安鳩摩羅什，天竺人。三四四（年）生。

姚秦弘始十五年東晉義熙九年癸丑卒，年七十。《佛祖通載》作隆安四年卒，未審何據。《梁僧傳》（卷）二作弘始十一年卒。《開元錄》云弘始十四年末什仍未卒。今據《廣弘明集》（卷）二三僧肇撰《什法師誄》。」（卷一）

「京師龍興寺竺道生，鉅鹿魏氏，三五五（年）生。

宋元嘉十一年卒，年八十。宋慧琳撰《誄》及《出三藏記集》、《梁僧傳》均無年歲，《釋氏通鑒》作年八

十，今從之。」（同上）

書中採錄了二、三百種佛典和俗書，對僧人的生卒年代進行了考定，糾正了常見史料上的一些疏誤，這對於推進佛教人物的研究，特別是重要的有影響的佛教人物的研究，具有很大的參考價值。

梁代禪宗東土初祖菩提達磨的卒年。《續高僧傳》中未有著錄，宋代佛教史書《景德傳燈錄》、《傳法正宗記》、《嘉泰普燈錄》、《佛祖統紀》、《隆興編年通論》等的記載又不相同。本書的作者根據《八瓊室金石補正》卷七十五收錄的唐大中七年陳寬撰的《再建圓覺大師塔銘》，考定達磨卒於梁大同二年（見卷二）。

梁代揚都莊嚴寺僧旻的卒年。《續高僧傳》卷五作「大通八年二月」，作者根據《釋氏通鑒》的記載以及「大通」並無「八年」的情況，考定《續高僧傳》的「大通八年」當是「普通八年」之誤（同上）。

隋代天台宗四祖智者智顗的年壽。《續高僧傳》、《弘贊法華傳》說：「開皇十七年卒，年六十七」。而《智者大師別傳》、《釋門正統》等作「年六十」，作者考訂爲「年六十」（見卷二）。

唐代中嶽嵩陽寺一行的年壽。《宋高僧傳》卷五無著錄，《舊唐書・方技傳》作「年四十五」，作者據《釋門正統》定爲「唐開元十五年卒，年五十五」（見卷四）。

唐代華嚴宗四祖清涼澄觀的卒年。《宋高僧傳》卷五說，「元和年卒，年七十餘」，《華嚴懸談會玄記》說：「開元二十六年戊寅生，開成己未卒，年一百二。」作者從《會玄記》之說，將澄觀的卒年定爲「唐開成四年己未」（見卷五）。

凡此種種，若無廣博的學識是無法得出的。

由於《釋氏疑年錄》是一部考證僧人生卒年的著作，相對一般的佛教著作而言，顯得有些專門。但這種

專門有助於擴大佛學研究者的視野，避免因株守一說而造成的疏誤（通常是隨手抄錄《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《補續高僧傳》等僧傳上的記載，而不去理會或不知道其他史書上的說法）。另外，從書中考證一個僧人的生卒年時使用的資料入手，也可對僧人的生平事蹟有更廣的了解。（陳士強）

密教通關

（現代）持松

《密教通關》，一冊。現代持松著，成於一九三六年。一九三九年在上海排印出版。通行本有：華東師範大學出版社一九九三年十一月版《持松法師論著選集》本。

持松（一八九四——九七二），俗姓張，湖北荊門縣人。法名「密林」，受學密法後阿闍黎賜灌頂號爲「入人金剛」。又因私淑唐代高僧玄奘，自號「師奘沙門」。家世業儒，幼時從父學習四書五經。十八歲時，投荊門沙洋鐵牛寺默滿法師出家，二十歲受具足戒於漢陽歸元寺。同年，考入由近代高僧月霞在上海愛儷園創辦的華嚴大學深造，修學三年。畢業後，回湖北當陽縣玉泉寺，從祖印學習天台教觀。一九一八年二月，繼月霞之後，出任江蘇常熟興福寺方丈。在五年任期內，兩次開壇傳戒，並創立華嚴預備學校，培養僧才。一九二二年冬，因讀《法輪寶懺》，深感瑜伽密典幽深難解。中國真言宗（密教）自唐代惠果以後，已成絕學。而

在日本，由受學於惠果的空海創立的日本真言宗，其法脈綿延至今。於是，發願重興唐密，隻身東渡，初登日本古義真言宗道場，禮天德院金山穆韶阿闍黎，受此派傳授，得第五十一世阿闍黎位。一九二三年，學成回國。初在杭州菩提寺傳法灌頂，繼而住持武昌洪山寶通寺，在那裏建立了真言宗道場，將絕傳已久的唐代密教傳回中國。一九二六年至一九四六年，先後在遼寧、南京、北京、杭州、武漢、上海等地巡迴講經、傳戒、灌頂、修法，弟子達數萬人。其間，兩次東渡日本，再次上登高野山，得東密、台密之心傳，獲古義、新義之要旨。一九四七年三月，被推爲上海靜安寺方丈，兼靜安佛教學院院長，在寺內建立了真言宗壇場，傳授密法。一九五三年六月，當選爲中國佛教協會常務理事。一九五六年，任上海佛教協會會長。

持松精通日文、梵文，善詩詞，兼工書法繪畫，學識淵博，顯密兼通。他的佛學思想，前期以華嚴宗爲主，後期以真言宗爲主。其顯教著述有：《華嚴宗教義始末記》、《攝大乘論義記》、《觀所緣緣論講要》、《因明入正理論易解》、《心經闡秘》、《般若理趣經集解》、《仁王護國經闡秘》、《悉曇人門》、《梵語千字文》、《梵語雜名》、《梵文心經異譯本》、《釋尊一代記》、《施諸餓鬼食法注》、《師奘文鈔》等；密教著述有：《宗教通關》、《大日經住心品纂注》、《金剛頂大教王經疏》、《蘇悉地羯磨經略疏》、《金剛界行法記》、《胎藏界行法記》、《護摩行法記》、《隨行一尊供養秘記注》、《三陀羅釋》、《真言宗朝暮行法》、《密教圖印集》、《菩提心論纂注》等。總計二十六種，今大多亡佚。見收於《持松法師論著選集》的，是《密教通關》、《菩提心論纂注》、《心經闡秘》三種。生平事蹟見真禪主編的《持松法師紀念文集》（華東師範大學出版社一九九三年十一月版）。

《密教通關》是一部系統闡述密教（又稱「真言宗」）的理論、修持和史迹的著作。它是密教研究的入門書，也是持松的主要代表作。在中國佛教中，有關密教的著述極爲稀少。見存的僅有唐代一行的《大日經

疏》、海雲的《兩部大法相承師資付法記》、遼代覺苑的《大日經義釋演秘鈔》等數種，而且除海雲的《付法記》以外，幾乎全是經疏、儀軌。在唐密絕傳之後，在近代全面介紹密教的，持松的《密教通關》當屬第一部。

《密教通關》書首有初刊時朱慶瀾撰的《序》。序中說，「師（持松）三次渡海，五載請業，故得新古兩義，博綜於腹笥，東台二密，淹貫於胸次。」歸國以後，唯冀以著述利方來。幾年中，疏解經論，已達數十萬言。「今爲習真言者入門方便，又復條撰事類，彙輯群言，徵法苑之典據，詳宗趣之異同，品騭邪正，辨別真僞，審宗派之源流，溯興替之沿革。名相繁糅，則臚爲圖表，音訓淆混，則注以梵書。剖析義例，標章十門，而署曰《密教通關》。使學者睹凡而得度，因約以知博。誠可謂三密之指掌，五智之南車，豈僅便於初學而已哉。」

全書由《總叙》和正文十門（相當於章）組成。《總叙》對顯密二教進行了比較。認爲，在現行顯教各宗（如淨土、禪、華嚴宗）中，能夠與真言宗相表裏的，只有華嚴宗。但「真言宗之方便多門，雖華嚴猶當讓之。而華嚴事事無礙之旨，真言實爲之啓鍵之寶鑰矣。」在佛教各派中，真言宗「雄大崇偉，無出其右，而統攝賅含，又無與比其肩也。」然而，真言法門猶如大補全活之方，峻攻猛瀉之劑，倘若依法授受，則「曠劫之無明（煩惱），一朝可盡；反之，如盜法自作，或者濫授非器（授徒不當），則必將「自禍而禍人」。有靈於真言宗中的有些流派，如東瀛（日本）的「立川派」、藏衛（西藏地區）的「闕群派」，「其所行者，則以吞刀噴火、譪蛇役尸爲能。或專奉陰陽抱持之像，視赤白二滯，爲理智不二之甘露，男女交遘，爲定慧雙融之金剛。使清淨聖教，一變而爲魍魎之邪說，住持僧寶，一變而爲破法之魔侶。」唐代密教，自唐武宗會昌毀佛以後，「玄言流散，元明（指元朝、明朝）絕響，中土稀音」，爲此，作者化了一個月的時間，撰成本書。

一、顯密名義。解釋顯教與密教的名稱、含義。說，顯教以「顯了」爲究竟，「秘密」爲方便；密教則以顯了

爲方便，秘密爲究竟，二教對顯、密的理解正好相反。弘法大師（指空海）以說法的教主分判顯、密。顯教爲「應化釋迦如來」所說，「皆爲曲順衆生之粗機」，而未曾開示如來自證的境界；密教爲「法身毗盧如來」所說，「皆如來自受用身爲自受法樂故，與自內着屬，各各演說內證三密法門」，也就是說，它顯示的是如來自證的境界。這種境界連法身大士（菩薩）以下的十地菩薩都沒有達到，更況且凡夫中人。另外，顯教的經典，是任人受持的；而密教的經軌，對於未經灌頂（皈依密教的儀式）的人來說，是不許宣示的。

密教，有密宗、瑜伽宗、真言宗、金剛乘、秘密藏、持明藏、總持藏、陀羅尼藏等種種名稱。各種名稱都有內在的含義。「言密宗者，即以三密爲宗也。三密者，身口意三種，與心佛衆生三種，三三平等。所謂身等於口，口等於意，意等於身。又如來三密，行者（修行者）三密，衆生三密，一如平等，涉入無礙。此三平等法，在凡夫人，不能明了，故稱三密。今欲實證此三平等故，依三密修行。身則結契印，召請聖衆，以除身業之障；口則誦真言，令文句了了分明，無有謬誤，以淨口業之罪；意則住於白淨月輪，觀菩提心等，以懺意業之非。三業既淨，則三密互具，而心、佛、衆生亦圓融矣，故曰密宗。」顯、密二教的功效大不相同。依《金剛頂五秘密經》所說，「於顯教修行，久經三大阿僧祇劫（比億萬年還長遠的時間），然後證果」，這中間還要經歷「十進九退」，即進十步而退九步的反覆。「若依密教，則由加持威力故，於須臾頃，當證無量三昧耶，無量陀羅尼門。以不思議法，能變易俱生我法種子，應時生在佛家。」因此，「密教功能之大，成果之速，非顯教之人，可得望其項背也」。

二、經軌本據。闡述密教所依據的基本經典。說，密教的經典分爲「經」和「軌」兩類。「經爲如來親唱，故先之。軌爲菩薩漸制，故次之。」「經」分爲純密、雜密兩部。純密部經典又分根本經、支流經兩類。根本經

有兩部(《大日經》、《金剛頂經》)、三部(上兩部更加《蘇悉地》)、五部(上三部更加《瑜祇經》、《要略經》)三種不同的說法。支流經分親近(《蘇婆呼經》、《瞿醯耶經》、《理趣經》等)和疏遠(《熾盛光》、《一字佛頂》等)兩類。雜密部經典，有《仁王》、《楞嚴》、《金光明》、《孔雀》、《陀羅尼集經》等；「軌」下分六類，有諸佛軌(藥師、彌陀等)、諸經軌(寶樓閣、仁王等)、諸菩薩軌(文殊、地藏、觀音等)、諸明王軌(大威德、金剛藥叉等)、諸天軌(焰摩、十二天等)、雜作法軌(受戒、施食等)。另外，密教也有「三藏」。密教三藏指的是：經藏，有《大日經》、《金剛頂經》等二百卷；律藏，有《蘇摩呼童子經》、《毗奈耶經》等百七十卷；論藏，有《菩提心論》、《釋摩訶衍論》十一卷。

具體說來，胎藏界法以《大日經》(全稱《摩訶毗盧遮那成佛神變加持經》)爲依據，金剛界法以《金剛頂經》(全稱《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》)爲依據。兩部大經的差別在於：《大日經》表現爲(或象征着)理、本有、因、生(衆生)、本覺、平等、蓮花、東、梵文「阿」字、胎、色、五大；《金剛頂經》表現爲智、修生、果、佛、始覺、差別、月輪、西、梵文「鑁」字、金、心、識大。「胎爲理具之佛種」，「金剛爲顯得之智果」，明了這一點，兩部大經的差別也就大體上掌握了。《大日經》的廣本相傳有十萬頌，於世無傳。傳世的爲略本，有三千五百頌，即唐代善無畏譯的《大日經》七卷；《金剛頂經》的廣本相傳有無量頌，於世無傳。中本有十萬頌、三百卷、十八會，相傳金剛智來華時，失落於海中，也不傳。傳世的爲略本，有四千頌，相當於十八會中的初會，即唐代金剛智譯的《略出經》四卷和不空譯的《教王經》三卷。兩部大經(《大日經》、《金剛頂經》)以外的《瑜祇經》爲金剛界的蘇悉地法(成就法)，《蘇悉地》爲胎藏界的蘇悉地法；《要略念誦經》(全稱《大毗盧遮那佛說要略念誦經》)爲《大日經》的供養法(內容相當於《大日經》卷七)。

三、立教差別。論述密教的判教。說，「密教分教相、事相二大部門，其事相不能宣說，但憑秘授，其教相乃能分析名言，核理深淺。」密教只以顯、密判別佛教，它的判教屬於「教相」的範圍。日本東密的弘法大師（空海）依《金剛頂經》橫判顯密二教，依《大日經・住心品》豎判「十住心教」。所說的十住心教，指的是：異生羝羊心（諸趣外道）、愚童持齋心（人趣）、嬰童無畏心（天趣）、唯蘊無我心（聲聞）、拔業因種心（緣覺）、他緣大乘心（唯識）、覺心不生心（三論）、一道無爲心（天台）、極無自性心（華嚴）、秘密莊嚴心（真言）。而台密的安然和尚對「十住心教」多有非難。他承慈覺大師（圓仁）之意，判《法華》、《華嚴》、《般若》、《維摩》等爲「理密教」，《大日》、《金剛頂》等爲「理事俱密教」，其他三乘等經爲「顯教」。又因不空有「二大圓教」（指密教）之語，而謂一切佛名一佛、一切時名一時、一切處名一處、一切教名一教，即一佛、一時、一處、一教之說。

持松不贊同東密、台密的這兩種判教。他認爲，「余意古今判教諸師，以華嚴宗賢首大師所立之小、始、終、頓、圓五種教門，最爲圓滿。今將密宗根本兩部大經，用五教判攝，當是第五圓教。而圓教中，又分同圓、別圓，此宗屬同圓教也。」

四、安心觀道。論述密教的觀法。說，「佛教根本，皆以觀心爲主，無論何宗何派，若捨諸法實相外，別求他法，即是魔說，非佛教也。故天台以止觀爲業，華嚴以法界觀心，唯識、三論，亦各有安心之法，淨土十六觀，禪宗參究等，皆安心之方法也。」密教的觀法，不外乎因字、因事、因法、因人四種，即「四種曼荼羅」。因字起觀，指觀梵文「阿」字等；因事起觀，指觀月輪、蓮花等，因法起觀，指觀慈悲喜舍、三平等觀等；因人起觀，指觀本尊形像等。密教修行者在寢時、坐時，以及其他時間內各有觀法，如以數字爲序排列，則有：一體速疾力三昧（即「阿」字觀）等、雙身觀等、三平等觀等、四無量觀等、五字輪觀等、六大無礙觀等、七空點觀等、

八葉肉團心觀等、九重月輪觀等、十緣生觀等。

五、悉地種類。論述密教的成就（「悉地」）法。說，密教修法（指成就法），其數雖多，約而言之，不過四種，即息災、增益、敬愛、調伏。這四種修法通金剛界五部（如來部、金剛部、寶部、蓮花部、羯磨部）和胎藏界三部（如來部、蓮花部、金剛部）。息災，指「除災生德」；增益，指「增進福智，圓滿萬行」；降伏，指「損滅怨敵，克服强暴」；敬愛，指「得人宗仰，使衆和合」。在這四種成就法以外，另加鉤召（指「召攝欲得之人」），名「五種法」。另外，還有延命法，爲增益法的分支。四種成就法的差別在於護摩的作法不同。「護摩爲密教大法，凡求成就，必作護摩。」護摩，意爲「焚燒」，有淺深二解：「淺者，因印度外道有事火之法，以火爲梵天之口，爲令供物，上達於天，故以火進之。今密教爲攝伏彼故，借用彼法，造作壇場，搆設爐器。以諸供物，順次加持，投於爐中，供養本尊，求成就也。」此爲「外護摩」、「世諦護摩」。深者，「須作三平等觀，自身、本尊及爐，一體無二。以智火燒無明薪，以一切衆生，皆從業生，今燒除前業，即得解脫也。」此爲「內護摩」、「佛法真正護摩」。由於密教「當相即道」，故外護摩亦不可廢除。

六、行位斷惑。評述佛教各宗的悟修（修行覺悟）理論。說，各宗在悟修上的差別，歸納起來有五個方面：

（一）緣起現相。「即各宗對於萬有之開展，生起之緣由及所現之相，而認識不同也。」小乘持「業感緣起」說，大乘性宗持「阿賴耶緣起」說，大乘性宗持「如來藏緣起」（又名「真如緣起」）說，一乘圓教持「法界緣起」說，真言宗（密教）持「六大緣起」說。真言宗的「六大緣起」說，「與法界緣起，名雖不同，而義無差別」，它以「四種曼荼羅」概括「現相諸法」：一是大曼荼羅，指「一一佛菩薩相好之身，及綵畫其形像。」二是三昧耶

曼荼羅，指「所持標幟、刀劍杵蓮等，或畫作其形者」。三是法曼荼羅，指「真言種子字」。四是羯磨曼荼羅，指諸佛菩薩的「種種威儀動作」。以上是就「佛界」一方面說，「實則十法界之身，皆名大曼荼羅。山河草木，有形物質，皆三昧耶曼荼羅。一切語言文字，一切聲響，皆法曼荼羅。一切動作，行住坐卧，幡飄樹搖，都爲羯磨曼荼羅。故此四種，即包羅一切法相。得各具四種，而其體則皆六大也。」

（二）發心根本。「即要求解脫之出發點各各不同也。」大乘權教發心，是將「心」與「菩提」對立起來，心爲「能求」（主體），菩提爲「所求」（客體）。「真言宗發心，則是自心尋求本有之覺體，名曰菩提即心。」

（三）斷惑品類。「即掃除成佛之障礙各不同也。」小乘須「斷除見惑八十八使及思惑八十一品」，方能去煩惱，證得「我空」之理。大乘相宗須「斷煩惱所知二障」，方能轉八識，成「四智」。性宗須「斷正使及習氣」，方能知「一切煩惱即菩提」之理。一乘圓教則「惑性本融，不可說其體性」。而真言宗則以「無明」爲因，由無明轉生出「六煩惱」（貪、瞋、痴、慢、疑、惡見），再展轉生出一百六十心，分爲三品，名「三妄執」，此爲「一切應斷的惑品」。

（四）修行時分。「即成佛所經之時間各不同也。」小乘說成佛要經歷三生百劫，法相宗說要經歷三大阿僧祇劫，法性宗不限劫數。真言宗雖然也說斷除無明，妄執要經歷三大阿僧祇劫，「但此非就時分長短而言」。「若一刹那間能越此三種妄執，即刹那成佛，不須更經長久之時間也。真言宗之所以即身成佛者，以此。」

（五）行位階差。「即成佛之階級不同也。」小乘說成佛要經歷「五位」（五個階位），法相宗說要經歷「四十二位」，法性宗說要經歷「三賢十地」。而真言宗的《大日經》說要經歷「三劫十地」，《金剛頂經》則在「十地」之

內，立「十六大菩薩生」。

七、佛果道場。論述密教即身成佛的果位和大曼荼羅諸尊。下分四小節：（一）明種姓。（二）別相好。（三）論佛身。（四）辨佛土。說，地、水、火、風、空、識「六大」（前五者爲「色法」，末者爲「心法」）自在無礙，遍及有情與無情（有情識的衆生和無情識的草木等），它們都是大日如來體性的表現。「即身成佛」義有三種，稱爲「三種即身」：「是理具，指「一切衆生身心，本爲兩部（金、胎）之體。身爲胎藏，理也。心爲金剛，智也。故肉體之外，更無本覺之體性，而當相爲大日法身也。」「二是加持，指「衆生本覺之功德，與如來加持三密力相應，而成辦一切佛事也。」「三是顯得，指「自身成就三密相應，而顯現法性之萬德，乃眞實之證悟也。」其中，「理具」爲「體」，爲凡夫所本有；「加持」爲「相」，「顯得」爲「用」，爲修生（修行而後生）。「若行人（修行者）依各尊三密修行，則將本尊功德引入自身，即自身成本尊身，早得悉地。」關於「佛身」，金剛界屬「智」，故稱「智法身」；胎藏界屬「理」，故稱「理法身」，理智互具不一。顯教轉「八識」而成「四智」，而密教更轉第九識「庵摩羅識」（又稱「白淨識」）而成「五智」。五智，又與五方、五大種子、五大色、五佛、五位等一一對應相配。簡而言之，中央爲「地」、「大日如來」、「法界體性智」，東方爲「空」、「阿閦佛」、「大圓鏡智」，南方爲「火」、「寶生佛」、「平等性智」，西方爲「風」、「阿彌陀佛」、「妙觀察智」，北方爲「水」、「不空佛」、「成所作智」。關於曼荼羅，金剛界爲九會（羯磨會、三昧耶會、微細會等），胎藏界爲十三大院（中臺八葉院、金剛手院、觀音院等）。

八、灌頂次第。論述密教的灌頂次第。說，「密教有一極隆重而最莊嚴尊貴之事業，即灌頂作法是矣。」灌頂，指的是以「甘露法水，灌佛子頂」，「用以除無始輪迴之惡業，顯本有性德之佛體」。灌頂之前，弟子須先受「三昧耶戒」（又名「發菩提心戒」）。灌頂時，阿闍黎（導師）令弟子投花於密壇上，根據花落於哪一位本尊

(佛、菩薩、金剛等)的位置，判斷他「與何尊相應，受持何尊行法」。一切真言，只有在履行灌頂儀式之後，方能向弟子傳授。未經阿闍黎親自傳授而自己念誦，不但誦之無效，反招大咎。灌頂的種類，各經所說不一。大體說來，有結緣、息災(包括增益、降伏)、受明、阿闍黎(包括佛、蓮花、金剛部)、傳法(包括印法、事業、以心)、自作、本尊七種，其中主要的是結緣灌頂、受明灌頂、傳法灌頂三種。但無論是哪一種灌頂，其主要事項大致相同：「一、灌頂道場圖。二、各種加持作法。三、兩界系牽曳式。四、八流幡懸式(並幡圖樣)。五、系縒作法(並合香藥法)。六、教授作法。七、宿曜吉凶選擇法。八、三昧耶戒場圖。九、灌頂道具圖。十、聲明贊德次第(鈸譜)。」灌頂之後，對弟子加授金剛名號。

九、宗派源流。論述密教的傳承源流。說，「中國之有密教，以西晉懷帝永嘉六年，天竺三藏帛尸黎密多羅，來至建康，譯《大孔雀王神咒經》等，爲初最也。」其後，佛陀跋陀羅、鳩摩羅什、曇無讖、求那跋陀羅、達摩笈多、玄奘、佛陀波利、地婆訶羅、義淨、菩提流支等也相繼翻譯密經，但所譯大抵屬於事相，而且係「雜密」。「純密」的傳來，並且正式成爲一宗，則自唐玄宗時始。其時，善無畏、金剛智、不空(合稱「開元三大士」)從印度來華，譯出《大日經》等，並授法於一行、惠果等，又通過「入唐八大家」傳到日本，形成由傳教大師最澄所創的台密，和由弘法大師空海所創的東密，乃使密教支流繁衍，綿延至今。

有關密教的傳承，日本台密的傳教大師《內證佛法血脈圖》、智證大師圓珍《賢師血脈圖》、東密的弘法大師《真言付法傳》，以及唐代海雲《兩部大法相承師資付法記》、玄超《兩界血脈圖》均有記載。據海雲所記，胎藏界法的傳承是：大日如來——金剛手——掬多——善無畏——金剛智、一行、玄超——不空(得法於金剛智)、惠果(得法於玄超)——法潤、空海、義愍等——法全(得法於法潤)、海雲(得法於義愍)——圓仁、

圓載、圓珍、遍明、宗睿（均得法於法全）。金剛界法的傳承是：大日如來——普賢——龍猛——龍智——金剛智——善無畏、不空——惠果（得法於不空）等——空海、義操（均得法於惠果）——法全、海雲（均得法於義操）——圓仁、圓載、圓珍、遍明（均得法於法全）。至於最澄的傳承，在海雲的《付法記》中沒有記載，而據智證大師《賢師血脈圖》，最澄得法於順曉，順曉得法於義林，義林得法於善無畏，因而屬於胎藏界付法系統。

東密、台密二系的差異，歸納起來有以下五點：一是教主。「東密以大日爲本，與釋迦別體，故台密斥爲昧于一實之理。台密釋迦與大日同體，故東密斥爲未脫顯網。」二是教義。「東密無理密事密之分，除兩部外皆爲顯教。台密分理密和事理俱密，故法華、華嚴與兩部無軒輊」。三是兩部。「東密偏重金剛界，爲金胎次第，兩部外不立不二。台密偏重胎藏，爲胎金次第，兩部外立蘇悉地爲三部。」四是血脈。「東密，兩部一系，故法流統一。台密，兩部各分系門，故教門分張。」五是修法。「東密，以愛染法爲至極之大法。台密，以熾盛光佛頂爲至極大法。」

十、法義略詮。解釋密教中常用的名詞術語（如器物、儀軌、作法等）。有：五峰八柱寶樓閣、壇、聲明、唱禮、十二合掌、三種本尊、真言誦法四種、四度次第、三業度人、西藏密教、作法選日、三九秘要、結護、阿尾舍法、五種犯三昧耶、《理趣經》、護法等。如釋「四種法要」說，這是作法會時最重要的儀式，「一、梵唄。先於法會之初，諷詠如來妙身之偈，以贊嘆佛德，且靜止外緣也；二、散花。梵唄之次，先唱願我在道場等句，而後各隨其佛之伽陀，以散花供佛也；三、梵音。散花之次，唱十方所有勝妙花等句，以淨音供養也；四、錫杖。梵音之次，唱手執錫杖偈，而振錫杖也。」釋「四度次第」說，此又稱「四度加行」，是真言行者學法的次序。「最初

學習梵文及顯教，數年純熟，經阿闍梨許可，練習三大陀羅尼，即尊勝、寶篋、彌陀根本咒。誦習純熟之後，即開始修習《理趣經》加行、護身法加行各三日，要修十八道加行。……十八道後，修金胎兩部及護摩法，是爲四度加行。」

《密教通關》作爲研究密教的入門書，自問世以後，頗爲密教修行者所重。但由於在我國內地，自古以來顯教始終占據主導地位，而《密教通關》基於作者的立場，其觀點爲「密教勝於顯教」，故也招致當時顯教各宗人士的不滿，對之頗有非義。但在中國密教發展史上，它所具有的重要的理論價值當是沒有疑義的。

（陳士強）

因明學

〔現代〕陳望道

《因明學》，一册。現代陳望道著。一九三一年十月由世界書局出版。

陳望道（一八九〇——一九七七），浙江義烏人。早年留學日本，一九一九年回國，即從事新文化運動和宣傳馬克思主義。一九二〇年春翻譯出版《共產黨宣言》。歷任浙江第一師範學校教員、安徽大學教授、廣西大學中文科主任、復旦大學文學院院長、復旦大學校長、中國科學院哲學社會科學部委員、上海哲學社會

科學聯合會主席、上海語文學會會長、《辭海》編輯委員會主編。主要著作有《修辭學發凡》、《文法簡論》、《作文法講義》、《美學概論》等。

《因明學》是我國第一本白話文的因明著作，說解簡明，通俗易懂。翻譯因明論著的玄奘及其弟子，只從信和雅兩方面做功夫，而忽略了達的一面，用的是文言文，而且遷就或摹仿梵文形式，寫成整齊的四言、五言、八言的句子，甚至做成駢文體，使得本來就言簡意賅的因明論著顯得更加古拗，成爲該學傳播的一大障礙。陳著《因明學》借鑒日本著名文學家大西祝《論理學》（有一九〇七年漢譯本）一書，用白話文寫成教科書，舉例大多採用新例，減少了閱讀障礙，有利於普及。本書是在一九二八年秋應復旦大學若干青年希望通曉一點此學門徑，以爲閱讀及實習論辯文體之助的要求而寫成的。

除劉大白之序，例言外，全書分爲三篇。第一篇爲《概說》，第二篇和第三篇分別講述因明的主要內容真能立和似能立。

《因明學》的主要因明觀點如下：

一、關於因明的定義。「其實因明中的所謂『因』，就是邏輯的三段論法中的所謂媒概念。因明云者，簡潔地說，就是關於媒概念的學問，再詳，也只要將因解作立言的『所據』或『理由』，而以因明兩字作探究闡明立言的所據或理由的意思解，就夠了。」

二、關於陳那新因明的發展。「陳那、天主以後，因明就不曾有過顯著的進步，所不同的不過以後因明傳播的地域較廣，解釋的書籍較多而已。」沒有看過陳那的新因明後來發展到法稱階段由類比推理上升到演繹推理的重大革新。

三、關於因明和邏輯的不同。「因明的三支作法和邏輯的三段論法的不同，比較重要的有後引幾點：(一)三段論法是思維的法式，三支作法是辯論的法式；(二)三段論法是在演繹斷案，三支作法是在證明斷案；(三)三段論法是以思維正當爲目的，三支作法是以辯論勝利爲目的；(四)三段論法不像三支作法留心過失論；(五)三段論法不像三支作法混和歸納法；(六)三支作法的因，不像三段論法備列命題的全形。」間接地把三支作法當作演繹推理來看待。

四、關於論法的種類。「因明組織論法，在形勢、形式、分量、意義上，頗有種種的區別。」(一)在辯論形勢上區分爲自比量(自守的論法)，他比量(進攻的論法)和共比量(對諍的論法)。(二)在言語形式上區分爲表詮、遮詮。本來因明中表詮、遮詮是就概念而言的，《因明學》誤解作表詮相當於肯定命題，遮詮爲否定命題。(三)在言語分量上區分爲全分、一分。「全分就是邏輯上的所謂全稱，一分就是邏輯上的所謂特稱。」其實因明的全分與邏輯全稱有同有異，而一分不同於邏輯之特稱。

五、關於因的第二相同品定有性。「所謂定有性者，就是說宗的同品中必定具有該因的性質的意思。但不須同品全都具有該性質，只須有些具有該性質。所以只說「定有」，不說「遍有」，也不說「悉有」。……正和因明的九句因中，正因必如第二句同品爲有，或如第八句同品爲有非有——就是同品至少須爲有非有的意思相當。」(鄭偉宏)

因明大疏蠡測

〔現代〕陳大齊

《因明大疏蠡測》，現代陳大齊著。一九三八年以油印本分贈，一九四五年八月在重慶鉛印出版。

陳大齊（一八八七——九八四），浙江海鹽人。一九一二年獲日本東京帝國大學文學士，一九六一年獲香港大學名譽文學博士。歷任北京大學教授，系主任、代理校長。一九四八年去台灣，作台灣大學教授、政治大學校長等。主要著作有：《理則學》、《實用理則學八講》、《名理論叢》、《印度理則學》、《因明入正理論悟他門淺釋》等。

《因明大疏蠡測》十二萬餘字，由四十二個專題和序、跋組成。它集中地反映了陳大齊的因明學研究成果。《因明大疏蠡測》運用傳統邏輯的工具，研究了因明的體系，探幽發微，闡發宏富，內容博大精深，處處顯示出作者的創見，具有重要的學術價值。可以說在邏輯與因明比較研究方面，長期以來還沒有一本著作可以與之媲美。

陳大齊在序中概括了本書的寫作指導原則和寫作的特點，這可以看作他研究因明的指導思想及具體方法。

一、因明研究的指導原則。

（一）遇有艱疑，深思力索。

表明自己的刻苦鑽研精神和嚴謹的寫作態度，決不浮光掠影，淺嘗輒止。因明論、疏，晦澀艱深，學人視爲畏途。《因明入正理論疏》內容富贍，爲諸疏之冠。「取讀此書，格格難入，屢讀屢輟，何止再三，然研習志，迄未有衰。」他拿來日文著作《因明入正理論方隅錄》作爲入門工具，「悉心誦讀，粗有領悟」，寫成《因明入正理論淺釋》，自覺「殊不愜意」，對因明理論尚未澈悟。於是，又細讀《大疏》，用數載之功，才寫成本書。其治學因明的成功之路，有普遍意義，基攻堅精神，勘爲因明研習者之楷模。

（二）但遵因明大法。

《因明大疏蠡測》所包含的四十二個專題都是在「因明大法」的統帥下寫成的。「因明大法」的主要依據是玄奘翻譯的《因明正理門論》和《因明入正理論》。「但遵因明大法」就是主張讀原著，從經典著作中找具體理論的依據。

（三）不泥疏文小節。

不應該全盤接受唐疏的解釋。玄奘沒有自己的因明著述，他的思想保留在衆多弟子的疏記中。要習因明，唐疏是入門階梯，捨此無由。但是唐疏的代表作窺基的《大疏》有成就也有不足，「探源窮委，博徵繁引。於因明理，闡發尤多，內容富贍，爲諸疏冠，……《大疏》精神，堪爲楷式」，「名言分雖，界限不清。後先闡述，不相符順。義本連貫，散見不聚。理有多端，掛一漏餘。積此諸故，益復難解。且令因明體系，失其謹嚴，損其貫通」。鑒於上述，既要學習前人，又要敢於糾正前人。

（四）參證其他疏記。

主張在研讀《大疏》的同時，還要參閱其他疏記。神泰的《因明正理門論述記》、文軌的《因明入正理論疏》等都成書於《大疏》之前，《大疏》與諸疏一脈相承，又諸多新見，而日文著作《因明論疏瑞源記》又是對《大疏》的集注本，其中引用各家注釋有幾十家之多，以上各書以及窺基的弟子和再傳弟子之疏記均可相互發明。

（五）間亦旁準邏輯。

把因明與邏輯作比較研究。「因明邏輯，二本同理。趨向有別，進展隨異。邏輯詳密，因明弗如。亦有道理，邏輯本說，如有無體，如自他共。因明發揚光大之可期者，與夫足補邏輯所不逮者，其或在斯。故於此二，尤致力焉。」作爲邏輯學家的陳大齊，時時自覺地運用邏輯眼光來看待因明理論，偶爾還嘗試用數理邏輯的觀點來對照因明的特點，在漢傳因明研究中實屬鳳毛麟角。

二、因明研究的具體方法。

（一）紊者理之。以有體、無體兩個概念的解釋爲例。有體、無體是因明術語中最複雜難解的語詞。古今異說紛呈，頭緒繁多。《大疏》也未集中論述，而是散見各處，顯得紊亂。《因明大疏蠡測》把它們彙集起來，經過耙梳整理，在古今因明著作中第一次全面明確地解釋了這兩個語詞的各種用法。

《有體無體表詮遮詮》一節中說：「疏言有體無體，其義似有三類。」

第一種含義的有體、無體，「指別體之有無。言有體者，謂因言所指，於有法所指之外，別有其體。如烟與火，各爲一物。言無體者，謂因所指，附麗有法所指事物，不於其外，自成一體。如熱與火，熱依存於火，非

於火外別有熱體。是故有體云者，意即物體，無體云者，意即物體所具屬性。」

第二種含義的有體、無體是指「謂言陳之有無。言陳缺減者是曰無體，不缺者曰有體。」《大疏》是在談及三支的缺過時使用這一含義。三支完整爲有體，不完整稱無體（正確的省略式屬三支完整）。

第三種含義的有體、無體是討論得最多的一種。《大疏》說：「故此過是兩俱有體一分不成，餘無體兩俱一分一種不成。」《因明大疏蠡測》認爲：「疏言有無，多屬此類」。這就爲有體、無體的討論確定了論域。這一含義的有體、無體是討論三支內部各概念的，「立敵不共許其事物爲實有者，是名無體」，反之爲有體。

（二）似者正之。《大疏》對《入論》的解釋多爲真知灼見，但也不乏誤解。《入論》關於「宗等多言名爲能立」是指宗、因和喻三支爲多言合爲能立，《大疏》卻把宗排除在外，違反《入論》之本意。又如，《大疏》解釋同品概念時，把同品錯解成同喻依，《因明大疏蠡測》都作了詳細剖析。

（三）晦者顯之。《大疏》解釋了宗同品的數種含義，其中之一是同品同於不相離性。《因明大疏蠡測》認爲「說欠明暢，易滋誤解」。「因明設宗同品，……欲以證實所作無常屬著不離。然無常性散在瓶盆，依體以存，不能離體。……是故同品舉瓶，意本不在於瓶，借此所依之體，以顯能依之法。是故疏云『不相離性』，殆謂他處有法及法不相離性，非謂宗中有法及法。」

（四）缺者足之。《三十三過與自他共》一節說：「《論》說三十三過，但以共比爲例，未及自他。《大疏》說過，條析益明。然舉過類，猶有未盡，判別正似，間有不當，且說有體、無體、未分自他與共。用是不揣簡陋，妄作續紹之計。」

（五）散者合之。這是《因明大疏蠡測》常用的一種研究方法。關於有體、無體之解釋，關於能立之解釋。

等等，都具有「散者合之」的特點。這一方法體現了作者對論和疏的整體研究，避免了一孔之見。

（六）遝者通之。《宗因喻間有無體之關係》指出，《大疏》論宗因喻間有體無體之關係，計有之則，「第一、第三兩則之間，顯有不相符順之處，在第一、第三兩則之間，雖無明顯的自相矛盾之處，但作詳細探討後，也可見不盡符順之處。」「推其原故，則以泛說有無，來分自他及共，且於隨一有無，或說爲有，或說爲無，不盡一致。又於無宗，或說其總，或但一分，不兼其餘，名實不一，遂滋混淆。有體、無體、有義無義，……應各分四。」

三、因明基本理論研究方面的主要貢獻。

（一）關於能立二義。最全面地論述了「宗等多言名爲能立」的含義，糾正了《大疏》關於宗只能是所立而不屬能立的錯誤。將《入論》中十五處涉及能立的說法逐一考察，指出「並攝宗者有九」，「指因法者有六」，並一進步提出能立二義的觀點。

（二）關於表詮、遮詮。第一次直接對新因明中表詮、遮詮作出正確解釋，「故此遮義，與邏輯中所云負名，約略相當」，指出因明中遮詮近似於邏輯之負概念，糾正了遮詮相當於邏輯否定命題的觀點。

（三）關於全分、一分。把因明之全分、一分與邏輯之全稱、特稱作比較，提出全分與邏輯全稱命題有同有異，而一分不同於特稱命題，糾正了全分等於邏輯之全稱，一分等於邏輯之特稱的錯誤。「邏輯全稱特稱，偏重形式，因明全分一人，偏重實質。其言全分，或謂一名之全，或謂多名之全，一分亦爾。或謂一名之分，或謂多名之分，皆屬內義，無關外形。」

（四）關於有體、無體。第一次清楚地解釋了有體、無體語詞的多義性，對使用最多的第三種含義作出正

確的定義，並闡明了有體、無體與有義、無義和表詮、遮詮的聯繫，「三雖異名，義實相通」，同時也闡明了宗、因、喻間在有、無體關係上所應遵守的規則。

（五）關於因同品、因異品。從五個方面論證《大疏》增設因同品、因異品兩術語的合理性，「所貴乎別創新名者，意義確定，不可游移，庶足資闡述之方便」。《大疏》規定了宗因雙同、異爲法，宗同、異爲品，「誠能守此界說，以解因、同異品，庶幾義無混淆，而有助於闡述」。

（六）關於同品定有性與同喻體。在漢傳因明史上第一次明確指出同品定有性不同於同喻體，指出同品定有性是邏輯上特稱命題。「同品定有者，謂宗同品有因，同法喻體，先因後宗，其所顯示，說因宗隨。是故論云『若於是處顯因同品決定有性』，謂因有宗，非宗有因。前者自果求因，後者自因求果，其在言陳，主謂位置適相顛倒。」

（七）關於因的後二相。明確提出因的後二相不可缺一。從九句因來看，「同品定有，其異品之或有或無，至不一定，無可推知，故必遍集異品，別爲檢察，以定第三相之能否完成。復據異品遍無言之，同品亦三，非有一定。」

（八）關於三十三過中的三種比量最完整地闡述了因明三十三過中自、他、共三種比量的不同情況，彌補了論、疏的不足，是對因明理論的發展。

四、因明基本理論研究的不足。

（一）關於陳那三支作法的推理性質。「同品除宗，既未盡舉，自同品定有性而言之，三支作法，僅知特殊以推知特殊，非自普遍以推知特知，亦即但有比論之力，而無演繹論證之功。」又說：「因明二種正量，宗因

及同喻體，俱屬全稱肯定判斷，故爲邏輯AAA式。」未能堅持前觀點，陷入自相矛盾。

（二）關於因的後二相與同、異喻體。既主張要由因的後二相共證同喻體，又主張單由因的第三相便可雙證同異二喻體，這在邏輯上是不成立的。可見其對同異品除宗的正確理解未能貫徹到底。

（三）關於因的後二相與歸納推理。把因的後二相說成是歸納推理是沒有根據的。因的後二相只是作爲正因的條件提出來的，全於這兩個條件是怎麼來的，特別是異品遍無性這個除外命題是怎樣得到的，陳那的因明理論本身並沒有直接回答。正如不能把三段論第一格的規則「大前提必須全稱」本身當成歸納推理一樣，也不能把因後二相說成歸納推理。（鄭偉宏）

西藏佛學原論

〔現代〕呂　澂

《西藏佛學原論》，一冊。現代呂澂著。一九二三年出版。一九九一年收入《呂澂佛學論著選集》（齊魯書社版）。

呂澂（一八九八——九八九），字秋逸（或作秋一、鷲子），江蘇丹陽人。早年即隨其兄昌鳳子到金陵刻經處聽楊仁山講經，購閱佛書，並結識歐陽竟無。年十九，進歐陽創辦的佛學研究部學習。一年後，留學日本，

專攻美術。一九一六年擔任上海美術專科學校教務長。一九一八年受歐陽竟無之邀，至金陵刻經處研究部，協助籌建支那內學院工作。從此，專心於佛學研究。一九二二年任支那內學院教務長、院長等職。歐陽竟無逝世後，續辦內學院蜀院於四川江津，聚徒講授佛學。解放後，支那內學院更名爲中國內學院，他繼續任院長，直至一九五二年停辦時爲止。一九五三年起，他先後任中國佛教協會常務理事、名譽理事、中國佛學院院務委員會副主任、中國科學院哲學社會科學學部委員、哲學研究所兼職研究員。一九五五年，任中國佛教百科全書編纂委員會副主任委員。一九六一年，受中國科學院哲學社會科學學部委托，在南京舉辦爲期五年的佛學研究班。晚年移居北京。呂澂一生著述甚豐，主要有《佛典泛論》、《印度佛學源流略講》、《中國佛學源流略講》、《佛教研究法》、《新編漢文大藏經目錄》、《因明入正理論講解》等，後編爲《呂澂佛學論著選集》行世。另有早期的美學著作《美學概論》、《西洋美術史》等。事蹟見《中國近現代高僧與佛學名人小傳》等。

《西藏佛學原論》是內地較早地介紹西藏佛學思想的著作之一。它不僅系統地介紹了西藏佛學思想，而且指出了宗喀巴和阿底峽兩家學說的異同之處。主要內容如下：

一、西藏佛學之淵源。指出西藏佛學的源頭在印度晚期大乘佛學。此部份內容又分爲：(一)印度佛學分化時期。認爲「印度大乘佛學自龍樹、提婆而興，遞至世親，博大精深，充其極量」，爾後漸次演化爲傳毘曇之安慧、傳唯識因明之陳那、傳律學之德光和傳般若學之解脫軍四大家及其他一些支派。密乘學系亦隨之而起。(二)印度佛學衰頹時期。指法稱之後佛教勢力大減，偏安印度一隅，但至波羅王朝，崇信佛法，「主宏密乘」，顯教爲附。直至回教入侵，佛法在印度滅迹。

二、西藏佛學之傳播。指出唐代貞觀年間文成公主入藏後，佛法亦隨之興起。後來曾一度遭毀佛之厄，但不久就得復興。所以分爲前、後兩大時期，前期偏重顯教，後期偏重密教。蔓延迄今，盛傳不衰。

三、西藏佛學之文獻。有佛典翻譯和創編大藏兩大類，所有西藏佛學內容，不出於此。

四、西藏佛學之學說。先後有寂護等人傳清辨中觀學說、勝友等傳瑜伽學說、阿底峽傳寂天和會中觀瑜伽兩派之說、超岩寺貫通顯密之宗派等。其中影響最著者，爲阿底峽和宗喀巴兩人，並且作了比較。指出無論在「顯乘」還是「密乘」方面，二者都有不同。「以顯乘論，阿底峽釋正觀要義悉本龍樹、寂天，以爲其學說出於一系，宗喀巴則全宗月稱，而以寂天學出文殊，爲瑜伽別派，與龍樹、無著鼎足而三」。「至於密乘，阿底峽無上瑜伽極於勝樂，宗喀巴則推尊時輪，又，阿底峽分析密乘爲七類，宗喀巴則約爲四部。」至於宗喀巴所傳之西藏佛學與漢地佛學相比較，亦各有短長與得失。

五、附錄。有兩項內容：（一）藏譯顯乘論典略目。（二）本書（指《西藏佛學原論》）所據西藏典籍目錄。

《西藏佛學原論》，是研究西藏佛學開創性的著作之一，具有重要價值，對於今日的藏學研究亦有幫助。

（夏金華）

因明綱要

〈現代〉呂　澂

《因明綱要》，一册。現代呂澂著。一九三六年九月由商務印書館出版。

《因明綱要》是自因明於清末在漢地復蘇以來第一本有學術價值的因明通論性著作。全書分爲八章。第一章爲《引論》，包括「因明名義」、「古今異說」、「因明所詳」、「因明必要」、「研究方法」第五節，對因明的性質、發展、內容、作用、研習途徑及研究方法都作了提綱挈領的說明，使讀者易於把握因明的全貌。第二章至第八章爲：《三支——宗及似宗》、《因及似因》、《喻及似喻》、《三支作法及其刊定》、《能破》、《似能破》。這七章按《因明入正理論》一書來講解，涉及了新因明在立破方面的主要內容。

《因明綱要》的主要觀點如下：

一、提出因明研究的指導思想爲「宜宗論而簡疏」。在《引論》中，他舉出「宜宗論而簡疏」的理由有三條。第一，「因明譯籍不過三數」。陳那的因明論著共有八論，八論相互發明。玄奘只譯了《因明正理門論》和商羯羅主的《因明入正理論》，武周時，義淨譯了《集量論》，然旋即散失，從典籍上來說，很不完全。第二，所譯二論拘於格律，文字比較晦澀。在表面上講求，很難得其確解，如加以揣摩，又易流於穿鑿。後人疏記（包括

唐疏和日本僧人的疏記）多達百餘種，所存不多。雖是入門向導，盡信疏又可能導致錯謬與確解兼收。「其間或出傳聞，或出臆解，稟承莫曉，苦於研尋」，「廣解繁詞，疑似無當」。治學須探源，判定是非必須反覆研習原著，「必得直取其解，以爲是非」。第三，如果只求對因明作一般了解，「期於聞持舊文」，那麼讀唐疏是一捷徑，甚至捨此無由，但要超越唐人，發前人所未發，就不能僅滿足於讀疏記。此外，呂澂在其他著作中對奘譯提出質疑，認爲奘譯是意譯，對梵文原典時有增損，因此，閱讀原本就很有必要。爲此，後來呂澂還翻譯了陳那的其他論著。

二、關於因明研究的具體方法有三條。第一是辨別古今。對因明的發展史作了劃分，僅僅指出每一期的特點和代表作，而沒有展開評述，顯得過於簡略。第二是旁考外宗。「古因明說，多取諸外，正理宗言，尤爲關合」，古因明來源於外道正理派的正理學說，新因明所說過類，也不保留着《正理經》的內容。旁考外宗一可「見淵源」，二可「愈明義蘊」。第三是「廣研諸論」。因明是佛家辯論的工具，要熟悉因明論式，必須詳細掌握實例。「以是恒言不悉因明莫通諸論，今謂非研諸論難曉因明。」《因明綱要》從諸論中選了許多實例來講解因明的法式。特別是《大疏》在解能破和似能破時，義例不詳，《因明綱要》補其不足，搜討頗詳。

三、主張「能立」有二義。在一個論式內部，因、喻爲能立，宗爲所立。宗、因、喻三支合起來又構成一完整的能立。「然從立破總談，宗固同爲能立」。

四、主張九句因爲陳那首創。「舊傳九句因足目所說，然今尋正理經文無此，唯陳那《因輪》、《理門》，廣辨其相，以理推徵，應創自彼。」

五、關於「表詮」，「遮詮」之理解。並未直接解釋這兩個詞的邏輯意義，從對兩個詞的用法來看，是就概

念而言的，亦非涉及命題的質。在論宗體有無時說：「視能別言，遮、表、遣、立，宗中有法隨應有無。總宗從別，遂成四式。」這是說能別有遮表之分，能別相當於論題的謂項，是一個概念。這就間接回答了「遮」、「表」非指命題的質。

六、認爲《大疏》誤解了《入論》，杜撰了「因同品」、「因異品」二名詞。「《大疏》謂同喻顯相正顯因同品處宗法隨有，異喻顯相兼顯因異品處宗亦隨無。窺師所據，在《小論》解同喻處『顯因同品決定有性』一句，以『顯因同品』爲讀，遂立名目。解作因同品處來決定有宗。於是廣衍其說，釋喻釋因，觸處葛藤，莫由拔豁。」《因明綱要》隨後引了《門論》的三處說法，都不過是說明同喻、異喻顯示因之後，二相同品定有異品遍無，但據此得不出設因同品、因異品反而帶來混亂的結論。值得商榷。四十年代出版的陳大齊的《因明大疏蠡測》充分論證了《大疏》設此二詞的合理性。

《因明綱要》是呂澂的第一本因明力作，其基本思想一直影響着他隨後幾十年的因明研究。呂澂的大量譯注和論著都是《因明綱要》中提出的因明研究的指導思想和研究方法的產物。呂澂的包括《因明綱要》在內的全部因明成果開創了漢傳因明發展的新局面，成爲因明研究的必讀書。（鄭偉宏）

佛法概論

〔現代〕印　順

《佛法概論》，一册。現代印順著。一九四九廈門佛學院鉛字排印本。一九六〇年收入印順自己編定的《妙雲集》中編，由台灣正聞出版社出版。一九八九年至一九九〇年，中國佛教文化研究所影印，列爲該所編印的《佛教文化業書》之一，在佛教界流通。全書約十二萬字。

印順（一九〇二——　），浙江海寧人，二十五歲出家，受學於太虛法師，從佛學院畢業後，在太虛創辦的閩南佛學院、漢藏教理院任教。一九四九年赴香港，後赴台灣新竹創福嚴精舍，講學育人。歷任香港佛教聯合會會長、《海潮音》月刊社長、善導寺住持等。力宏太虛所提倡的「人間佛教」思想，著述宏富，德高望重，爲當代著名高僧。主要著作有《性空學探源》、《唯識學探源》、《印度之佛教》、《初期大乘佛教之起源與發展》、《中國禪宗史》、《妙雲集》等。

《佛法概論》是印順早期著述，係據其在漢藏教理院等處授課的《阿含講要》講稿改編增補而成，講稿曾陸續發表於《海潮音》月刊。

此書從「應機設教」的弘法立場出發，以《阿含經》爲本，尋根探源，順應時勢，力圖用通俗簡明的現代語

言，闡明佛教的基本教義。認爲古代印度的聲聞法，主要適應於苦行、厭世的沙門根性，並不能充分表達釋迦的本旨，大乘菩薩法主要適應於樂行、事神的婆羅門根性，在今日中國已失卻其方便大用。宏通佛法，「不應爲舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這纔能使佛光普照這現代的黑暗人間」(序)。從此立場出發，作者既不把《阿含經》看作小乘的，也不把它看作原始的。強調佛法「是理智的德行的宗教」，「是從身心的篤行爲主，而達到深奧與究竟的」(序)。佛法雖可學術化，作有條理、有系統的說明，但其本質在於由信解而行，由實行而親證。

全書按佛法之內在結構，分二十章。大體依信、解、行、證的次第而展開。第一、第二兩章，述佛、法、僧「三寶」之功德，屬信分，第三至九章，述佛教所說衆生的身心、世界之相狀，乃衆生流轉生死、輪迴諸道的根本、業力因果法則，闡佛法「二諦」中的「世俗諦」，第十至十三章，論佛法的基本原理「緣起法」及義理核心「三法印」、「中道」，闡二諦中的「真實諦」，真俗二諦，合爲解分，第十四至十九章，述佛教徒修行實踐之道，分在家衆、出家衆、菩薩衆各自須修的德行，屬行分，第十二章述聲聞與佛陀的果地功德，屬證分。

全書內容，依學術性研究的所得，探佛陀本懷，針治中國佛教積弊，重新闡明佛教教義，頗多獨特見地。如認爲「在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同時空，這是佛法應有的精神」，認爲就「理和同證」而言，在家教徒與出家教徒完全平等，「白衣能理和同證，也可稱之爲僧伽」；認爲佛教既是宗教，又是無神論，強調佛陀教法以人間爲本，以發達人生爲基本精神，強調佛法以完善德行爲要，佛教徒修行以信、戒爲基礎，以正見、慧爲導，在家衆、出家衆修行方式應有不同，在家衆以過好合理生活、盡到倫理責任爲本，出家衆以離欲脫俗而勤修戒定慧爲本，以空悲不二、從利他行中去成佛、實現人

間淨土的菩薩行爲最高尚、最合時機。這些主張，是對太虛「人間佛教」思想的進一步發揮。對當代佛教的走向有相當大的影響。（陳兵）

道

教

編

山海經

《山海經》，原書十三篇，今本十八卷。先秦佚名著作。通行本有：《正統道藏》本、《四庫全書》本、《經訓堂叢書》本、《二十二子》本、《四部叢刊》本、《叢書集成》本、一九八〇年上海古籍出版社版袁柯校注本等。

《山海經》的作者和時代，自西漢劉歆以來，認爲是禹、伯益所記，酈道元與顏之推相繼提出有後人假合攙入。《隋書·經籍志》斷言「不作於三代以上」，否定禹、益之說。近代以來雖有學者主張爲禹或夏代遺書，但大部份學者認爲非出於一人一時，其看法大致有下列七種：一、楊超以爲夏代之作，以《大荒》、《海內經》爲最古；二、蒙文通肯定《大荒》、《海內經》爲西周作品；三、顧頡剛認爲是周秦間作品，早於《禹貢》；四、王成祖說是戰國後期的作品；五、譚其驤以其爲秦代所作，晚於《禹貢》；六、袁柯斷言爲戰國中葉到漢初的作品；七、陸侃如、侯仁之認爲《山經》爲戰國時所作，《海經》爲西漢時作，《大荒經》及《海內經》作於東漢魏晉。

《山海經》由不同部份彙編而成，初步成書後，不斷竄入增補，到劉歆校書時，定爲十八篇，經郭璞校注後，穩定不變。沈福波認爲「今之《山經》與《海經》應是先秦至西漢各自成書，流傳的兩種《山海經》，劉歆（秀）校經時因其書名的相同，遂將其合校爲一書，即今所傳《山海經》。」（《上海教育學院學報》（社科版）一九八七年第三期）

《山海經》是一部具有濃厚神話色彩、虛實相攙、內容廣博的地理著作。所記以山丘河海地域爲綱，兼及

歷史、民族、宗教、巫術、民情、風土、動物、植物、礦物、醫藥等。

全書十八卷，其次第爲：南山經、西山經、北山經、東山經、中山經、海外南經、海外西經、海外北經、海內南經、海內西經、海內北經、海內東經、大荒東經、大荒南經、大荒西經、大荒北經、海內經。原書有圖，在流傳中散佚，今本各圖係後人補繪。書前有西漢劉歆叙錄、郭璞《山海經叙》、清郝懿行《山海經箋疏叙》。《道藏》本缺十四、十五卷，各卷後多附有郭璞《山海經圖讚》。

《山海經》所載山川，大多難於實指。其在地學上的意義有：一、《山經》記載五大片二十六列群山的形狀、高度、範圍、陡度、巖穴、植被、氣候，並具體說從一山到另一山的走向和行列。雖然兩山間相隔百里或數百里，所記方向距離不盡可信，也還未出現具體的山脈概念，但爲其形成準備了條件。如《西次二經》數歷之山「西北五十里曰高山，其上多銀，其下多青碧、雄黃，其木多樓，其草多竹，涇水出焉，而東流注於渭，其中多磬石、青碧。」二、《山經》收有河流一百多條，著名水流如遼河、黃河、淮河、長江、珠江均有記叙，描述更多河道的發源地、流向，所注入處，水流中的物產。如上述引文中的涇水。三、《山經》記載物產。如生物的地域分佈、生態、性能，礦物的地域分佈、結構、硬度、顏色、光澤、磁性、共生現象等。四、《山經》記叙自然地理知識，如南禺之山「其下多水，有穴焉」，是最早的巖溶洞穴記載，教水「冬乾而夏流」，指出北方河流水量的季節變化；他如河水潛流、涌泉、高山氣候，不同地區生物特徵，均有描述。五、提出海陸大勢概況，以《中山經》所在爲中心，四周爲山，再外爲海，海外又有陸地，以大荒爲邊緣。其幅員「天地之東西二萬八千里，南北二萬六千里。」

《山海經》所記神話，多屬片斷，大部份是原始時代的傳說，反映人與自然、人群之間的矛盾鬥爭，以及

原始人的思維觀念。

原始人力圖說明在其周圍的地理環境。他們認爲一物由另一物轉化而來：如夸父「道渴而死，棄其杖，化爲鄧林。」（《海外北經》）又如「有神人，名曰女媧之腸，化爲神，處廣栗之野。」（《大荒西經》）以自己已有的知識去想象遙遠的空間：「大荒之中，有山名曰月山，天樞也。吳姖天門，日月所入。」（《大荒西經》）自然界的罕見牛物被賦予超自然的神性，關係到人間禍福：欽山「有獸焉，其狀如豕而有牙，其名曰當康，其鳴自叫，見則天下大穰。」（《東次四經》）丹穴山「有鳥焉，其狀如鷄，五彩而文，名曰鳳凰，其文曰德，翼文曰義，背文曰禮，膺文曰仁，腹文曰信，是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見則天下安寧。」（《南次三經》）神耕父「常游清泠之淵，出入有光，見則其國爲政。」（《中次十一經》）姑逢山「有獸焉，其狀如狐而有翼，其音如鴻雁，其名獙獙，見則天下大旱。」（《東次二經》）原始人決心以自己的力量改變外界環境，他們渴望消除災害的根源：「炎帝之少女名曰女娃。女娃游於東海，溺而不返，故爲精衛。常銜西山之木石，以湮於東海。」（《北次三經》）羿與鑿齒戰於壽華之野，羿射殺之，在崑崙墟東。」（《海外南經》）冀望控制與其生活有密切關聯的天體運行：「帝令重黎下天，令黎邛下地，下地是生噎，處於西極，以行日月星辰之行次。」（《大荒西經》）且幻想能自由出入空中：大荒之山，「有靈山、巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此昇降，百藥爰在。」（《大荒西經》）又「登葆山，群巫所從上下也。」（《海外西經》）有些神話，反映他們在與自然鬥爭中敗北的悲壯狀況：「夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲於河渭。河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死，棄其杖，化爲鄧林。」（《海外北經》）「夸父不量力，欲追日景，逮之於禺谷。將飲河而不足也。將歸大澤，未至，死於北。」（《大荒北經》）

原始人還幻想越過生命的年壽之限，能如天地般長久，創作了不死而仙的神話：「流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。」（《海內經》）大荒中「有不死之國，阿姓，甘木是食。」交脛國東有不死之民，「其爲人黑色，壽，不死。」（《海外仙經》）「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相、夾窫窳之尸，皆操不死之藥以推之。」（《海內西經》）

自然鬥爭與社會鬥爭相互關聯，反映於治水神話。「洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊，鯀復生禹。帝乃卒命禹布土以定九州。」（《海內經》）

書中還記叙中華原始居民的創造發明。除上面提及禹布土以定九州外，還有殳「始爲侯，鼓、延是始爲鐘。」「吉光是始以木火車。」「般是始爲弓矢。」「晏龍是爲琴瑟。」「義均是始爲巧倕，是始作下民百巧。后稷是拊百穀。稷之子孫曰叔均，始作牛耕。大比赤陰，是始爲國。」「帝俊有才子八人，是始爲歌舞。」《海內經》儘管不能完全將發明創造歸功於少數傑出人物，但書中所表述的人類文明是人長時期努力所創造的觀點，則是十分顯明的。

《山海經》內容豐富，其價值，千百年來褒貶不一，以今而言，是一個值得從多方面開發的寶庫。

關於《山海經》的研究著作，在注釋方面，有晉郭璞《山海經傳》、明楊慎《山海經補注》、清吳任臣《山海經廣注》、汪紱《山海經存》、郝懿行《山海經箋疏》、王念孫《山海經校注》、今人袁珂《山海經校注》；論述方面有清紀昀《山海經提要》、畢沅《古今篇目考》、吳承志《山海經地理今釋》、今人徐旭生《讀山海經札記》、顧頡剛《五藏山經試探》、譚其驤《論〈五藏山經〉的地域範圍》、王挺聖等《山經地理圖考》、中國《山海經》學術討論會論文集《山海經新探》、喻權中《中國上古文化的新大陸——〈山海經·海外經〉考》等。（賀聖迪）

鬻子

《鬻子》二卷。舊本題周鬻熊撰，約成書於周文王、周武王時期。通行本有：《子匯》本、《守山閣刊》本、《二十二子》本、《道藏》本、《明申辰刊五子》本、《湖北先正遺書》本等。

作者鬻熊，據《史記·楚世家》載：「周文王之時，季連之苗裔曰鬻熊。」《漢書·藝文志》載：「道家有《鬻子》二十二篇」，班固注云：「名熊，爲周師，自文王以下問焉，周封爲楚祖。」據唐逢行珪《鬻子序》云：「鬻子名熊，楚人，周文王之師也。年九十見文王。」「博懷道德，善謀政事。」可見鬻熊是周文王時期一位學識淵博的政治家。

《鬻子》一書，據《漢書·藝文志》載，爲二十二篇，大概出自戰國時人所綴輯。其佚文今存賈誼《新書·修正語下》，凡七章。《列子》中的《天瑞》、《黃帝》、《力命》三篇中，引《鬻子》言。今本皆不載。據唐逢行珪《鬻子序》稱：「著書二十二篇，名曰《鬻子》。……遭秦暴亂，書記略盡。《鬻子》雖不預焚燒，編秩由此殘缺。依《漢書·藝文志》雖有六篇，今此本乃有十四篇，未詳熟是。」大概秦焚書以後《鬻子》僅存六篇，經逢行珪注釋、附益，成今本十四篇。逢行珪爲了擺脫附益之嫌，故意在序文中虛晃一槍，惑亂視聽。

《鬻子》是一部闡述治國之道的著作，「乃政教之本，明宣布政之方，廣立輔成之策。」「王者覽之，可以理國，吏者遵之，可以從政。」書前有逢行珪《進鬻子表》和《鬻子序》，介紹鬻熊簡況，概述《鬻子》一書的性質、

主旨和意義，以及注釋「繕寫奉獻」的致治作用。

今本《鬻子》，二卷，共十四篇。上卷爲《撰吏五帝三王傳政乙第五》、《大道文王問第八》、《貴道五帝三王周政乙第五》、《守道五帝三王周政甲第四》、《撰吏五帝三王傳政乙第三》等五篇。下卷爲《曲阜魯周公政甲第十四》、《道符五帝三王傳政甲第二》、《數始五帝治天下第七》、《禹政第六》、《湯政天下至紂第七》、《上禹政第六》、《道符五帝三王傳政甲第五》、《湯政湯治天下理第七》、《慎誅魯周公第六》等九篇。

綜觀《鬻子》全書，總結歷史上五帝三王禹湯周公的治國經驗教訓，提出自己的爲政治國觀點，有以下幾個方面。

一、爲政必先合於道。

《鬻子》認爲，「君子不與人謀則已矣，若與人謀之，則非道無由也。」道是爲政的出發點和基礎。那末，道是什麼？他認爲「夫道者，覆天地，廓四方，斥八極，高而無際，深不可測。綿六合，橫四維，不可以言象盡，不可以指示說。」簡直是無所不包，無處不在。然作爲施政之道來說，要而言之，可以概括爲「忠」、「信」、「行善」、「顯是」四者。「謀事必忠，出言必信，行善以攻惡，顯是而明非，不苟求所以知，而道德自明也。」可見爲政必先於道，無道則政不立。

二、爲政必先求賢。

《鬻子》認爲，「帝王獨治天下，雖則聖德，皆俟賢佐以輔之，故得天下人安也。」「王者度政施令，而不自爲，必屬賢能，以任使之，故天下和平，人知所保。」「帝王有聖明之稱者，皆委賢吏，使在顯職，故道化興而萬國寧，明聖不獨運也。」必賴賢人以輔佐治理天下。禹得七大夫，協助自己，治理天下，終於使天下大治。湯

得七大夫，輔佐治理天下，天下因而大治。所以「政之興亡，在於卿相，得賢者和輯，失賢者離散。」君主應把求賢放在議事日程上。

三、爲政必須愛民。

《鬻子》認爲，「昔之君子，其所以爲功者，以其民也。」人惟邦本，得人心者昌，只有依靠人民，才能取得成功。主張「民唱然後和」。作爲國君，要了解人民的疾苦，聽取人民的呼聲，檢查施政的得失，使之有利於人民。「禹之治天下也，以五聲聽。」禹把鐘、鼓、鐸、磬掛在門上，把鞀放在地上，說：「教寡人以道者，擊鼓；教寡人以義者，擊鐘；教寡人以事者，振鐸；語寡人以憂者，擊磬；語寡人以獄訟者，揮鞀。」廣泛了解民情。歷史證明，禹湯愛民，國家興盛；桀紂虐民，國家滅亡。

四、爲政必須慎刑賞。

《鬻子》認爲，「國之大經，在於賞罰」。作爲君主，應該做到「無有無罪而見誅」，「無有有功而不賞」。而誅賞必須謹慎，「賞得其功，則賢人以勸；罪得其過，則奸人以息。」而賞罰兩者之中，特別要慎罰，刑不可濫用，「與殺不辜，寧失有罪」。與其枉殺無罪的人，毋寧放縱有罪的人。人命關天，必須調查清楚才可量刑。

《鬻子》是論述治國之道的著作，書中提出的觀點。是值得研究的。

《鬻子》一書流傳久遠，歷代都有所研究，唐逢行珪爲之作注。《四庫提要》曾對其流傳情況加以研究。任繼愈等《道藏提要》也就其版本和流傳情況進行考訂。（來可泓）

子華子

《子華子》十卷。舊本題程本撰。《子華子》原書約成於春秋末期，《呂氏春秋》的《貴生》、《誣徒》、《知度》、《審爲》諸篇中引有《子華子》言。劉向校讎時，釐定爲十篇。然其書《漢書·藝文志》已不載，大概亡佚已久。今本《子華子》及劉向序，可能爲後人所僞托。通行本有：《子匯》本、《墨海金壺》本、《二十二》子本、《珠叢別錄》本、《道藏》本、《天一閣明初》本等。

作者程本，據劉向《子華子序》稱：「程氏、名本，字子華，晉人也。」曾爲趙簡子家臣，「博學能通憤典，正索及故府傳記之書。性閎爽，善持論，不肯苟容於諸侯。」後至齊、回晉，均不能用。退而聚徒講學、著書。孔子稱之爲「天下之賢士」。

《子華子》是一部採擷黃老之言，而參以術數、儒教的著作。以答問的體例，泛論天地陰陽、治世之道、人物掌故、養生之術等，雜備道醫卜思想。全書共十卷，書前有劉向《子華子序》，敘述校讎《子華子》一書經過、介紹了華生平事蹟及全書主旨。

第一卷，《陽城胥渠問》，包括陽城胥渠問一篇、公仲承問一篇、子華子見鄭子一篇。

第二卷，《孔子贈》，包括孔子贈束帛一篇、子華子論道一篇、論言一篇、子華子見趙簡子一篇。

第三卷，《北宮子仕》，包括北宮子仕於衛一篇、晏子治阿一篇、子華子論道一篇。

第四卷，《虎會問》，包括虎會問一篇、子華子見齊景公一篇、子華子見季沈一篇。
第五卷，《晏子》，包括了華子與晏子答問二篇、子華子論法二篇。
第六卷，《晏子問黨》，包括晏子問黨一篇、子華子論治有象二篇、子華子論儉一篇。
第七卷，《執中》，包括了華子論執中二篇、子華子論王與亡二篇、子華子論術數一篇、子華子論憂樂一篇、子華子論道一篇。
第八卷，《大道》，包括子華子論道四篇、答周舍問一篇、子華子論術數三篇。
第九卷，《北宮意問》，包括答北宮意問一篇、子華子論陰陽病理一篇。
第十卷，《神氣》，包括子華子論神氣一篇、子華子爲留務滋言一篇、子華子自述世系一篇。

綜觀《子華子》十卷內容，大致闡述了以下幾個問題。

一、闡述天地陰陽之道。

這方面的內容，佔全書較多篇幅。《子華子》認爲，「混茫之中，是名太初，實生二氣。」「氣曰始，中氣曰元，下氣曰玄。」「通二爲一，離之而爲兩」，「各有專精，是名陰陽」。「太一也者，無不有家，能化一以爲二，二以爲三，因三以成萬物。」「惟道無定形，虛凝爲一氣，散布爲萬物。宇宙也者，所以載道而傳焉者也」。「正氣在人也，上下灌注，如環之無端，莫知其紀極也，不可以爲量也」。可見子華子是持道氣之說的。他認爲天地萬物，都由無所生，而都在發展變化，運動不息。表現了老莊有生於無的樸素唯物主義宇宙觀。

二、闡述術數之變化。

《子華子》認爲，「一之變大矣。在二而二，在九而九，有萬不用，而管於一術。通乎一術，天一之不知。昧

乎一術，天一之能知。」「天地之大數，莫過乎五，莫中乎五，五居中宮，以制萬品。」「周天之日，爲三百有六十，閏日之時，爲數三百有六十。天地之大，數不過乎此。五方之物，其爲數亦如之。……盈宇宙之間，人爲之長，一人之身，爲骨凡三百有六十。……皆與天地之大數，通體而爲一，故曰天地之間人爲貴。」從子華子對陰陽術數推衍之理的論述中，可以看出在《子華子》中揉雜着陰陽五行家的思想。

三、總結歷史經驗，闡述治國之道。

在《子華子》一書中，闡述治國之道是多方面的，大都是借用歷史典故、寓言故事，引申出治國的道理。了華子主張治國貴平。「天下之所以平者，政平也；政之所以平者，人平也；人之所以平者，心平也。」他主張爲政在於有德，「是以有孝德以出公族，有恭德以昇在位，有武德以羞爲上卿。」他主張治國必須進賢，「天地之生才也實難，其有以生也，必有所用也。」「是以帝王之典，進賢者受上賞，不薦士者罰及其身。他主張治國尚儉。」「夫儉，聖人之寶也。所以御世之具也。」等等，綜觀子華子的治國觀點，沒有跳出儒家爲政之道，較多地體現了儒家的思想。

四、闡述醫學及養生之道。

《子華子》認爲，「醫者，理也；理者，意也。藥者，瀹也；瀹者，養也。腑藏之伏也，血氣之留也，空竅之塞也，關鬲之礙也，意其所末然也，意其所將然也。察於四然者，而謹訓於理，夫是之謂醫」。如何養生呢。子華子認爲「血氣和合，榮衛流暢，五臟成就，神氣含心」。「六腑化穀，津液布陽，故得久長而不弊。」如何做到這一點呢，子華子認爲要多運動，要調節喜怒哀樂的情感，達到「人和之國」的境界，這樣，「無待意而爲醫，無待養而爲藥。」「安平恬愉，吐故納新，靜與陰同閉，動與陽俱開。若如是，由人而之天，合於太初之三氣

矣。」

五、記載了子華子出仕的經歷和世系。

子華子曾至晉、至齊，都與當政者不合而退。其學生季沈說，「自吾從於夫子也，轍跡不遺於四國，未有終歲以處也。夫子亦勤且病矣，哀哉！」可見子華子的一生，曾東奔西走，不得志於各國。直至晚年，其弟子留務滋在「五源之溪」築室而居，派學生請子華子前去居住。但子華子拒而不往。

在《子華子》中並自述其世系。其始祖爲周之口正，宣王時，爲王虎臣，稱司馬。其後九世，子孫擇居於汾河之間。十一世，國併於溫。有大功於趙國。

對《子華子》一書，前人多所研究，朱熹稱此書語言精麗，但也批評它「其辭故爲艱澀，而理實淺近，其體務爲高古，而氣實輕浮。」朱熹在《偶談漫記》、陳振孫在《直齋書錄解題》、晁公武在《郡齋讀書志》中都斷定它爲宋人僞作。晁公武因其多引王安石《字說》，論定爲元豐後舉子所作。《四庫提要》承襲宋人作僞觀點。而明馮時可在《雨航雜錄》中認爲作僞者應是東漢以後，並非宋人。焦竑在《焦氏筆乘》中認爲作僞在唐以後。任繼愈等《道藏提要》對此書源流演變曾加以研究，可供參考。（朱可泓）

穆天子傳

《穆天子傳》，又名《周穆王游行記》、《周王傳》。戰國佚名撰。不晚於魏襄王（前三一八——前二九六）

時。通行本有：《正統道藏》本、《四部叢刊》本、《四庫全書》本、《四部備要》本、《叢書集成》本、山東圖書館影印民國黃丕烈校本等。

關於本書的作者，王成祖認爲有二人，一至四卷、五卷、六卷各有一人。成書後，流傳於三晉等地。周穆王十九年（前一九六），魏襄王死，用以隨葬。其後，傳世本亦佚。晉武帝太康二年（二八一），汲縣（今河南汲縣西）盜發古塚時出土。後經荀勗、束晳等校釋寫定，得殘本五卷，復傳於世。東晉郭璞作注，並將同時出土之雜書《周穆王美女盛姬事》（即《盛姬錄》）補入，遂爲六卷。

《穆天子傳》爲接近史書起居注與小說家言的旅行記，以周穆王西游本事爲依托，敷衍鋪陳而成。

全書六卷。卷一，記周穆王出游，北征大戎，受命河伯，朝於黃山，弋獵藪中，和納七萃之士「與民共利」之諫。卷二，記穆王游至昆侖及離騷圃後的參觀、祭祀、狩獵、受獻、美食、游玩、賞賜、分封、植竹等活動。卷三，記穆王與西王母相會，雙方互贈禮物、敬酒、頌詞，及東還南征，渴於沙衍，求水未果而飲馬血等情景。卷四，記穆王經游重謁氏、文山、巨蒐等地，至太行南濟於河，馳驅千里，遂入宗周。卷五，記穆王飲許男於洧上，作宮以觀桑者，狩獵祭祀先王，命虞人伐草木以供百姓財用，在邴博戲，築虎牢畜虎等活動。卷六，記穆王出游，爲盛姬築重璧之臺，哀悼盛姬之死，治喪後人於南郊。書前有西晉荀勗序、元至正十年（一三五〇）北嶽王漸序、《四庫總目提要》。

《穆天子傳》記載行程三、四萬里的山河大地，及其上的部族居民、寶物美玉、奇花怪草、珍禽異獸，大多是超現實的幻想，但其中自周都至河水一段的里程、風俗描寫頗近於事實，積石以西的「河水冒以西流」，是地理上的重要發現。然而，湖澤山川並非記述重點，它只是作爲萬里遠游的自然背景而被提及。周穆王游

程三萬里，與境內官屬及各地氏族部落首領往來經過，是記敘重點。諸如在各地參觀、宴飲、射獵、釣魚、受獻、賞賜、治喪等活動敘說完整。其中，天子在群玉之山，取玉與玉器，「命邢侯待攻玉者」，是西部地區採玉製器以及傳入中原的反映；重璽氏於黑水之上開采石料冶鑄作器，是古代燒礦爲玻璃的記載；七萃之士高奔戎捕虎，天子建牢，畜之東虞，是爲虎牢（虎牢關）地名的由來；天子治盛姬之喪，透露先秦后妃之喪的儀制規格；穆王饋贈桂、璧，反映植物傳布，以牛羊乳汁洗足解疲，記錄古人醫學知識。

《穆天子傳》是內地與西域交往，最早有系統的文字記錄。參以《左傳》、《莊子》、《新語》、《史記》、《漢書》的有關記載，穆王確有西巡之事，而考古發現，也證實自新石器時代至西周一代，中原與中央、西亞之間，始終存在着文化交流。早期交往的地理資料零亂，書中所述山丘川流分佈具有很大隨意性，不能處處視爲事實，務必加以考證。但也有些內容可靠，是彌足珍貴的史料，反映當時的自然景觀、社會狀況、文化成就、民族關係和地名由來，按照時序逐日記載穆王活動，和文字瞻縟、內容鋪陳、情節完整、一氣呵成而具有一定文學性，又使其對史乘中的實錄起居注和文學中的小說游記深有影響。所記西王母居昆侖事，隨着西王母的神化，被人想象成爲女神之士所在的仙境，而成爲優美的神話故事。由此，本書也就成爲道教典籍，被納入《道藏》之中。

關於本書的研究，校注方面有：晉郭璞《穆天子傳注》、清洪頤煊校《穆天子傳》六卷（《附錄》一卷）、檀萃《穆天子傳注疏》、陳逢衡《穆天子傳注補正》六卷（首一卷）、近代劉師培《穆天子傳補釋》，論著方面有：清丁謙《穆天子傳地理考證》六卷、《中國人種所從來考》一卷、《穆天子傳紀日干支表》一卷、近代顧實《穆天子傳西征講疏》、衛聚賢《穆天子傳研究》（《歷史研究》第一集）、日本小川琢治《穆天子傳地名考》等。

鬼谷子

（賀聖迪）

《鬼谷子》，三卷。舊本題鬼谷子撰。約成書於戰國晚期。通行本有：《子匯》本、《二十子》本、《明崇德書院》本、《乾隆五十四年江都秦氏刊》本、《道藏》本、《錢遵王手抄本》、《四部叢刊》本、一九八五年北京中國書店影印清嘉慶十年江都秦氏刻本、一九九二年廣西師大出版社出版秦偉編著《鬼谷子無字天書》等。

作者鬼谷子，恐係僞托。據唐杜光庭《仙傳拾遺》稱，「鬼谷先生姓王，名詡。」《史記·蘇秦傳》稱蘇秦「嘗之於鬼谷先生。」《風俗通義》云：「鬼谷先生，六國時縱橫家。」《史記索隱》云：「鬼谷，地名，扶風池陽、潁川陽城並有鬼谷，其人居此，因以爲號。」《四庫全書總目提要》引《隋書·經籍志·注》云：「周世隱於鬼谷。」《玉海》引《中興書目》云：「周時高士，無鄉里族姓名字，以其所隱，自號鬼谷先生，蘇秦、張儀事之。」大概是一位善於雄辯的隱居者。

《鬼谷子》是一部縱橫家著作，「崇尚計謀，祖述聖旨」，其文「奇變詭偉」，表達了縱橫家的智慧和謀略。有晉皇甫謐、樂一、梁陶弘景、唐尹知章爲之作注。

現存《鬼谷子》全書爲三卷，共二十一篇。有篇目可考者尚有《轉丸》、《胠篋》二篇。上卷爲《捭闔》、《反應》、《內犍》、《抵巇》四篇。本卷側重於闡述縱橫捭合之道的理論。

《捭合篇》，此篇爲全文總綱。論述捭合爲縱橫家門户，最爲重要。「捭，撥動也，合，閉藏也。」從陰陽變化的觀點看，捭爲陽，合爲陰，「陽開以生物，陰合以成物」，陰陽相交，變化無窮而各有所歸。所以「捭合者，天地之道」，「可以說人，可以說家，可以說國，可以說天下。」縱橫家必須守捭合之道，即「一守司其門户」。根據不同對象，運用捭合之道而收成功之效。

《反應篇》，此篇論述聽言的規律和方法。認爲「人言者動也，已默者靜也。因其言，聽其辭。言有不合者，反而求之，其應必出。」即根據對方所發的言辭而應對之。如何應對得好，應該做到「欲知人，必須自知」。「欲聞其聲，反默；欲張，反斂；欲高，反低；欲取，反與」才能聽真僞，知異同，得其情詐也。

《内揵篇》，揵者，持之令固也。此篇論述游說時必須内情相得，然後結固而不離。認爲「事皆有内揵，素結本始」。故「聖人立事，先得其情而後揵萬物。」如何才能得内情而固結其心呢？因爲「君臣上下，道合則遠而親，情乖則近而疏」。所以游說者必須根據君主情況「或結以道德，或結以黨友，或結以財貨，或結以采色。」要結其心，才能推行治國之道。

《抵巇篇》，抵，擊實也；巇，釁隙也。此篇論述乘其釁隙、矛盾，而執行欲救、欲除的方略。認爲「物有自然，事有離合」，「隙之將兆，謂其微也。自中成者，可抵而塞；自外來者，可抵而卻；自下生者，可抵而息；其萌微者，可抵而匿；都不可治者，可抵而得。深知此五者，然後善抵巇之理也。」

中卷爲《飛箝》、《忤合》、《揣篇》、《摩篇》、《權篇》、《謀篇》、《決篇》、《符言》八篇。側重於論述縱橫家縱橫捭合的八種方法。

《飛箝篇》，飛謂作聲譽以飛揚之，箝爲牽持緘束使不得脱也。此篇論述用飛箝之術，以取人的方法。

「引鉤箝之辭，飛而箝之。」即針對不同的對象，用不同的言辭對之進行頌揚、延譽，以籠絡、固結其心，然後「縱橫東西南北反覆，惟在己之箝引，無患不服。」

《忤合篇》，忤，觸犯；合，結合。此篇論述忤合之術，即分析具體情況，決定或輔或棄的去就之道。認爲「世無常貴，事無常師」，事物是在不斷發展變化，從這點出發，「成於事而合於計謀，與之爲主。」否則，就背棄之。懂得忤合之術，「乃可以進，乃可以退，乃可以縱，乃可以橫。」

《揣篇》，揣，揣測。此篇論述揣情之術。即揣測人主的內心世界，用適當的言辭加以控制。要了解內情，是最難的事，必須從「堦天下之權」入手。因爲「情變於內者，形見於外，故常必以其見者，而知其隱者。」所以要探測深層次的隱情，必須在其大喜或大憂之時進行觀察。「必以其甚喜之時往，而極其欲也。其有欲也，不能隱其情；必以其甚懼之時往，而極其惡也。其有惡也，不能隱其情」。掌握了內情。便可針對情況飾辭以言之。這樣「貴賤成敗，唯己所制」。

《摩篇》，摩，揣之主也。此篇論述摩揣之術。即在揣得內情的基礎上，如何掌握人主內心世界的方法。認爲「古之善摩者，如操鈎而臨深淵，餌而投之，必得魚焉。」然非道不能成。摩有三難，「謀英難於周密，說英難於悉聽，事英難於必成。」爲了取得良好的揣摩效果，根據不同的對象，可採用「有以平，有以正，有以喜，有以怒，有以名，有以行，有以廉，有以信，有以利，有以卑」等十種方法。

《權篇》，此篇論述權宜之術，即根據不同情況發言之術。認爲辭言有五：「曰病、曰怨、曰憂、曰怒、曰喜。五者有一，必失中和而不平暢。」「精則用之，利則行之」。根據不同對象，說不同的話，「與智者言，依於博；與拙者言，依於辨；與辨者言，依於要；與貴者言，依於勢；與富者言，依於高；與貧者言，依於利；與賤者

言，依於謙；與勇者言，依於敢；與過者言，依於銳。」此其術也。

《謀篇》，此篇論述謀劃之術，即策劃定謀的方法。認爲「爲人凡謀有道，必得其所因，以求其情。」要針對不同情況，施行謀略。「夫仁人輕貨，不可誘以利，可使出費；勇士輕難，不可懼以患，可使據危；智者達於數，明於理，不可欺以誠，可示以道。」「說人主者，必與之言奇，說人臣者，必與之言私」。「去之者縱之，縱之者乘之」。才能收到良好的效果。

《決篇》，此篇論述決疑之術，即決情定疑的方法。認爲有疑，然後有決，而「成敗之決，失之毫釐，差之千里。」榮辱所繫，必須十分重視。那末如何使決策正確無誤呢？「事成理著者，以陽德決之；情隱言僞者，以陰賊決之；道成志直者，以信誠決之；奸小禍微者，以蔽匿決之；循常守故者，以平素決之。」

《符言篇》，發言必驗，有若符契。此篇論述言驗之術。即發言必驗，爲人所信服的方法，認爲要使發言爲人所信服，必須做到「有主位、有主明、有主德、有主賞、有主問、有主因、有主周、有主恭、有主名九者。」從掌握全面情況出發，發言才能爲人所擁護、所信服。

下卷爲《本經陰符篇》（包括盛神法五龍、養志法靈龜、實意法螣蛇、分威法伏熊、散勢法鷙鳥、轉圓法猛獸、損兌法靈蓍七個篇章）、《持樞》、《中經》。側重於闡述修德、養氣、養志、養精、養神，以成真人之道。

《本經陰符篇》，陰符者，私志於內，物應於外，若合符契，故曰陰符。出本以經末，故曰本經。本篇論述道爲神明之源，通過德養五氣，以成真人。認爲「人與生一，出於化物」。「化有五氣者，志也、恩也、人也、德也、神其一長也。靜和者養氣，養氣得其和，四者不衰。四邊威勢無不爲，存而捨之，是謂神化。歸於身，謂之真人。」强調通過內心修養，以達神仙之境。

《持樞篇》，此篇論述權變之要，在於掌握中樞。認爲「樞者，居中以運外，處近而制遠，上於轉動者也。」掌握中樞，就掌握動運之柄，制物之權。

《中經篇》，「由中以經外，發於心本。以彌縫於物者也」。此篇論述守中經之道的意義和作用。認爲「道貴制人，不貴制於人。制人者握權，制於人者失命。」如何制人呢？只有守住中經之道，才能守國、守家、守身。

《鬼谷子》是縱橫家著作，具有辯證觀點，表現了中國古代縱橫家的智慧和謀略。是中華民族的文化積澱，對於開啓人們的智慧有一定意義。

《鬼谷了》一書自漢魏六朝隋唐以來，歷代流傳不絕，對之褒貶不一。柳宗元《辨鬼谷了》中認爲「言益奇而道益隘」。宋高似孫《子略》中稱其「一合一辟，爲易之神；一翕一張，爲老氏之本。」《四庫提要》稱「其文之奇變詭偉，要非後世所能爲也」。明宋濂在《潛溪集》中認爲「蛇鼠之智」，「其文淺近」。清盧文弨曾據錢曾王述古堂轉抄宋本加以校勘，補正缺失。任繼愈主編《道藏提要》對《鬼谷子》缺篇進行考辨，房中立著有《鬼谷子叢書》（書日文獻出版社出版），可供參考。（來可泓）

鶡冠子

《鶡冠子》，三卷。《漢書·藝文志·道家類》載《鶡冠子》一篇。《隋書·經籍志》作三卷。隋唐以來公私

著錄均作三卷。作者鶡冠子，顯係僞托其名。就其內容考證，約成書於秦漢時期。以道法家爲主，與《淮南子》相近似，而成書稍晚於《淮南子》，與《鬼谷子》同爲楚學。通行本有：《聚珍版》本、《學津討原》本、《道藏》本、《明嘉靖甲辰刊五子》本、《明四子》本、《十子全書》本、《四部叢刊》本等。

作者鶡冠子，事蹟不詳。據《漢書·藝文志》載：「楚人，居深山，以鶡爲冠。」顏師古注云：「以鶡鳥羽爲冠」。儼然是一位戴着鶡羽冠的隱居師翁，遠離塵世。誠如《莊子·刻意篇》所指「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，爲亢而已矣，此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。」

宋陸佃爲《鶡冠子》作注，陸佃（一〇四二——一一〇二），字農師，越州山陰（今浙江紹興市）人，家貧皆學，夜無燈，映月光讀書，受經於王安石，但不樂安石新法，未被重用。宋徽宗時官至尚書左丞。著《鶡冠子解》等書，於禮家、名數之說尤爲精湛。《宋史》卷三四二有傳。

《鶡冠子》是一部雜家著作，對諸子之學除墨子外，兼收並蓄。陸佃在《鶡冠子序》中說：「其道蹖駁，著書初本黃老而末流迪於刑名。……此書雖雜黃老刑名，而要其宿時，若散亂而無家者，然其奇言奧旨，亦每每而有也。」確切地指出了《鶡冠子》一書的雜家性質。

現存的《道藏》本《鶡冠子》共三卷十九篇，書前有宋陸佃撰《鶡冠子序》。上卷爲《博選》、《著希》、《夜行》、《天則》、《環流》、《道端》、《近迭》七篇，中卷爲《度萬》、《王鈇》、《泰鴻》、《泰錄》四篇，下卷爲《世兵》、《備至》、《兵政》、《學問》、《世賢》、《天權》、《能天》、《武靈王》八篇。

《鶡冠子》其道駁雜而兼有學理，又富政論。其內容概括起來，大致有以下幾個方面：

一、具有濃厚的黃老思想。

唐韓愈曾說：「《鶡冠子》其詞雜黃老刑名，其《博選篇》四稽五至之說當矣，使其人遇其時，援其道，而施於國家。功德豈少哉！」黃老思想是由無爲而至於有爲，强調政治。在《鶡冠子》中，表現了較多的黃老見解。如《天則篇》說：「知足以滑正，略足以括禍，此危國之不可安，亡國之不可存也。故天道先貴覆者，地道先貴載者，人道先貴事者。」持覆載之論的人，先貴人事，重民亦重君，兼取從順自治，有所作爲。如《王鈇篇》說：「泰上成鳩之道，一族用之，萬八千歲。」可見《鶡冠子》主張治世之論，黃老之教。主張對人民「唯息與食」，換句話說就是與民休息。由此可以說《鶡冠子》實際上就是身歷西漢盛世的人，對漢初黃老治世的歷史經驗加以總結。

二、貫穿道法家的學說。

黃老思想之源出自道、法。黃老之學是道法家思想在政治上的提純。《鶡冠子》與《道德經》、《南華經》關系密切，有援引老子的話成文，有仿效莊子的話成篇。至於法家思想，《鶡冠子》着重談刑德問題，與《春秋繁露》有關。如《泰鴻篇》說：「法者，天地之正器也。」《學問篇》說：「法令者，主道治亂，國之命也。」《萬度篇》說：「法令者，四時之正也。」「散無方，化萬物者，令也；守一道，制萬物者，法也。法也者，守內者也，令也者，出制者也。」《鶡冠子》綜合道法兩家觀點，作爲立論的根據，構建起全書的框架。

三、引用儒家經典而別具新釋。

《鶡冠子》也吸收儒家思想，但比較重視古經，對《易》、《書》多所援引。對於《春秋》、《論語》、《孟子》、《中庸》等均有所涉及。祭祀活動則借助禮書加以闡述。對儒家道德的論說，頗有不同。如《道端篇》說：「夫仁者君之操也；義者君之行也；忠者君之政也；信者君之教也；聖人者君之師傅也。」《學問篇》說：「所謂禮者，

民不犯者也，所謂樂者，無災者也，所謂仁者，同好者也，所謂義者，同惡者也，所謂忠者，久愈親者也。」與儒家的傳統見解有所不同，別具新意。

四、具有濃厚的陰陽五行思想。

道法家思想與陰陽五行學思想合流，是西漢時期的一種流行觀點。《鶡冠子》中所反映的陰陽五行學說，就天地、四時、聲色、味等諸要素的配組，與《淮南子》的見解大致相同。關於天地開源、地宇窮極，襲用了鄒衍的九州說。與《易緯乾鑿度》所論的太易、太初、太始、太素說相同，與莊子之說接近。《鶡冠子》還多以九組數、如九鴻、九天、九洲、九皇等。《鶡冠子》還强調相生相尅，如《度萬篇》說：「天者神也，地者形也，地濕而火生焉，天燥而水生焉。」《泰錄篇》說：「故聖人者出之於天，收之於地。在天地若陰陽者，杜燥濕，以法義與時遷焉。」《鶡冠子》中所載的陰陽五行思想，已有漸示窮通之意，消極宿命之論出現，緯書或許就是從這以後開始的。

五、記載了縱橫家的思想言論。

在《鶡冠子》中縱橫家的言論穿插其間。《天則篇》說。「君子術數之士。」術數之士，就是縱橫捭闔的智能之士，戰國時期的策士。他們在君臣對話中，處於師尊的地位。《天則篇》又說：「緩則怠，急則困，見間則以奇相御，人之情也。」很明顯，接近《鬼谷子》的言論。

六、記載了兵家的言論。

在《鶡冠子》中，兵家言論佈列其間，有《武靈王》、《世兵》等論兵事的專篇，也有用兵的言論，如《武靈王》篇說：「百戰而勝，非善之善者也。不戰而勝，善之善者也。」「大上用計謀，其次因人事，其下戰克」等。這

些言論與《孫子兵法》相比，無甚新意。

總之，《鶡冠子》是出現在秦漢時期的一部子學著作，篇幅不大，內容翔實，立論怪譎，融合各家學派思想而匯成一書，作到兼而不悖。道法間雜儒學，陰陽五行、縱橫、兵法穿插其間。對於研究道法家思想和考證古文獻有較大意義。

對《鶡冠子》的研究，有唐韓愈的《讀鶡冠子》，「愛其《博選》、《學問》二篇。」唐柳宗元《辨鶡冠子》，貶其爲「盡鄙淺言」，「唯取賈誼《鵩賦》之言爲美，餘無可者。」基本上予以否定。宋陸佃爲之作注，剖析其中思想。明宋濂《諸子辨》認爲《鶡冠子》不是僞書。此外明胡應麟《四部正僞》、清姚際恒《古今僞書考》，均對此書作了研究。（來可泓）

三十六水法

《三十六水法》，又名《三十六水經》、《煉三十六水石法》，一卷。傳爲西漢淮南八公著，約成書於文景之時（前一七九——前一四一）。通行本有：《正統道藏》本等。

淮南八公，又稱八公。道教傳說中的西漢前期神仙家。淮南王劉安求變化道術之士，八公往見。王執弟子之禮，請八公傳長生之術。八公曰：「修學仙道，先作神丹，乃可長生不死耳！我能煎泥成金，凝變七寶。服之者能乘雲龍浮游太清，出入紫闕，宴寢玄都矣。此是雲騰羽化之妙事也，王宜修之。」（《黃帝九鼎神

丹經訣》卷八《明化石序》後授王以《五靈神丹上經》、《三十六水法》。生平事蹟詳《明化石序》。

《三十六水法》古本在流傳中續有增益。所補凡十五種。今本亡佚原本一種、所補八種，附以盟誓之法，忌日之規。明初收入《道藏》，是爲今本。

本書爲道教外丹製作溶液專著，敘述四十二種溶液的製作方法，共有五十九種配方。

全書篇目如下：礬石水、雄黃水、雌黃水、丹砂水、曾青水、白青水、礬石水、磁石水、硫黃水、硝石水、白石英水、紫石英水、赤石脂水、玄石脂水、淥石英水、石桂英水、石流丹水、紫賀石水、華石水、寒水石水、凝水石水、冷石水、滑石水、黃耳石水、九子石水、理石水、石腦水、雲母水、黃金水、白銀水、鉛錫水、玉粉水、漆水、又水、桂水、鹽水。續增七水爲：石膽水、銅青水、戎鹽水、鹵鹹水、鐵華水、鉛釭水、釭水。後附高起《傳授盟誓之法》及《作丹忌日之規》。第一、第七兩種礬石水、藥物、作法不同，乃同名異物。第三十四種又水，乃漆水中加入雲母粉及白玉屑粉者，當爲漆水的另一配方。後因三十六水亡佚一種，乃從漆水分出，以足其數。

其水溶液製法，一般爲置金石與相配藥物於竹筒之中，添硝石後，封固浸入盛有濃醋的華池內，或用瓶盛埋於土中，經若干日後成爲溶液。

水法所用原料，有三十二方用消石，佔百分之六十一强。表明當時已認識消石「見水即消，又能消化諸石」（李時珍《本草綱目》）的性質。所用消石、盂乃昌判斷爲硝酸鉀。以消石、醋等製成水溶液溶解金石，表明當時已廣泛應用無機酸來溶解金屬單質和礦石，如硫酸鐵、硫酸亞鐵、碳酸銅、硫化汞、金、銀、鐵、鉛等。第一方在敘說硫酸銅時，記載有「利用鐵從銅鹽溶液中沉澱金屬銅」（《李約瑟文集》七四九頁）：「以華池

和，涂鐵，鐵即如銅。」與其同時或稍後的著作中也有銅爲鐵置換的記錄。《淮南萬畢術》、《神農本草經》均說：「曾青得鐵，即化爲銅。」是乃宋代「浸銅之法」的起始。

各方中使用從根、木材、果實中榨出或浸出的液汁或油，以及樹液、動物血、幼蟲、糞，將盛有藥物的瓶埋入地下。以今視之，這一切使細菌腐敗有機物質，也對無機物發生作用，產生足夠的氰化物之類作用於貴金屬溶液。

《三十六水法》是我國最早的製作化學溶劑和溶化金石的著作，爲葛洪、陶弘景所重視，對《黃帝九鼎神丹經訣》等書深有影響。

關於本書的研究，古代以《黃帝九鼎神丹經訣》的作者爲最著。今人有：李約瑟與曹天欽、何丙郁合撰《三十六水法——中國古代關於水溶液的一種早期煉丹文獻》，任繼愈等編《道藏提要·三十六水法》，陳國符《〈道藏經〉中外丹黃白法經訣出世朝代考》、《〈道藏經〉中可供研究中國古代自然科學與技術之史料》，孟乃昌《漢唐消石考辨》等。（賀聖迪）

別國洞冥記

〔東漢〕郭　憲

《別國洞冥記》，又名《漢武洞冥記》、《漢武帝別國洞冥記》、《郭氏洞冥記》，簡稱《洞冥記》，四卷。舊題漢郭憲撰，今認爲成書於建武三十一年（五五）前，或東晉成帝至隋末。通行本有：《顧氏文房小說》本、《古今逸史》本、《漢魏叢書》本、《增訂漢魏叢書》本、《子書百家》本、《百子全書》本、《道藏菁華錄》本、《四庫全書》本等。

郭憲（前二六？——五五？），字子橫，兩漢間關東（函谷關以東地區）人。平帝時，師事王仲子。以禮有來學而無往教之義，諫師勿應大司馬王莽之召。新代漢，莽拜憲郎中，又賜衣服。憲受衣而焚，不赴職，逃至東海之濱。光武即位，應召官博士。建武七年（三一），代張湛爲光祿勳，剛直敢言。直諫常不合，以病辭。有道術。生平事蹟見《後漢書》卷一百一十二《方術列傳》上。

郭憲有感於漢武帝時，東方朔因滑稽匡諫，洞心道教，使冥跡之奧昭然顯著，於是「籍舊史之所不載者，聊以聞見，撰《洞冥記》四卷，成一家之書。」（《自序》）魯迅據宋人晁載子之說，說：「《洞冥記》稱憲作，實始於劉昫《唐書》，《隋志》但云郭氏，無名。六朝人虛造神仙家言，每好稱郭氏，殆以影射郭璞，故有《郭氏玄中

記》、《郭氏洞冥記》。」（《中國小說史略》第四篇《今所見漢人小說》）唐張柬之，近人余嘉錫認爲《洞冥記》爲梁元帝所作。

《洞冥記》是道教小說類著作，言神仙道術及遠方怪異之事。全書共收故事六十則，無標題。書前有自序。本書所述恍惚迷離，其內容大致可分爲下列四類：一、神仙及修道者。如「董謁，字仲元，武都郁邑人也。少好學，嘗游山澤，負挾圖書，患其繁重。家貧，拾樹葉以代書簡。言其易卷懷也。編荆爲牀，聚鳥獸毛以寢其上。」二、長安宮闕及武帝好仙。如「甘泉宮南昆明池中，有靈波殿七間，皆以桂爲柱，風來自香。帝既耽於靈怪，常得凡豹之髓，白鳳之膏，磨青錫爲屑，以蘇油和之，照於神壇。夜暴雨，光不滅，有雙蛾如蜂赴火，侍者舉麟鬚拂拂之。」三、遠方諸國及其與漢代關係。如「琳國，去長安九千里，生玉葉李，色如碧玉，數十年一熟味酸。肯韓終常餌此李，因名韓終李。」四、海外地區的山川生物神怪。如「鈞影山，去昭河三萬里，有云記，望之如山影。凡蕣生於影中，葉浮水上。有紫河萬里，深十丈。中有寒荷，霜下方香盛。有降靈壇，養靈池，分光殿五間，吞宵室七間，望蟾閣十二丈。上有金鐘，廣四尺。元封中，有祇國獻此鏡，照見魑魅，不獲隱形。」在神話傳說中，反映了作者追求長壽不死，永享人民榮華，改進衣、食、住、行、用具、滿足視、聽、嗅、味、觸之欲，通過飲食與使用等手段，借助物性，使人得到新能力的願望。

在看似怪誕不經的描述中，作者也記叙了某些自然物和自然科學知識。如「元封五年，勒畢國貢細鳥，以方尺之玉籠，盛數百頭。形如大蠅，狀似鸚鵡鳥，聲聞數里之間，如黃鵠之音也。」「形如大蠅，狀似鸚鵡」，表明它爲蜂鳥的一種，或許這是最早的蜂鳥記載。又如「影娥池中有鼈龜，望其群出岸上，如連璧弄於沙岸也。故語曰：夜未央，待龜黃」。「黃」字，古有幼小動物之義。如雛鳥嘴黃，稱黃吻，後以黃口稱雛鳥及幼兒。

倘若龜黃指幼龜，則已發現龜下沙灘中產卵，卵經孵化而爲幼龜的龜類生活史。

《別國洞冥記》成書後，廣爲流傳，其神仙思想與遠方異國景物，對豐富古人的想象力和促進生活追求產生了深遠的影響。文辭華麗，具有很高的文學價值。

關於本書的研究，見清《四庫全書總目提要》及近人余嘉錫《四庫提要辨證》的有關部份。（賀聖迪）

周易參同契

〔東漢〕魏伯陽

《周易參同契》，三卷。東漢魏伯陽撰，陰長生注。成書年代不詳。通行本有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本、《四庫全書》本等。

魏伯陽，會稽上虞（今屬浙江）人。通貫詩律，文辭贍博，性好道術。著作尚有《五行相類》三卷，已佚。生平事蹟見東晉葛洪《神仙傳》。

陰長生，東漢新野（今河南新野）人。據說是東漢和帝（八九——一〇五在位）陰皇后的高祖，雖出身於富貴之家，但深喜道法，聞馬明生習長生之術，乃求見於南陽太和山中，師事之，執僕役之事二十年不懈。馬明生帶他到青城山，授以《太清金液神丹經》，後遂到武當山石室修煉。丹成，作黃金數萬斤施捨給窮人。著

《丹經》九篇，在平都山白日飛昇。其著作除本書外，據《宋史·藝文志四》載，尚有《三皇紀》。其生平事蹟見《神仙傳》卷四《云笈七籤》卷一〇六、《仙苑編珠》卷下等。

《周易參同契》是道家一部以《周易》陰陽八卦變化原理，論述修煉外丹的著作。全書分上、中、下三卷。每節頂格先列原文，低二格排列注文，闡明原文主旨。

書前有陰長生序，闡明《參同契》一書的源流以及修煉還丹的方法、品種、作用等。認爲《參同契》本爲《龍虎上經》，出自徐真人之手，因上虞魏伯陽造五相類以解釋《龍虎上經》，於是改名爲《參同契》，後由其門人淳于叔通續補，乃成今本三卷。煉丹之法是「以乾坤設其爻位，卦配日月。」用鼎爐煉制，以成還丹。丹分三品，上品有神符白雪九轉金液大還丹，中品有紫金砂丹，下品有紫金丹。「鳥食成鳳，蛇餌爲龍，人服長生，天地同壽」。認爲「徒爲學道之名，而無煉丹之志」是可悲的。從而勸導人們積極修煉外丹，「同歸大道」。

上卷根據《周易》，主要闡明煉外丹的理論，以指導煉丹。指出：「乾坤者，易之門户，衆卦之父母，坎離匡郭，運轂正軸。」認爲這是煉丹的總綱和主導思想。因爲乾，陽也，陰，坤也，陰陽合德而剛柔有體，萬物變化，必由陰陽。因此煉丹的理論根據是陰陽合德之道。而陰陽是在不斷變化的，體現在卦象上則陽爲乾，陰爲坤，乾生三男，坤生三女，男女構精，萬物化生。所以乾與坤爲衆卦之母。例如乾卦得到坤卦中的爻成爲坎離卦，屬於陽，代表火、日；坤卦得到乾卦中的爻成爲坎卦，屬於陰，代表水、月；乾爲天在上，坤爲地在下，離與坎是日與月，火與水，在天地之間運行，他們之間是「匡郭」和「轂軸」的關係，說明乾坤爲陰陽之體，坎離爲陰陽之用，剛柔相濟，內外爲用，金水相交，千變萬化，以至無窮。而煉丹之術就是在這理論的指導下進行的。

中卷主要闡明煉丹的方法。認爲煉丹的方法是「乾剛坤柔，配合相包。」乾爲陽，故剛直，坤爲陰，故柔順，柔順比喻是水，剛直好比是金，剛柔相包，以成配偶。陰陽配合，好比雌雄交合，交合之時，精氣爲物，變化無窮。如果「物無陰陽，違天背元」。所以「雄不獨處，雌不孤居」，只有男女相須，即是金水合體，稟氣成真，以成丹藥。所以煉丹必須在「陰陽相須」的基礎上，配合陰陽五行循環規則來燒煉外丹。「乾坤者上下釜也，坎離者水火爲藥也，震艮者，運卦合符也，中安金汞，傍助金華、黃芽、赤門，養成運火，三歲象自然之還丹。」

下卷主要闡述煉丹的鼎器及服食丹藥的作用。煉丹用鼎，鼎器腹圓處周圍爲一尺五寸。器口與外面連通闊一寸一分，從口上唇至口下唇長三寸二分，器唇橫闊二寸。器頂到腹的高度爲一尺二寸。鼎壁厚薄應均勻相似。鼎器腹外，當中有三個並列孔穴，闊狹均勻。以鐵穿爲鼎器之足，則入火之際，免其動搖。「在爐中懸明器，不使着地，器中流水，器下有火，塞緊鼎爐，使火氣下奔。」用汞、鉛爲原料，在鼎爐中燒煉。據《鼎爐歌》稱：「首尾武，中間文，始七十，終三旬，二百六，善調勻。」即燒煉時，開始七十日用武火，結尾三十日用武火，中間二百六十日用文火，一年之功，煉成還丹。

《周易參同契》是道教修煉外丹的著作，對於研究我國科技發展有一定的參考價值。

關於《周易參同契》的研究，歷代著述較多。後蜀彭曉《周易參同契通真義》三卷是保存至今的最早著作。此外尚有宋代朱熹《周易參同契考異》一卷，俞琰《周易參同契發揮》一卷，元代陳致虛《周易參同契分章注》一卷，明代蔣一彪《古文參同契集解》三卷，從各方面對《周易參同契》進行闡釋、考辨、注解。近入陳國符在《道藏經中外丹黃白經訣出世朝代考》中，也對該書的成書時間等進行考辨。此外，尚有周士一、潘啓明《周易參同契新探》、潘啓明《周易參同契通析》，孟乃昌《周易參同契考辨》，均可供參考。（周夢江）

太平經

《太平經》，原名《太平清領書》，又名《太平青籙書》、《太平真經》、《太平道經》、《太平青道》，一百七十卷。卿希泰認爲它與《太平洞極之經》「很有可能是一部經書的兩種版本所出現的兩種名稱。」（卿希泰主編《中國道教史》第一卷第二章第一節）。《太平洞極之經》，又名《洞極天地陰陽之經》，簡稱《洞極經》，一百四十四卷。書無作者署名和成書時間，卷三十九《解師策書決》自稱乃天師代天傳言，授與真人。葛洪《神仙傳》說，西漢元帝時，于吉於曲陽泉水上得之於天仙。唐以後，多以爲老子所作。當代學者普遍認爲乃東漢于吉、宮崇所編，成書於漢順帝（一二六——一四四）或稍晚。通行本有：明代《正統道藏》本、一九六〇年中華書局排印王明編《太平經合校》本。

于吉，北海（今山東壽光東南）人，或以爲蜀（今四川西部）、琅邪（今山東膠南琅邪臺西北）人。得癩病數十年，百藥不能愈。後爲帛和治愈，並從受《太平》本文。其後，于吉與其學生宮崇，將它擴展成一百七十卷，謄寫於繪有紅色界道之白帛上，又將卷口做成青色，用紅筆書寫題目，取名爲《太平清領書》。宮崇，一作宮嵩，琅邪人。順帝時，崇至洛陽詣闕獻上《太平清領書》。「有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。」（《後漢書·襄楷傳》）生平事跡見《後漢書》卷三十《襄楷傳》、葛洪《神仙傳·于君傳》。

《太平經》是原始道教的主要經典。全書篇目繁多，王明所編《太平經合校》本存一百五十九篇。主要

有：和三氣興帝王法、分別貧富法、試文書大信法、五事解承負法、分解本末法、樂生得天心法、九天消先王災法、四行本末訣，大小諫正法、急學真法、天文記訣、灸刺訣、使能無爭訟訣、力行博學訣、知盛衰還年壽法、斷金兵法、三五優劣訣、六罪大治訣、致善除邪令人受道戒文、來善集三道文書訣、作來善宅法、萬二千國始火始氣訣、國不可勝數訣、爲道敗成訣、包天裹地守氣不絕訣、大聖上章訣、不忘誡長得福訣、大壽誡、爲父母不易訣、天樂得善人文付火訣、焚燒山林訣、道祐三人訣等。

《太平經》的內容十分龐雜，遠過於舊說「以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語」（《後漢書・襄楷傳》）。它繼承傳統宗教觀念、神仙思想、巫覡法術、天人感應合一之說，吸取道家自然哲學、陰陽五行學說、儒家政治倫常思想以及天文、醫藥、養生等科學成就，構成一個深廣的理論體系，以追求個人不死成仙和致天下於太平爲其目的。

《太平經》以「一」爲宇宙本源：「一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。」一是合元氣、道、數與綱紀四者爲一的整體，也就是物質性的元氣本身就包含規則、變化法則與數量內容。元氣是一種細微物質，不斷演化產生天地萬物：「元氣恍惚自然，共凝成天，名爲一也；分生陰而成地，名爲二也；因爲上天下地，陰陽相合施生人，名爲三也。」（《太平經鈔》戊部）天地人三體之外的「餘氣散備萬物」（《太平經鈔》癸部），成爲諸穀草木、歧行、蹯息、蠕動、飛鳥、走獸、水中生物。宇宙萬物的普遍規則有二：其一，「一陰一陽，各出半力，合爲一，乃後共成一。」（《太平經鈔》壬部）其二，由矛盾雙方相互作用所生之物組合爲三，「三合相通，並力同心」，「共治一職，共成一事，如不足一事便成凶。」（《太平經》卷四十八《三合相通訣》）而作爲其本源的元氣，卻又是「無形委氣之神人」（卷四十二《九天消先王災法》）治理的對象，天

與道均有「畏」(《太平經鈔》壬部)的精神屬性。這樣，元氣本源的宇宙理論，被納入到神學體系之中。

元氣生化人類，須「氣生精，精生神，神生明，本於陰陽之氣，氣轉爲精，精轉爲神，神轉爲明。」(《太平經聖君秘旨》)人的氣和神(精神)是相互依存的，而氣則起着主導作用：「有氣即有神，氣絕則神亡。」(《太平經鈔》丙部)這好比魚和水的關係，「神情有氣，如魚有水；氣絕神情散，水絕魚亡。」(《太平經鈔》癸部)作者認爲死乃是包括人在內的有生命之物必然歸宿。「夫物生者，皆有終盡。人生亦有死，天地之格物也。」(卷九十《冤流災求奇方訣》)把死理解爲生命體發展的規律，不但沒有消沉悲哀而且更促使道教對生命的熱愛追求。《太平經》卷四十《樂生得天心法》提出「樂生最善」的命題：「人最善者，莫若常欲樂生，汲汲若渴，乃後可也。」這是作者神仙不死思想的起點。

《太平經》作者據老子「長生久視」之論，述說「延年益壽，精學可得神仙。」(《太平經鈔》甲部)求生、求長生、求與天地宇宙同久的幻想，使《太平經》作者提出一套得以如此的理論，並加以身體力行。首先，要行善積德。人「有至道明德仁善之心，乃上與天星曆相應，神靈以明其行」(卷四十九《急學真法》)其重點在於敬重父母君師。「父母，乃傳天地陰陽祖統也；師者，乃觀知天地之意，解凡事之急；君者，當承天地，順陰陽，常務得其意，以理道爲事。故此三者，性命之門户也。」(《太平經合校》卷七十三至八十五闕題)道德與性命相一致，忠君、敬師、孝父母是得壽成仙的前提。三者之中，尤以孝道爲最。「壽者，乃與天地同儕也，孝者，與天地同力也。」所以，「壽孝者，神靈所愛好也。不壽孝者，百禍所趨也。」(同上)「不孝而爲道者，無一人得上天也。」(卷一百十七《天咎四人辱道誡》)其次，要捨棄名位財貨。作者認爲「積財億萬，不肯救窮周急，使人饑寒而死，罪不除也。」(卷六十七《六罪十治訣》)因爲「財物乃天地中和之所有，以共養人也。」(同上)倘不

如此，是「與天爲怨，與地爲咎，與人爲大仇，百神憎之。」（同上）再次，善自保養，順應自然。人有精、神、氣，三者結合乃生。「神者受之於天，精者受之於地，氣者受之於中和，相與共爲一道。故神者乘氣而行，精者居其中也。三者相助爲治。故人欲壽者，乃當愛氣尊神重精也。」（《太平經鈔》癸部《令人壽治平法》）這就需要順應四時代序，「飲食以時調之，不多不少，是其自愛自養也。」（卷一〇二《經文部數所應訣》）通過飲食使氣神精合一，與種種方術殊途同歸。最後，主張以種種方術內養形神，以神守形而致形全精復，實現長生成仙。《太平經》的方術似以「守一」爲主，輔以守氣、食氣、還反神氣、習氣養形等法。所謂守一也就是守神。卷九十二《萬二千國始火始氣訣》說：「一者，心一，意一，志也。念此一身中之神也。」以此來保守神氣合一。追求長壽成仙，在作者看來既體現天地有生之物的共性，又能使人注重良好的品性：「天者，大貪壽常生也。仙人亦貪壽，亦貪生。貪生者不敢爲非，各爲身計也。」（《太平經合校》卷五十六至六十四闕題一）

《太平經》認爲「人生有知足以學」（卷六十七《六罪十治訣》），又强調學必須與外界接觸。不與外界接觸「比若嬰兒生，投一室中，不導學以事，無可知也。」（卷六十八《戒六子訣》）在作者看來，人雖有天生而具才學智識的，但「諸賢者異士，本皆無知，但由力學而知也。」（卷四十九《急學真法》）因此，提倡「晝夜力學而不止」（卷六十七《六罪十治訣》）力學要求「得書詳思上下」（卷四十《努力爲善法》）。力思之後，還需力行。「不善思之至意，不精讀之，雖得吾書，亦無益也。得而不力行，與不得何異也？」（卷五十五《力行博學訣》）力行還可用於檢驗書本知識的正確與錯誤：「凡得文書，皆立試之，不得空復僞言也」，「見文而不試用，安知其神哉？」（卷六十七《六罪十治訣》）

它又認爲，人類社會「明古可以知今，知今反更明古」。主張古爲今用，以「古者帝王得賢明乃道興，不敢

以下愚不肖爲近輔」(《太平經鈔》戊部)作爲根據，要求以「才能所長，以筋力所及署其職。」倘不如此，便「結氣增災」(卷四十八《三合相通訣》)。治平天下，要確立「以民爲本」(同上)的基本思想，關心民間疾苦，與民以利益。主張在各地設置相當於意見箱的「封」，讓民意上達，令天子「知民好惡，不肖，利害」，而後「集議而理之」(《太平經鈔》辛部)，制訂政策，加以實施，用致太平。肯定貴賤有命，說「命貴不能爲賤，命賤不能爲貴。」(卷七十一《致善除邪令人受道戒文》)命的貴賤，可分爲九等：無形委氣之神人、大神人、真人、仙人、大道人、聖人、賢人、凡民、奴隸。在這神人系統中，强調「非其有，不可强有；非其土地，不可强種。」(卷五十五《知强衰還年壽法》)又反對犯上作亂：「小人無道多自輕，共作反逆，犯天文地理，起爲盜賊相賊傷。犯王法，爲君子重憂。」(卷六十七《六罪十治訣》)對盜賊的處分，除「各以其罪罪之爲平」(卷一百八《災病證書欲藏訣》)，反對「急其刑罰」(《太平經鈔》乙部《解承負訣》)。强調「聖人治常思太平，令刑格而不用也。」(卷四十《樂生得天心法》)把施行仁政與宣揚忠孝，視爲鞏固社會秩序的主要工具。

仁政思想與其財富觀點相關。《太平經》認爲：「財物乃天地中和所有，以共養人也。」(卷六十七《六罪十治訣》)它反對私有獨佔，揭露有人「積財億萬，不肯救窮周急，使人饑寒而死」，認爲其「罪不除也」(同上)。主張富者要有益於人，「見人窮厄，假貸與之，不責費息。」(卷一百四十《爲父母不易訣》)又反對「竭資財爲送終工具」、「事鬼神而害生民」(《太平經鈔》丙部)，提出「事死不過生」的殯葬原則。還根據「人人自有筋力」(《六罪十治訣》)的生理特征，提出「人各自衣食其力」(卷三十五《分別貧富法》)的思想，譴責「不肯力爲之，反致饑寒」(《六罪十治訣》)的游手好閒者。認爲人人以其筋力勞動，春生夏長秋收冬藏「無一傷者」(卷九十三《敬事神十五年太平訣》)，則「萬二千物貝生名爲富足」(卷三十五《分別貧富法》)人世間「尊卑大

小皆如一」(卷一百十九《道祐三人訣》)，公平無私，「無有怨訟」(卷一百十一《大聖人章訣》)，更「無天傷人」(《太平經鈔》庚部)之事，人人平安樂生，太平盛世也就降臨人間。

《太平經》又以天人感應觀點看待人與天的關係，名之爲「天人一體」。《守一明法》說：「王者百官萬物相應，衆生同居，五星察其過失。……相去遠，應之近，天人一體可不慎哉？」(卷十八至三十四)它說「人者，天之子。」(卷四十九《急學真法》)「人君爲善於力，風雨及時於外」(《道典論》卷四《妙瑞論》引《太平經》)，人君爲惡，「水旱氣乖迕，流災積成，變怪不可止，名爲災異。」(卷五十《天文記訣》)。對一般人來說，「有至道明德仁善之心」，乃「上與天星曆相應，神靈以明其行。」(卷四十九《急學真法》)反之，亦是如此，善惡行爲，不僅自身得到相關報應，還會延及子孫。「凡人之行，或有力行善，反常得惡；或有力行惡，反得善。」(《太平經鈔》乙部《解承負訣》)將此歸結爲其人祖先善惡行爲所造成的後果。

宇宙與人世都在不斷變化，但「天道比若循環，周者復反始。」(卷六十五《斷金兵法》)任何一種事物都以與對立面聯結的合的形式出現的。如天地、日月、陰陽、春秋、晝夜、左右、表裏、白夜、明冥、剛柔、男女、前後、上下、君臣、甲乙、草木、牝牡、雌雄、山澤。事物都因「陰陽相與合，乃能生。」(卷一百十九《三者爲一家陽火數五訣》)在對立物中的任何一方，「亦自有陰陽，兩兩相合。」(卷一百十七《天樂得善人文以付火君》)爲合的雙方互相排斥，「陰之與陽，乃更相反，陽興則陰衰，陰興則陽衰。」(卷一百十三《樂怒吉凶訣》)每一方發展到極點時，便向另一方轉化：「極上者當反下，極外者當反內。」(卷四十三《四行本末訣》)社會政治就是「一盛一衰，高下平也。盛而爲君，衰竭爲民。」(《太平經鈔》癸部)自然界也時時處處有一盛一衰的變化。

《太平經》問世之後，在民間廣泛流傳，對東漢末年的太平道與五斗米道的興起和發展產生過重大影

響。它是研究東漢中後期的社會狀況，以及道教、哲學、科技的重要歷史資料。

研究《太平經》的著作，主要有：湯用彤《讀〈太平經〉書所見》，以及王明《太平經合校》、任繼愈《中國道教史》、卿希泰《中國道教思想史綱》與《中國道教史》的有關部份等。（賀聖迪）

出金礦圖錄

〔東漢〕狐剛子

《出金礦圖錄》，一卷。東漢狐剛子撰，成於靈帝建寧光和年間（一六八——一八四）。原書已佚，其文見收於《黃帝九鼎神丹經訣》卷九。通行本有：《正統道藏》本等。

狐剛子，名狐丘，又稱胡剛子、狐罡子，東漢後期人。曾問學於魏伯陽。葛洪《太清玉碑子》說：「狐剛子又問：黃芽不離鉛，不離鉛中作，是何物所知；又云不用五金八石，黃芽從何而生？魏公答曰：種禾當用粟，狐免不乳馬，燕雀不生鳳，異類不知種，安能合本居。」青霞子《龍虎元旨》也記兩人問答。狐剛子問：「玄黃化藥，盡有其真，八石之功，其效不少。何忽丹砂獨得延齡？魏君曰：「……保命安神，須餌丹砂。……丹砂人火，化爲水銀，能重能輕，能神能爲，能黑能白，能暗能明，五行之性也。……又曰：金丹人五內，霧散若風雨，蒸蒸達四肢，顏色悅澤好，老翁變丁壯，耆嫗成姹女。」他於金鍛地質學、金銀粉製作法、乾餾法製作硫

酸、水銀煉製、鉛汞還丹、合金製作等方面，都有過重要貢獻。後嘗授左慈《狐剛子七寶未央丸》、葛玄《萬金訣》及修仙法。著作尚有《出金礦圖錄》、《河車經》、《玄珠經》、《金石還丹術》等。唐宋方士頗重其學，《黃帝九鼎神丹經訣》、《太古上兌經》、《龍虎還丹訣》等均引其文。

狐剛子認爲「五金盡有毒。若不煉令毒盡，作粉，假令變化得成神丹大藥，其毒若未去，久事服餌，小違禁戒，即反殺人。」爲免禍就福，乃作《出金礦圖錄》。

《出金礦圖錄》是道教外丹著作，也是金銀地質學及其冶煉的先驅之作。該書於金銀性狀、地質分佈，探尋開採、熔冶等方面都有所論述。

《黃帝九鼎神丹經訣》卷九說：「狐剛子金爐之法，都有六種。……今以二法最勝。」「狐剛子云：出銀礦爐有三法，……今取要者二法。」可見其所錄有刪節。該書所錄篇目如下：出水金礦法、後灰坯(錫)[鉛]金法、出山金礦法、作煉(錫)[鉛]灰坯爐法、作赤鹽法、煉石膽取精華法、出銀礦法、漏(錫)[鉛]灰坯爐法、收灰坯中(錫)[鉛]法、作灰坯中(錫)[鉛]法、蒸煉金銀灰坯中灰法、作銀礦藥法、金銀用炭法、作出銀色藥法、柔前所出上金法、煉金銀法、造棗膏法等。附有圖二幅。

書中敘說金銀礦的地質分佈規律。指出，因產地之異，而有山金與水金之別。水金又名沙金，形「如麩片、棋子、棗豆、黍粟等狀」，質地較精良。其在水中方位、深度，與水的流向相關：「水南北流，金在東畔」，「入沙石上下二寸或七寸」；「水東西流，金在南畔生，」「入沙土下五寸或九寸。」山金一稱脈金，其「形皆圓」。其在山體內部方位亦與山的坐落走向相關：「山東西者，金在北陰中」，「根脈向陽，入地九尺或九十尺，雜沙夾石而生，赤黃色，細膩滑重，折之不散破」；「山南北者，金在西陰中生也」，「帶水雜沙，挾石出而生，深淺

如上也，人雜沙挾上下，根脈向陰，或七尺，形質如上。」所語以今視之并不完全正確，卻也是至東漢爲止探尋金礦的經驗總結。

得自山水的礦金，需經焙煉去除雜質和使金銀相分。其出水金礦法，「首先利用鹽（粗質鹽中含Na_2SO_4、$MgCl_2$）牛糞灰（主要成份爲K_2CO_3）起造渣作用。使石英砂成爲熔點較低的礦渣（即「惡物」）浮起，而與金銀分離。再將含銀的金箔用黃礬、胡同律裹住煅燒。……黃礬與樹脂胡同律一起煅燒必然產生硫黃，硫黃則很快與金箔中的銀質相結合，生成色黑質脆的硫化銀，而從金箔上剝落下來。實現了金與銀的分離。」（趙匡華《狐剛子及其對中國古代化學的卓絕貢獻》）其出山金礦法，因雜質多而過程更爲複雜。它與前法比較，用金精、石膽、朱砂、雄黃、石硫黃、朴硝、硇砂、白礬、麒麟竭、密陀僧、紫石英等十五種礦物來完成造渣過程。「它們一起與礦中的砂質相作用，究竟起了哪些化學反應就難以估計了。更何況這些藥劑都是天然礦物，還有其他成份，情況就更複雜了。狐剛子是如何考慮的，沒有記載，筆者不好妄加猜度。」（同上）

狐剛子强調上述出金法，以礦是真體物爲前提。他說：「若礦非真體物，强鼓造徒費功也。藥力得星化氣消，即爲鐵，悔終無銖兩真物可得。」因此，要注意辨別礦石真僞：「其金礦若在水中，或在山上浮露出形，非東西南北陰陽質處而生，大小皆有棱角，青黃色者，盡是鐵性之礦，其似金，不堪鼓用。」所說「有棱角青黃色者」的鐵質礦石，即所謂「自然銅」、「愚人金」，乃是某種硫化的銅鐵礦石（$CuFeS_2$）或黃鐵礦（FeS_2）他又詳實地叙說「出銀礦法」。

在冶煉過程中，金與銀往往與鉛化合成合金。爲從鉛合金中提取金銀，狐剛子提出「作煉錫灰坯爐法」。

將從煉金爐中分出的鉛坨，投入風爐的灰坯中焙燒。鉛氧化成密陀僧(PbO)，部份被所鼓之風吹去，大部份因熔化而滲入灰中，在灰坯中留下黃金、白銀，提純後便得到金銀。

《出金礦圖錄》的部份內容，也見於同時代或稍後的張道陵《太清經天師口訣》。張氏別著《剛子丹訣》，因書佚，其內容無從窺見。卻也足以表明張道陵曾受狐剛子影響且信奉其學，所敘煉金銀法或本自狐剛子。《出金礦圖錄》總結包括狐剛子本人在內的漢代及其前在金銀礦物學和冶金學上所達到的高度成就，對當時及後世的金銀礦物冶金學和煉丹術有過深遠影響。

關於本書的研究，有趙匡華《狐剛子及其對中國古代化學的卓越貢獻》、陳國符《〈道藏經〉中外丹黃白法經訣出世朝代考》等文的有關部份。（賀聖迪）

老子想爾注

〈東漢〉張　魯

《老子想爾注》，全稱《老君道德經想爾訓》，一名《想爾注》，二卷。東漢末張魯撰，一作張道陵撰，也有作劉表撰。饒宗頤以爲「當是陵之說而魯述之，或魯所作而託始於陵」。書久佚，近代得敦煌六朝寫本殘卷。通行本有：一九五六年香港版《老子想爾注校箋》本、一九九一年上海古籍出版社版《老子想爾注校證》本。

張魯（？——二一六），字公祺，東漢沛國豐（今江蘇豐縣）人。祖父張陵客蜀學道，創立五斗米道。陵死傳子張衡。衡死，魯繼父祖之業，與其母依附益州牧劉焉。魯奉劉焉之命，與五斗米道另一領袖張修共擊漢中。佔漢中後，魯殺修，且脫離劉焉自立。乃以鬼道教民，人其教者爲鬼卒。自稱師君，不置官吏，不設祭酒治民。教民誠信不准欺詐，每逢疾病自己檢點，大致與太平道相似。按月令安排社會活動，春夏二秋禁止宰殺生物。又命祭酒於路邊設置義舍，內放米肉等食品，供路人量腹而食。犯法者，三次以後乃行刑處分。魯治漢中，深得各族人民擁護。建安二十年（二一五），曹操進兵漢中，魯降，被任命爲鎮南將軍，封閬中侯，食邑萬户。生平事蹟見《三國志·張魯傳》。

《老子想爾注》是用神學觀點解釋《老子》思想的五斗米道經典。作者托言人靜室存想見神而作，故名「想爾」。

張魯繼承《老子》的「道」與「一」，將其改造爲主宰神，使凌駕於自然與社會之上，具有至尊至威的品性。他說「道尊且神，爲自然祈法，爲天地所像，爲含血之類所敬仰」，人「但可從其誠，不可見知也」。此神「散形爲氣，聚形爲太上老君，常治昆侖」。

人當信道，遵守道戒，努力修爲，使自己「心常存善仁」、「施惠散財除殃」、「學知清靜」、「守氣」、「食氣」、「積精成神」，便「能致長生」，「得仙壽」。

道是人世的最高準則。用之於家，「家家孝慈」，「皆行仁義」；用之於國，「臣忠子孝」，「國則易治」。然而尊君畏父，要從屬於敬畏天神。人君在位務必「和五行，令各安其位勿相犯」。如此，「天降符瑞，治國太平」；不然，「天災變怪，日月暈珥」，一般人的善惡，也給自己與子孫帶來相稱的報應。

《想爾注》體現了道教以神仙長生說爲核心，融民間信仰、老子學說與儒家倫常爲一體的學說基本特徵。它對《太平經》的思想既有繼承，也有批評（如胎息、存思體內的五臟之神、「仙人有仙錄」的成仙命定說），書中提出的「道教」一詞和氣聚而爲太上老君，是道教名稱確立與一氣化三清的濫觴。在早期道教史上起有重大的作用。

關於本書的研究，有陳世驤《想爾老子道經敦煌殘卷論證》、嚴靈峰《老子想爾注殘卷質疑》、大淵忍爾《老子想爾の成立》、饒宗頤《老子想爾注校正》及任繼愈《中國道教史》、金春峰《漢代思想史》的有關章節。

（賀聖迪）

西昇經

《西昇經》，又稱《老子西昇經》，三卷。作者不詳。道教稱此書爲春秋時尹喜著，《道教義樞·三洞義》稱「老君所說而尹生所受，唯得《道德》、《妙真》、《西昇》五卷」。南宋趙希弁《昭德先生讀書後志》沿舊說亦稱該經係函谷關令尹喜據老子所述而成。但此經首見於東晉葛洪《神仙傳》所述，經內還有佛教詞語。因此，該經成書當在佛教傳入之後，約在魏晉之時。通行本有：宋徽宗御注《西昇經》三卷（《道藏輯要》尾集作一卷）本、宋碧虛子（陳景元）集《西昇經集注》六卷本，均分三十九章。每章經文均以「老子」或「老子曰」爲起首語，各章以經文首二字爲章名。如第一章經文以「老子西昇」起，章名即作「西昇章第一」。兩種版本，經文文

字略有小異。

《西昇經》二卷本首卷九章，即《西昇》、《道深》、《善爲》、《慎行》、《道象》、《生道》、《邪正》、《天地》和《行道》等，指出學道的重要和方法。《西昇章》强調「道自然，行者能得，聞者能言」，但是「道深微妙，知者不言」，因爲「言者以音相聞」，「言則成妄」。《善爲章》和《慎行章》則指出得道行者，必須「慎而行之，實而懷之」，「恬淡思道，歸志守一」，「所謂無爲，道自然助」。《道象章》和《生道章》稱「道象無形」，「道本出窈冥」，因此，學道之人要從「虛無」、「虛靜」之中去學道和悟道。《邪正》、《天地》和《行道》各章則要求學道時區別正邪真僞，指出「道別於是，言有僞真。僞道養形，真道養神」，「是故失生本，安能知道元」。「學不得明師，安能解疑難」，只有到「吾學無所學」時，「乃能明自然」。

中卷十二章，即《重告》、《聖人之詞》、《觀諸》、《經誡》、《深妙》、《虛無》、《恍惚》、《生置》、《爲道》、《色身》、《道虛》和《哀人》等，着重論「道」。《虛無章》稱「虛無生自然，自然生道。道生一，一生天地，天地生萬物。萬物抱一而成，得微妙氣化」。《恍惚章》又稱「虛無恍惚道之根，萬物共本道之元」。强調爲道之人必須無欲無念，《爲道章》稱「欲者，凶害之根，無者，天地之原。莫知其根，莫知其原。聖人者，去欲而人無，以輔其身也」。《道虛章》又稱，「君子終日不視、不聽、不言、不食，內知而抱玄」，「若常能清靜無爲，氣自復也，返於未生而無身也，無爲養身形體全也，天地充實長保年也」。

下卷十八章，即《神生》、《常安》、《身心》、《無思》、《我命》、《兵者》、《柔弱》、《民之》、《天下》、《意微》、《在道》、《有國》、《皆有》、《治身》、《道德》、《善惡》、《寂意》和《戒示》等，論述以「道」治國、治人和治身的道理。在形神關係方面，《神生章》稱「神生形，形成神。形不得神，不能自生，神不得形，不能自成。形神合同，更相生，

更相成」。《民之章》稱「人欲長久，斷情去欲。心意以索命爲反歸之。形神合同，固能長久」。在《我命章》裏，提出了「我命在我，不屬天地」的信命而不依賴命的積極觀點，在治國之道方面，《兵者章》稱「兵者，天下之凶事也，非國之寶」，《無思章》稱「國以民爲本」，「是以聖人無爲無事，欲安其國民也」。

《西昇經》的詞旨激切，勸戒諄複。宋徽宗序云「蓋與五千言相爲表裏」。碧虛子（陳景元）的《西昇經集注序》亦稱，「其微言奧旨，出入五千文之間」。

明《道藏》有宋徽宗政和御制《西昇經》二卷和宋碧虛子《西昇經集注》六卷等二種，存於「洞神部・本文類」和「洞神部・玉訣類」。其中《西昇經集注》彙集了華陽韋處玄、句曲徐道邈、冲玄子、任真子李榮和劉仁會等五家之注。《續修四庫提要》云「詮釋經旨，抉塞啓竅，亦頗能得五家之精義，誠有功於是經者」。（陳耀庭）

十洲記

《十洲記》，又稱《十洲三島記》、《海內十洲記》，一卷。舊題西漢東方朔撰。而劉向《別錄》著錄的東方朔書中，無此書名。《漢書・藝文志》不載。始見於《隋書・經籍志》，隨後《新・舊唐書・藝文、經籍志》、《宋史・藝文志》、《通志》、晁公武《郡齋讀書志》、陳振孫《直齋書錄解題》等官私目錄均有記載，恐爲六朝人所依托，而成書年代頗爲久遠。通行本有：《漢魏叢書》本、《古今逸書》本、《秘笈》本、《明刊石氏十種書》本、《說

郭》本、《子書百種》本、《道藏》本等。

東方朔（前一五四——前九三），字曼倩，平原厭次（今山東惠民）人，「好古傳書，愛經術，多所博觀外家之語」。性詼諧、滑稽多智，爲漢武帝所喜愛，「詔拜爲郎，常在側侍中，數召至前談語，人主未曾不悅也。」擢爲太中大夫、給事中。侃侃回答宮下博士、諸先生的問難，名重一時，因認識怪獸「騶牙」而受賜錢財甚多。東方朔臨死時，諫漢武帝「遠巧佞，退讒言」。漢武帝稱善久之。「而後世好事者因取奇言怪語附著於朔」。傳見《史記》卷一百二十六《滑稽列傳》、《漢書》卷六五《東方朔傳》。

《十洲記》是一部道家宣揚仙境之說的書籍，並非地理著作。全書不分篇目章節，直接敘述十洲概況。書前有小序，概述撰寫《十洲記》原因。

《十洲記》的內容概括起來，大致有四個方面。

一、記敘《十洲記》的源起。

漢武聽西王母說：「八方巨海之中有祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲，乃人迹所稀絕處。」亟欲了解十洲情況，便召博學多才的東方朔至曲室（密室），親問十洲情況，東方朔一一予以回答，記錄成文，形成《十洲記》。

二、記敘十洲方位、幅員、神仙、特產情況。

縱觀十洲，地處海中，神仙所居，人迹罕至，仙草生長，珍禽會聚。如祖洲近在東海之中，地方五百里，生長不死之草，形似菰苗，長三、四尺，名爲養神芝。人死三日，用草覆蓋，便都復活。如瀛洲也在東海中，地方四千里，中有玉石，高近千丈，涌出的泉水像酒一樣，其味甘洌，名爲玉醴泉。如玄洲在北海之中，地方千二

百里，有風山，聲響如雷。如炎洲，有風生獸，形狀像豹，青色，大如狸貓，用火燒灼，不傷皮毛，用鐵鎚擊其頭，即死，但張口向風，須臾復活。將其腦和菊花服用十斤，得壽五百年。如長洲在南海中，多樹木，故又名青丘。上有三千圍的大樹。如元洲在北海中，上有五芝玄澗，澗水如蜜漿，飲之可長生不死。如流洲在西海中，山上有積石，名叫昆吾，用以冶鐵鑄劍，鋒利無比，割玉石如泥。如生洲，上有仙家數萬，天氣安和，芝草常生，水味如飴。如鳳麟洲，在西海中，多鳳凰和麒麟，仙家用鳳凰嘴、麒麟角合煎作膠，名續弦膠，弓弦斷了、刀劍斷了，用此膠粘合，恢復如初。如聚窟洲，在西海中，上有返魂樹，香聞數百里，用樹根煎汁成丸，死者聞香，即可復活。這些地方都有仙宮，真仙、靈官管轄治理。

三、附記滄海等五島情況。

《十洲記》除記載十洲情況外，還附記滄海、方丈洲、扶桑、蓬丘、昆侖等島嶼情況。如滄海島，海水四面環繞，水呈青褐色，仙人稱之爲滄水。如方丈洲，在東海中心，群龍所聚，不想升天仙人，多居於此。如扶桑，在碧海之中，有椹樹，兩兩同根偶生，其椹九千年一生，赤色，甚稀少，食之，一體皆作金光，飛翔玄空。如蓬丘，又名蓬萊山，仙家所居，海水正黑，而謂之冥海。如昆侖，又稱昆陵，四周弱水圍繞，爲西王母所居，「上通璿玑，元氣流布，五常玉衡，理九天而調陰陽，品物群生，希奇特色。」

四、記叙秦漢時軼事。

《十洲記》在叙述十洲、五島情況時，筆鋒所至，帶出秦始皇、漢武帝時的軼事。如記述祖洲產不死草時，秦始皇不識爲何物，便遣使者問鬼谷先生，鬼谷先生指出此草名「養神芝」，生祖洲瓊田中，一葉可活一人。於是遂有秦始皇遣徐福率童男童女五百人，乘樓船下海尋祖州，採不死藥之舉。如記鳳麟洲產續弦膠時，

記叙漢武帝天漢三年(前九八)幸華林園射虎而弩弦斷，用續弦膠蘸唾沫粘合。武帝命武士數人，持弓弦兩端掣拉，接合處不斷。如記聚窟洲時，叙述漢武帝征和三年(前九〇)月支國貢香藥四兩及猛獸一頭，色黄，形似小犬，大如狸貓，大吼一聲，侍者、武士皆失杖伏地，内外牛馬犬豕，皆掙斷籠頭，驚惶失措。漢武帝將此獸放入上林苑，想讓老虎吃掉它，而老虎見獸，都俯伏在地，形如死虎。此獸乃上虎頭拉尿，尿直入虎口。武帝於后元二年(前八七)逝世時，時人追論武帝不能厚待月氏國使者，因而不能用香藥復生，甚爲惋惜。

《十洲記》所述，若有若無，無可徵信。但卻是道教仙境説之祖，留給人們豐富的想象力和優美的藝術構思，因而爲歷代文學家所徵引，如宋玉《風賦》、曹植《洛神賦》中，都引用了《十洲記》的内容。特别是唐人詞賦，引用尤多，流傳寖廣。《四庫全書總目提要》中收有《十洲記》的提要。（來可泓）

五嶽真形圖

《五嶽真形圖》，又名《洞玄靈寶五嶽古本真形圖》、《洞元靈寶五嶽真形圖》、《靈寶五嶽古本真形圖》、《道藏經五嶽真形圖》、《五嶽真形之圖》，一卷。相傳爲西漢東方朔撰作，成於武帝后元二年(前八七)前。今人認爲作者不明，當出於魏晉之世。通行本有：《正統道藏》本、《遵生八牋》本等。

《五嶽真形圖》始見於相傳爲班固所撰的《漢武故事》。《漢書故事》説，三天太上道君「因川源之規矩，睹

河嶽之盤曲，陵回阜平，山高隴長，周旋委蛇，形似書字。」將五嶽山丘繪成彎彎曲曲的平面圖形。由西王母授武帝，再由武帝授董仲舒而傳於世間。由此而言，該圖製在西漢前期或其前，獻於朝廷後，由東方朔寫定。今本攙入葛洪等人論述。

《五嶽真形圖》爲道教地圖著作，它以相當於現在等高綫的技術表現五嶽山地的地形。在流傳中，本意漸失，蛻變爲宗教靈圖。

全書載東嶽泰山、南嶽衡山、中嶽嵩山、西嶽華山、北嶽恒山及青城山、廬山、霍山、潛山地形圖九幀，並以文字說明。書前有序。

作者認爲五嶽真形與真形圖有別。五嶽真形，乃在人之外的五嶽「山水之象也」，而真形圖是據五嶽山水曲折參差之狀，經測量計算繪製的地圖。繪製時「畫小者則形微，大者則隴洪，高下隨形，長短取象。」圖上有注記，圖外有說明文字。如「黑者，山形；赤者，水源；黃點者，洞穴口也。」泰山「周迴二千里，自山口至最高處爲「四千九丈二尺」，山中有「紫石芝」、「紫石英」、「白石瑛」、「紫石」、「白石」、「流丹」、「仙草」、「芝草」等藥物。

又說「五嶽真形圖」的辟邪功能，能使「衆邪惡鬼災患疾病，皆自消滅」。不僅家居時宜畜藏，出入山林橫行江海時務必佩帶。書中還載錄各種符文，認爲符文也具有避凶去災的功能。

《真形圖》中的《東嶽圖》，與實地測量後用等高綫繪製的泰山地形圖很爲相似。這表明漢代及其前後的道士，已經發明用類似現在等高綫的平面封閉曲綫來表示地形高低起伏，且以「高下隨形，長短取象」的理性認識作指導，繪製成精確度高的地形圖。然而，不知何故，這些成就未被後世繼承，而被扭曲成符圖使用，

失去其本意。

關於本書的研究，有佚名《五嶽真形圖序論》，今人曹婉如、鄭錫煌《試論道教五嶽真形圖》，任繼愈等《道藏提要》，日人小川琢治《近世西洋交通以前的支那地圖成就》的有關部份等。（賈聖迪）

太上黃庭內景玉經

（西晉）魏華存

《太上黃庭內景玉經》，又名《上清黃庭內景玉經》，簡稱《黃庭內景玉經》或《黃庭內景經》，與《太上黃庭外景玉經》合稱爲《黃庭經》，或《老子黃庭經》。三卷，或作一卷。舊題「太上大道玉晨君作，南嶽魏夫人傳。」實爲「魏夫人」，即西晉魏華存撰，成於西晉太康九年（二八八）前後。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本、《道藏菁華錄》本、《道書全集》本等。

魏華存（二二五——三三四），字賢安，魏晉間任城（今山東濟寧東南）人，隨父司徒魏舒客居洛陽。自幼好學，深研《老子》、《莊子》，博覽三傳、五經、百家之書。生性靜默恭謹，厭於交際，親戚往來，一無相見。志慕神仙，欲求冲舉，常服胡麻散、茯苓丸，養生煉氣。年二十四，奉父母之命，嫁於劉文，生有二子。無暇修煉，未忘宿願。二子稍長，乃離隔宇室，潛心修道，更受神書秘籍，得《太上寶文》、《八素隱書》、《大洞真經》、《靈

書八道》、《紫度炎光》、《石精金馬》、《神真虎文》、《高仙羽玄》等經，晝夜誦讀。從景林真人受《黃庭經》，爲之寫定，後又作注，傳於江南。劉文謝世，適值天下大亂，率子南渡。其後，齋靜修真。死後被尊爲上清派第一代太師、天師祭酒。世稱魏夫人、南嶽夫人。著作尚有《清真虛人玉真內傳》。生平事跡見《太平廣記》卷五十八《魏夫人傳》。

魏晉道教學者有託名太上大道玉晨君者作《黃庭經》。其書口授，爲諸道士所秘，各各相異。魏華存先後從景林真人與王傳受此經，於太康九年前後撰爲定本，且爲作注。

《黃庭內景經》是一部具人體生理、氣功養生、內丹神學三重性質的道教經典。該經基於道教典籍中人體臟腑各有主神的學說，結合醫學臟腑理論，作爲內修成仙的生理根據，强調固氣煉精，使腦、心、脾等內象與天地日月外象相一致，而實現己身的長生久視。

全經三十六章：上清、上有、口爲、黃庭、中池、天中、至道、心神、肺部、心部、肝部、腎部、脾部、膽部、脾長、上觀、靈臺、三關、若得、呼吸、瓊室、常念、治生、隱影、五行、高奔、玄元、僊人、紫清、百谷、心典、經歷、肝氣、肺之、隱藏、沐浴。

經中强調人體內臟器官與體表器官具有對應關係，如肺宮外應鼻腔，肝宮外應眼目，發現人體器官間的部份相關律。又說「六府五臟神體精，皆在心內運天經。」認爲人體生理和心理過程按自然規律而動，外應天地之道。器官組織也與大自然景象對應，如五臟——五行、三宮——三光、七液——七辰、陰陽呼吸——日月出人，將人體視爲類似宇宙的系統。只要內調五臟使合五行，協陰陽使順天地，精氣神運行契合自然之道，人的生命也就與天地齊壽。在此基礎上，提出存日月、漱液咽津、呼吸元氣、食五牙、存玄一、高奔日月、

辟穀食氣、誦經等修煉之道，而以存思三田爲主。

三田，即三丹田，又稱三宮、三房。從真神所居來說，稱宮或房，自人體生命過程作用而言，則名之爲田。三宮有腦、心、關元與腦、脾、關元兩種，分別闡明其位置、結構和功能。以三田爲核心，整個人體被分爲上中下三部。每部各有八景神，稱作八景二十四真。然而，《至道》章語面部止有七神：髮、腦、目、鼻、耳、舌、齒，《心神》章列胸腹部也只六神：心、肺、肝、腎、脾、膽。上中下「三房相通達」，將整個人體連貫爲一個動態開放系統，其內血、精、氣相互關聯又各依一定網絡循環運動。

任何一個這樣的系統，即任何一人，倘能寶貴精氣，慎勿泄漏，便能成仙。經中强調「仙人道士非有神，積精累氣以爲真。」真即體內存真神，修煉上謂之存想致虛。積精源源面生，津液腎水勿使妄泄，漱咽調養五臟靈根，可長活於世。積精時須累氣。先調節呼吸、以肺爲主，鼻腔配合能人多出少用以補氣，而後斷絕穀食，「食氣太和精」，使之積存丹田，漸次達到「胎息而仙」。此時氣息出人和周流全身，如同胎兒之在母腹，無須肺鼻呼吸。積精累氣以鍛煉形體，存神致虛而還歸精神。形神既煉，身合於道，也就超凡入仙。

《黃庭內景經》具有的三重性質，使其對後世的生理醫學、氣功養生、修煉成仙學說都有深遠影響，同時受到道教人士和世俗士子的歡迎，東晉至唐代黃庭之學彌昌，五代以下研誦之風猶盛。其養生延年說中的許多成份，至今猶有補於世。

《黃庭內景經》的研究著作衆多。主要有：務成子注《上清黃庭內景經》一卷、邵穆生《太上黃庭內景玉經童注》二卷《圖說》一卷，託名東方朔等注《太上黃庭內景玉經》三卷、唐梁丘子《黃庭內景玉經注》三卷、宋蔣慎修《黃庭內外玉景經解》、金劉處玄《黃庭內景玉經注》一卷、清董德寧《黃庭經發微》。今人的論述有：

王明《黃庭經考》、任繼愈等《中國哲學發展史》、《道藏提要》等書的有關部份。（賀聖迪）

度人經

《度人經》，全稱《太上洞玄靈寶無量度人上品妙經》，又稱《元始無量度人上品妙經》，六十一卷。作者不詳。據元道士陳觀吾《度人經注解序》稱，此經爲元始天尊撰，以授玉晨道君，玉晨授玄一真人，玄一授天真皇人，皇人授黃帝以《度人經》上卷，授帝嚳以《本章》、《玉曆章》；西漢元封年間，西王母以《度人經》上卷及《本章》、《玉曆章》授武帝，東漢時太上降授于青，增靈書上篇，桓帝時老君降蜀授天師《度人》、《北斗》諸經籙，見時太極真人授葛玄《度人經》，增靈書中篇，鄭思遠授葛洪經本，又增靈書下篇、太極真人後序，即今之全本。由此推測，《度人經》的《靈寶本章》和《玉曆章》出現在前，其它乃是後來陸續增補。又據敦煌殘卷陸修靜《元始舊經紫微金格目》著錄此經和《三洞奉道科誡儀範》卷五《靈寶中盟經目》中著錄《度人上品妙經》，可知《度人經》出於劉宋陸修靜之前，大約定型於葛洪之時，屬靈寶經系的一種。通行本有：《正統道藏》（列爲首經）本等。

現存六十一卷本《度人經》，其第一卷當係原出。後六十卷出於北宋。北宋神霄派的《高上神霄宗師受經式》稱，元始天尊演說靈寶度人神霄衆經，「並以授于玉宸太上道君因命天皇真人並上清諸真人總其元義，開品分條，共爲六十卷，以應六甲之數，皆以無量度人爲首」。該《受經式》中所載六十卷各篇品目與現存

《度人經》除首卷外的六十卷品目相同，只是編排略異。由此可知六十一卷本《度人經》，當出於北宋時。

卷一，約有五千餘字，包括有正經《元始洞玄靈寶本章》、《元洞玉曆章》等二章和道君前序、中序、後序以及元始靈書上、中、下篇等，敘述元始天尊在始青天中向十方天真大神、上聖高尊、妙行尊人、無鞅數衆等演說靈寶度人經教，弘宣「仙道貴生，無量度人」之旨，宣傳「齋戒誦經，功德甚重，上消天災，保鎮帝王，下禳毒害，以度兆民」，男女「皆受護度，咸得長生」。其中《靈寶本章》和《玉曆章》，述及諸天之中有度人不死之神及其它司命、司祿、延壽、益筭、度厄諸神，諸天之上各有生門，中有空洞謠歌之章，有聞靈音者得受諸神衛護，免除苦難，七祖升遷，誦之萬遍，飛升太空，位登仙公等。其餘三序和三篇靈書等，則從不同的角度，闡明天尊隨劫度人之旨。

卷二至卷六十一，均係卷一經旨的敷衍演化，或根據陰陽五行的理論說明宇宙生成之道，或提出消災度厄和制鬼鎮魔的方法，或論述保形養神和長生成真之道。文體結構均仿效首卷，各卷中分立有品目，例如，卷二《玉宸大道品》，卷三《天地八維安鎮國祚品》，卷四《永延劫運保世升平品》，卷五《消攘國君王侯世土災祥品》，等等。

在道教史上，《度人經》是靈寶派經籍中的首經，唐代道士認爲「諷誦之篇則此卷爲首」（《元始無量度人上品妙經四注·序》）。《度人經》上承早期道教的思想，開始吸收了佛教的教義概念（如：大梵、三界和地獄劫運等等），並且從單純存想身神和身外之神發展到以修齋用香、誦經祈禳的祈禱儀式，對構建完整的道教齋醮，特別是靈寶派的齋醮儀式，具有開創意義。另外，據日本學者麥谷邦夫對道教「天界說」的研究，《度人經》提出了三十二天，按東南西北四方配置，每方八天，並有天帝名號，例如：東方八天之一，太黃皇曾天，

帝鬱監玉明，南方八天之一，赤明和陽天，帝理禁上真，等等。三十二天和三十二天帝君，仍按橫向配置，同佛教「三界」按垂直配置的方法不同。《度人經》的天界說，對於道教三十六天說的形成有重要作用。

《度人經》問世以後，注家甚多。明《道藏》收有北宋陳景元集《元始無量度人上品妙經四注》四卷、南宋青元真人《元始無量度人上品妙經注》三卷、南宋蕭應叟《元始無量度人上品妙經內義》五卷、南宋陳椿榮《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》五卷、元陳致虛《元始無量度人上品妙經注解》三卷、元薛季昭《元始無量度人上品妙經注解》三卷、明張宇動《元始無量度人上品妙經通義》四卷。各家注本均各有側重，或闡述思想，或注釋音義，或據以生發內丹修煉玄理，劉師培《讀〈道藏〉記》評述陳景元集注稱「四注者，齊嚴東、唐薛幽棲、李少微、成玄英四家注也」，「今四家之書均亡，賴此僅存梗概」，「《道藏》此本，又據宋刊」（《劉申叔先生遺書》）。因此，該集註在各家註本中更具參考價值。（陳耀庭）

太上靈寶五符序

《太上靈寶五符序》，又名《靈寶五符經》、《洞玄五符經》，簡稱《五符經》，三卷。不題撰人。約成書於東晉以前。通行本有：《正統道藏》本等。就《道藏》本所載《太上靈寶五符序》題目與內容不符。序文又稱《靈寶要略》，只是上卷開頭的一小部份，敘述《五符經》的由來，不能包括《五符經》的全部內容，題目應標《太上靈寶五符經》爲宜。

《太上靈寶五符序》約成書於東晉葛洪《抱朴子》之前，葛洪在《抱朴子·登涉篇》，中，曾五次引用《五符經》之文。華子期師事甪里先生，得《飛龜》、《平衡》的事蹟，亦見於《抱朴子·釋滯·辨問》及葛洪《神仙傳》等書，可以考定《太上靈寶五符序》當出於葛洪之前。又據《河圖絳象》記載，包山所得之《太上靈寶五符序》只有百七十四字，而今本《太上靈寶五符序》爲三卷，大概爲後人所增益。

《太上靈寶五符序》是早期道教經典，所謂五符，是以五行、五方、五色相配，形成東、南、西、北、中五方之符命。

全書分爲三卷。上卷序文中闡述《靈寶五符》的由來。《太上靈寶五符》始自玄古，中經黃帝、顓頊、帝嚳，帝嚳有道，總得天地之心，其時有九天真王、三天真王到牧德之臺，授帝嚳以《九天真靈經》、《三天真寶符》，帝嚳乃祭天帝於河北之壇，將書藏於昆侖鍾山之峰。至大禹治平洪水，巡狩鍾山而得此書，名爲《靈寶五符天文》，藏於玄臺之中。其後吳王闔閭十二年（前五〇三），遇包山（今太湖中之洞庭西山）隱者龍威丈人，得此符書，但不解書中文辭，便遣使者問於孔丘。誑稱吳王游包山，有赤烏銜素書，墮於馬前。孔丘揭露其謊言，指出此乃《太上靈寶真經》，拒絕解釋。吳王闔閭將此書藏於神館，不久，函封不脫，失書所在。其後夫差得之於勞山。「神文非啓授而攬之者，鮮不爲禍也。」夫差得書，並非神人啓授，故國破身亡，書也不知下落。有華子期者，九江人，少好仙道，入山採藥，遇甪里先生，乃授之《仙隱靈方》，一曰《河圖隱存符》，二曰《伊雒飛龜》、三曰《平衡》，華子期合服之後，更少壯，色如少女，一日行五百里，能舉千斤，一歲十易皮，白日飛昇。這些顯係道家的神話傳說。

上卷序文之後，收載：一、《仙人挹服五方諸天氣經》，敘述東、南、中、西、北五方不同的五氣。二、《靈寶

五帝官將號》，叙述東、南、中、西、北五帝名號、服飾、旗幟、群神人數等。三、《靈寶要訣》，叙述見魍魎諸妖，以靈符指之，即自消滅。四、《太清互始法》，叙述行東、南、西、北、中五方之道，相生相尅。五、《食日月精之道》，叙述如何採服日月之精，以養腎根，以得長生。

中卷載服食之方，總計六十六種，包括符籙一道。大致可分爲七類。

一、長生不老類，叙述服用此種藥物可延年益壽，白日飛昇。如《靈寶服食五芝之精》、《靈寶三天方》、《餌胡麻法》、《卻老方》等。

二、真人絶穀辟食類，叙述服用此種藥物可以不食烟火。如《真人絶穀餌巨勝法》、《真人絶穀方》、《真人輕糧辟穀不食方》、《真人四物卻穀散》等。

三、治病方，叙述服用此方可以治百病，毒不傷人。如《男女五勞七傷婦人乳産餘病帶下去赤白皆愈方》、《赤松子方》、《去三蟲方》等。

四、煉製膏藥法，叙述製藥原料、程序、服食方法等，如《樂子長煉胡麻膏方》、《靈寶黄精方》、《胡麻膏》等。

五、尸解藥方，叙述服用尸解藥可脱尸人仙。如《尸解藥》。

六、釀酒方，叙述釀造各種神酒原料、藥方及服食方法。如《神仙釀酒方》、《松脂酒方》、《枸杞酒方》、《章陸酒方》等。

七、符籙一道，即《靈寶太玄陰生之符》，是夏禹文命受之於鍾山真人的。

下卷載符咒。卷前叙述符咒的源流及其性質、地位，「天書……及宣靈符之妙，實出高聖之所宗，上哲之

所佩，真人之所貴，靈仙之贊。」並記載設醮召神、送神的儀式。接着記載符籙和咒語，計有《九天靈書三天真寶》、《東方靈寶符命》、《南方靈寶符命》、《中央戊己靈寶符命》、《西方靈寶符命》、《北方靈寶符命》、《九天王長安飛符》、《九天太玄陽生符》、《三天太玄陽生符》、《八威策》等。卷末載《五牙密咒》五道。

《太上靈寶五符序》是早期道教經典，撇開書中的神話傳說，符籙咒語不論，其中所載藥方及釀酒、製丹膏之法，對於研究中醫學和食品學有一定的參考價值。

《太上靈寶五符序》，歷代道家均對此有所研究，如王懸河《三祠珠囊》、北周甄鸞《笑道論》均有所引用。近人劉師培《讀道藏記》中也加以研究，認爲本書出自漢代。（來可泓）

抱朴子內篇

〔東晉〕葛　洪

《抱朴子內篇》，二十卷。《隋書·經籍志》作二十一卷，《新唐書·藝文志》作十卷，《四庫全書》等作四卷。東晉葛洪撰，成於建武元年（三一七）。版本衆多，遼寧圖書館藏有宋本。通行本有：《正統道藏》本、《四庫全書》本、《平津館叢書》本、《四部叢刊》本、《道藏舉要》本、《諸子集成》本、《叢書集成初編》本、《子書百家》本等。

葛洪（二八三——三四三或三六三），字稚川，號抱朴子，人稱小仙翁。兩晉間丹陽句容（今江蘇句容）人。家世豪族。年十三喪父，家道中落。日間伐薪謀生，夜輒寫書誦讀。寡欲木訥，無所愛玩，不好榮利，未嘗交游。博覽經、史、百家、短雜文章，而以儒學著稱。時或尋書問義，不遠千里，崎嶇冒涉，期於必得。就鄭隱學煉丹，悉得其術。後師事南海太守上黨鮑玄，傳其內學，兼綜練醫術。太安二年（三〇三），石冰作亂，隨顧秘出征，因功官伏波將軍。永興元年（三〇四）十二月亂平，解甲而歸。次年，至洛陽搜求異書，以廣學識。值八王亂起，顛沛流離於徐、豫、荊、江州等地，來至嶺南，參廣州刺史嵇含軍事。建興四年（三一六），返歸鄉里。東晉時，封關內侯，食句容二百户。咸和（三二六——三三四）初，官諮議參軍。遷散騎常侍，領大著作，固辭不就。聞交阯出丹，求爲句漏令，舉家南遷。至廣州，爲刺史鄧岳所留，止於羅浮山，煉丹採藥，著述不輟，閑養終老。著有《抱朴子內篇》、《抱朴子外篇》、《老子道德經序訣》、《大丹問答》、《抱朴子養生論》、《肘後備急方》、《渾天論》、《潮說》、《嶲阜山記》、《兵事方伎短雜奇要》、《抱朴子軍術》、《隱逸傳》、《神仙傳》、《西京雜記》、《碑頌詩賦》等六十餘種。《晉書》卷七十二有傳。

葛洪年二十餘，志在「立一家之言，乃草創子書。」（《抱朴子外篇自叙》）後感於「隆隆者絕，赫赫者滅，有若春華，須臾凋落」（同上），遂修松喬之道。鑒於道書「率多隱語，難可卒解。自非至精，不能尋究；自非篤勤，不能悉見也。道士淵博洽聞者寡，而意斷妄說者衆。至於時有好事者，欲有所修爲，倉卒不知所從，而意之所疑又無可諮問」（《自序》），乃作《內篇》，「粗舉長生之理」。亦以「神仙方藥，鬼神變化，養生延年，禳邪卻禍之事」（《抱朴子外篇自叙》），回答「世儒徒知服膺周孔，桎梏皆死，莫信神仙之事，謂爲妖妄之說」（《自序》）的責難。

《抱朴子內篇》是重要的道教著作。內容叙及玄道自然、道教經典、神仙方藥、鬼怪變化、養生延年、攘邪卻禍等。原有篇數不詳，今本爲二十篇，篇每爲一卷。嚴可均認爲僅是原書「之十五六」（《鐵橋漫稿》六《代繼連龕爲抱朴子叙》），並輯有《抱朴子內篇佚文》。

本書卷一《暢玄》，論述玄爲自然之始，萬殊之本；卷二《論仙》，肯定神仙真有，不死之道可求；卷三《對俗》，解答世俗問難，强調神仙可修、長生可得；卷四《金丹》，闡述還丹金液之術，以爲仙道之極；卷五《至理》，以有無形神說人之生命，提出延養之理，補救之方，語及氣功；卷六《微旨》，認爲學道須由淺人深、由易至難，志誠則濟，疑則無功；卷七《塞難》，再答世人疑難，以明修道成仙，人生各有所值，非彼吴蒼所能匠成；卷八《釋滯》，述說佐世與長生當兼修並行，神仙之道至要在寶精行炁；卷九《道意》，論叙道爲太初之本，修道者務必識之，倘以無欲養心，粹素頤神，禍去福除；卷十《明本》，判斷儒道關係，「道者，儒之本也；儒者，道之末也」；卷十一《仙藥》，列叙仙藥種類、形態、産地、服法及功效；卷十二《辨問》，文答問難，肯定仙道實有，周孔於此，不信不知，非是不爲；卷十三《極言》，叙說仙人皆由隨師向學、積其功勤所致，非爲特稟異氣而成；卷十四《勤求》，叙述長生之方不敢輕傳，唯求之至勤學之至精者能得；卷十五《雜問》，答問學道求仙的一些問題，如辟穀、不寒、不熱、辟五兵、隱淪等；卷十六《黄白》，論說煉金術原理、方法；卷十七《登涉》，記叙登山涉水之道，隱居山澤辟蛇蝮虎狼之術，去風濕寒冷之法；卷十八《地真》，說知二則萬事畢，學道者守真一殃咎不至；卷十九《遐覽》，叙列道教經典、神符，要求學道者博覽精研；卷二十《祛惑》，說知要道者，無欲於物，不狥世譽，而淺薄之徒，率多誇誕稱說，飾其虛妄，眩惑晚學，欺弄世人，以僞亂真，其事敗露，致使天人不信世有神仙，學道者不可不辨真僞。

葛洪論述玄、道、一、元，以說明宇宙本始、萬物起源。《暢玄》篇以玄爲「自然」之始祖，萬殊之大宗。它無所不在，「胞胎元一，範鑄兩儀，吐納大始，鼓冶億類，迴旋四七，匠成草昧，響策靈機，吹噓四氣」。又以類似的語言描述什麼是道：「道者涵乾括坤，其本無名。論其無，則影響猶爲有焉，以言乎運，則彌綸太虛而不足焉。」（《道意》）又說其「陶冶百氏，範鑄二儀，胞胎萬類，醞釀彝化者。」（《明本》）玄道相即，《暢玄篇合而稱爲玄道。又說：「道起於一，其貴無偶，各居一處，以象天、地、人，故曰三一。」它具有下述功能：「一能成陰成陽，推步寒暑，春得一以發，夏得一以長，秋得一以收，冬得一以藏，其大不可以六合階，其小可以毫芒比也。」一之生化即道之生化，一即是道、即是玄。還說「自天地至於萬物，無不須氣以生者也。」（《至理》）氣與玄似爲一物，可證之於下：玄「吹噓四氣」，四氣指春夏秋冬四時之氣，由氣所衍生；玄使「雲以之行，雨以之施」（《暢玄》），而「雲雨霜雪，皆天地之氣也。」（《黃白》）氣似與玄、道、一同物異名。以玄、道、一、氣解說天地萬物，源於老子《道德經》。葛洪繼承老子之說，但仍未能闡明四者關係。

由玄、道、一、氣變化而來的天地萬物，非爲神有目的之創造物，乃是自然而然過程：「渾茫剖判，清濁以陳，或昇而動，或降而靜，彼天地猶不知所以然。萬物感氣，並亦自然，與彼天地，各爲一物，但成有先後，體有巨細耳。」他以人體「腹背雖包圍五臟，而五臟非腹包所作也，肌膚雖纏裹血氣，而血氣非肌膚所造」，說明「天地雖含囊萬物，而萬物非天地之所爲也。譬猶草木之因山林以萌秀，而山林非有事焉。魚鱉之託水澤以產育，而水澤非有爲也。」（《對俗》）天的盈縮、災祥、日月薄蝕、四時序代，均是無意識的客觀過程。宇宙間的一切全非意識的創造，而是自爲一物且與他物錯綜並處。人之出現也是自然而然。之所以萬物「莫靈於人」，並非「陶冶造化」之安排，而是人具有「役用萬物」的能力，且能使自己「長生久視」（《對俗》）。

作者以長生久視爲人生歸宿，評價儒道二家關係：「道者，儒之本也，儒者，道之末也。」（《明本》）儒家學說雖不能使人化爲仙真，卻是修道成仙所必不可少的條件之一：「欲求仙者，要以忠孝和順仁信爲本，若德行不修而但務方術，皆不得長生也。」（《對俗》）求道者理當恪守夫婦、父子、君臣、兄弟、朋友之禮。「若委棄妻子，獨處山澤，巍然斷絕人理，塊然與木石爲鄰，不足多也。」（同上）如此而行的另一原因，是不放棄世俗的享受。在他看來，僅有生命永存而無物質享受，實不足取：「求長生者，正惜今日之所欲也。」爲享受人間五樂而冀期生命之永恒。

葛洪認爲神仙實有，並將其分爲天仙、地仙、尸解仙等類。說，不能以無人見過和聖人未語否定神仙的存在，因爲天地廣大，人「所嘗識者未若不識之衆也」（《論仙》），「聖人有所不知」（《辨問》）衆多。仙人與人，均由形神相資而生，區別在於生之久暫。仙人以藥物和術數養生延命，使內疾不生，外患不人，長保形神而不死；而人則「形勞而神衰，氣竭則命終。」（《至理》）人倘能內養形神，外袪邪祟，「令正氣不衰，形神相衛」（《極言》），即能成仙。神仙可學而致。要學以成仙，除立志堅誠、得明師指點、堅持不懈之外，尚須具備先天條件，即結胎受氣之日「偶值神仙之氣」（《辨問》）。凡值仙之人，必好仙道，遇明師指點，勤求不已。究其實是以學道實踐與實際效果來判斷有無仙命，是對受命論的否定。

勤求不已可致長生的法術，有內修形神、外攘邪惡等類，而以還丹金藥爲「仙道之極」。他說「金丹之爲物，燒之愈久，變化愈妙；黃金入火百煉不消，埋之畢天不朽，服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。」（《金丹》）假外物以自堅固的思想來自醫藥實踐，得出不老不死之說顯然錯誤。將人的生命與金屬穩定性簡單等同起來，混淆兩者不同性質必然導致荒謬絕倫。然而，所記丹術成就有不少化學發現與發明。書中記

載二十餘種藥物，較《周易參同契》爲多。又觀察到不少化學反應，如紅色硫化汞經分解後，再化合爲黑色硫化汞，復使黑色變爲紅色；白色的鉛白與赤色的鉛丹相互轉化；以鐵取代硫酸銅中的銅等。

概括煉丹與其他科技成就，使葛洪得出如下結論：「變化者，乃天地之自然」（《黃白》）。由此而否定「物各自有種」的生物機械論和社會領域以周公孔子之言行爲極至的思想，又萌發只要認識自然變化規律，和在技術上掌握致變之法，自然之物乃其變化可以由人工爲之。正是這一觀念，使葛洪及其他道教煉丹家發出「何爲嫌金銀之不可以異物作乎」的慨嘆，孜孜不倦地從事黃白仙丹之術。

次於金丹的仙術是真一與玄一之道。《地真》篇說：「守一存真，乃能通神。少欲約食，一乃留息；白忍臨頭，思一得生；知一不難，難在於終；守之不失，可以無窮；陸辟惡獸，水卻蛟龍，不畏魍魎，挾毒之蟲，鬼不敢近，刃不敢中。」玄一之道與上述真一之道類似，所多有分形術，而在方法上簡易。這二種神秘的仙術，與其玄、道、一思想密切相關。

《抱朴子內篇》對後世道教及其煉丹術的發展影響深遠，在化學及其他學科上的成就也澤及後世。

關於本書的研究，注釋方面，有蕭梁陶弘景《抱朴子注》（佚）、今人王明《抱朴子內篇校釋》、弢甫《抱朴子內篇校釋舉正》、楊明照《抱朴子內篇校釋補》，輯佚方面有清嚴可均《抱朴子內篇佚文》，論述方面有今人袁翰青《中國化學史論集》、黃國安《葛洪》、王明《葛洪》的有關部份等。（賀聖迪）

漢武帝內傳

《漢武帝內傳》，又名《漢孝武內傳》、《武帝內傳》、《漢武內傳》、《漢武故事》，一卷。舊題班固撰。後人考證乃魏晉間文士所撰，余嘉錫斷爲葛洪所作，約成書於東晉元帝至穆帝時（三一七——三六一）。通行本有：《說郛》本、《正統道藏》本、《漢魏叢書》本、《四庫全書》本、《五朝小說》本、《守山閣叢書》本、《叢書集成初編》本、《舊小說》本等。

《漢武帝內傳》是一部敘說漢武帝出身、求仙、殯葬等奇異故事的仙道小說。《道藏》本始於求仙。全書不分篇，前有錢熙祚序。

內容大意是：武帝求仙，紫蘭室女爲王母傳言，將見武帝。武帝脩除宮掖，恭候王母駕到。王母宴請武帝，諸侍女表演歌舞。席間，武帝求教長生之道、乞長生之術。王母告以上藥太上之所服，中藥飛仙之所服，服下藥者得爲地仙。王母爲武帝招來上元夫人。上元夫人爲武帝語五害：暴則使炁奔而神攻，是故神擾而炁竭，淫則使精漏而魂疲，是故精竭而魂消；奢則使真離而魂穢，是故本游而靈臭，酷則使傷仁而自攻，是故失心而服亂；賊則使心鬥而口乾，是故內戰而外絕。强調務必去除五害，反諸明、慈、惠、賑、念惜。武帝聽後，哀求賜以元元。王母與上元夫人討論如何引導武帝修道成仙。王母授與《靈光生經》，又出示《五嶽真形圖》。在詳語成書經過及功能後，又將《五嶽真形圖》賜予武帝。上元夫人則告武帝，須具備十二事，方能參

真形、召山靈、朝地神，總攝萬精，驅策百鬼，來虎豹，役蛟龍。武帝復乞致靈之術，上元夫人不與，王母爲之辯說，乃同意。因男女不能相傳，乃請青真小童授與。青真小童以《五帝、六甲、靈飛十事》二通，請上元夫人授與武帝。王母以傳道注意事項，告誡武帝，又以一圖授帝，且告以可將《五嶽真形圖》授董仲舒，六甲、靈飛術授李少君。言畢，東方朔前來偷聽。王母語其身世，帝乃知東方朔非世俗之徒。時酒酣，上元夫人歌步玄之曲，王母命侍女田飛答歌。宴罷席散，上元夫人臨行前囑武帝以六甲靈飛術授少君。於是，武帝迺信天下有神仙之事，撰書一卷記載其事，然言行不從王母深言、上元夫人妙誡，王母遽不復來。其後，柏梁臺火災，武帝失所得仙書，自知道喪，追悔不已。《五嶽真形圖》與《五帝、六甲、靈飛十二事》二書，因已分別授與董、李兩人，乃流傳於世。武帝繼續求仙，於后元二年二月崩於盩厔五柞宮。武帝葬後，陵中棺槨自動，其後茂陵封閉，而所殯殮之書籍玉杖忽自地中出傳於世間。

書中所述的要點有：一、通過氣功修煉飲服藥物與佩帶符錄，可以長生成仙。其氣功理論爲：「夫呼吸御精，保明神炁，足以精不脫則永久，炁長存則不死，既得其和，其壽不已。」又說「愛精握固，閉炁吞液，炁化血，血化精，精化液，液化骨，行之不倦，精神充溢。爲之一年易炁，二年易血，三年易脈，四年易肉，五年易髓，八年易筋，七年易骨，八年易髮，九年易形。易形則變化，變化則道成，道成則爲仙人。」二、修道須以法術與德行相配合。修道者要恒行陰德，要矜怨、要濟窮。要施勞、要存寡、要救死、要捨棄暴、淫、奢、酷、賊等不良品性。傳授道法有嚴格要求，「傳非其人，是爲泄天道。可授而不傳，是爲閉天寶。不計限而妄授者，是爲輕天。老受而不敬，是爲慢天藻。泄閉輕慢四者，取死之刀斧，延禍之車乘也。」三、批評了漢武帝的爲政治民與生活奢侈：「政事多闕，兆民不和，風雨失節，五穀無實，德澤不建，寇盜四海，黔道勞憊，户口減步」；

「山鬼哭於藂林，孤魂號於絶域，興師旅而族有功，忘賞勞而刑士卒，縱横白骨，奢憂黔首，浩酷自恣」，「淫色恣性，殺伐不休，兆人怨於勞役，死者怨於無辜」，「情恣體慾，淫亂過甚，殺伐非法，奢侈其性。」總之，「積辠丘山」。但又肯定其在「匈奴未彌，邊陲有事」時的作爲。四、介紹了《五嶽真形圖》一書。該書託名太上老君所著。太上老君在「下觀六合，瞻河海之短真，察丘嶽之高辠，名立天柱，安於地理」的考察活動中，尤其注重五嶽「因山源之規矩，睹河嶽之盤曲，陵回阜居，山高壠長，周旋委蛇，形似書字。是故因象製名，定實之號，畫形祕於玄臺，而出爲靈真之信」，繪製成《五嶽真情圖》。此圖，「諸仙佩之，皆如傳章，道士執之，埕行山川，百神群靈尊奉親迎。又記載《五帝六甲靈飛十二事》一書的篇目。五、論述知行關係：「明科所云，非長生難也，聞道難；非聞道難也，行之難；非行之難也，終之難。良匠能與人規矩，不能使人必巧；明師能授人妙術，不能使人必爲。偏向於實踐活動的契之不捨。

《漢武帝内傳》在追求仙境的烏有故事中，論述了早期道教的經典、神仙、修煉、戒律、傳授等事項，又評擊漢武帝的治政爲人，對道教發展教徒言行不無影響，所含氣功、養生與繪製地圖的知識，對科學發展也有所裨益。

關於本書的研究，校注方面有屠守居士空居閣校本，錢熙祚《校勘記》，論述有紀昀《四庫書目提要》、余嘉錫《四庫提要辯證》魯迅《中國小説史略》、任繼愈等《道藏提要》等書的有關部份。（賀聖迪）

太上黃庭外景玉經

《太上黃庭外景玉經》，原名《黃庭經》，唐人爲區別於《黃庭內景經》，題作「外景」，又名《太上黃庭外景經》、《黃庭外景玉經》，簡稱《黃庭外景經》，三卷。東晉道教學者託名太上老君撰，約成於咸和九年（三三四）。通行本有：《正統道藏》本、《道書全集》本、《重刊道藏輯要》本、《道藏菁華錄》本等。

《黃庭外景經》的內容結構與《黃帝內景經》大致類似，文句也頗多相同或近似，簡略曉暢。兩書殆同出一源，或互相參酌。成書時代有三說，宋歐陽修、周必大認爲早於《黃庭內景經》，清董德寧、今人王明主張略晚於《黃庭內景經》，王氏且認爲出於東晉成帝咸和九年左右。

《黃庭外景經》是一部兼具生理醫學、氣功養生與內丹神學三重性質的道教經典。該經以人身臟腑各有主神爲基礎，結合醫家臟腑學說，闡述道教內修成仙學說，强調根據人體生理，固精煉氣，使器官內象與天地外象相一致，得以長生久視。

全書以存思三田爲根本，論述漱咽津液、存思日月、保精棄欲、呼吸元氣、辟穀食氣等修煉之術。內容與《黃庭內景經》大致相同，而神秘色彩較淡。

《黃庭外景經》成書後，風行一時，又在後世廣泛流傳，對氣功養生與內丹神學深有影響。

關於《黃庭外景經》的研究，注釋方面有務成子注《太上黃庭外景經》一卷、唐梁丘子《黃庭外景玉經註》

三卷、宋蔣慎修《黃庭內外玉景經解》一卷、清蔣國祚注《黃庭外景經》三卷，論述方面有王明《黃庭經考》（《歷史語言研究所集刊》第二十本）、任繼愈等《中國哲學發展史》、《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

紫陽真人內傳

（東晉）華　嶠

《紫陽真人內傳》，一名《紫陽真人周君傳》，一卷。東晉華嶠撰，成於隆安三年（三九八）或其前。通行本有：《正統道藏》本。

華嶠，一作華僑，晉晉陵（今江蘇常州）人，曾官江乘（今江蘇南京市東）令。家世奉神。生平事蹟見《周裴二真叙》。

《紫陽真人內傳》是道教仙真傳記。它記叙西漢周義山由凡人成仙的經歷。開首叙說真人姓名、年里、家世。年十六，讀儒學經典，而好修煉施善。陳留高士蔡咸前來論道，義山默和而不答。在陳留市中，結識中嶽仙人蘇林，得受仙道。其後游歷天下名山大澤，先後至蒙山、王屋山、嶓冢山、嵩高山、白空山、峨嵋山、岷山、岐山、梁山、牛酒山、九疑山、鍾山、鶴鳴山、猛山、陸渾山、戎山、陽洛山、霍山、鳥鼠山、曜名山、委羽山、大庭山、都廣、建木、桐柏山、太華山、大宜山、合梨山、景山、玄壘羽野、桑林、扶廣山、丹陵山、從諸神仙

得道經數十部。而後至空山，見元英君、白元君、黃老君，得授《大洞真經》三十九篇。十一年後，周義山白日升天，上詣太微宮受書。爲紫陽真人，治葛衍山金庭銅城，所謂紫陽宮也。紫陽真人語成仙要道，在於「精思存真，守己宮，朝一真，勤苦念之，必見元英、白元、黃老在洞房焉。」所謂洞房是人頭中空虛處。其後附周君所受道真書目錄、二真人所作詩、周裴二真叙。

本傳可注意處有六：一、修道食氣，須與「陰積善德，仁逮之族」相結合，方能成仙。所語道術德行，似與儒家《孝經》、《論語》、《周易》等經典相關，反映西漢時仙道與儒學的結合。二、導引、服氣、吞景、嚥漿之法爲由凡人仙途徑。其中之一，爲「平旦之後，日出之初，正東向立，嗽口嚥液，服氣百數，何日再拜。旦旦如此。」三、載有道教醫藥知識。如殺蟲方：「附子五兩，麻子七升，地黃六兩，茱萸根大者七寸、術七兩、桂四兩、靈芝英五兩。凡七種先取菖蒲根煮醲作酒，使清醇重美二斗半，以七種藥㕮咀內器中漬之。亦可不用㕮咀，三宿乃出暴之，須酒盡乃止。暴令燥內鐵臼中擣之，下細篩，令成粉，取白蜜和之，令可丸。以平旦東向初服二丸，如小豆，漸益一丸，乃可至十餘丸也。治腹內痎實上氣，心胸結塞，益肌膚，令體膚有華光，盡一劑則穀蟲死。蟲死則三尸枯，枯則自然浴矣。亦可數作，不限一劑也。然後合四填丸，加曾青、黃精各一兩。以斷穀畢，可導引服氣。不得其理，可先服食象草、巨勝、茯苓、術、桂、天門冬、黃連、地黃、大黃、桃樅及皮，任擇焉。」四、將道教中的仙階，分爲上仙、上仙之次、中仙、中仙之次、下仙、下仙之次六品。五、說明存想。指出存想中所見之神仙，乃是人頭中空虛處出現的幻像。六、記述道書，凡四十餘種，有《三元真一法》、《龍蹻經》、《藝圖》、《黃素神方》、《全方》、《金液丹經》、《九鼎神圖》、《墨翟子受紫度炎光內視中》、《素奏丹符》、《大洞真經》等。

《紫陽真人內傳》爲道教早期傳記著作，曾爲《藝文類聚》、《仙苑編珠》、《太平御覽》等所引，又節錄載入《雲笈七籤》，書中所叙道教教義、氣功、著作，對研究早期道教史，氣功史、醫藥史、科技史都有一定的參考價值。

關於本書的研究，有劉師培《讀〈道藏〉記》、陳國符《道藏源流考》、任繼愈等《道藏提要》的有關部份。

（賀聖迪）

老君音誦戒經

〈北魏〉寇謙之

《老君音誦戒經》，一卷。北魏道士寇謙之撰，成於神瑞二年（四一五）。通行本有：明代《正統道藏》本等。

寇謙之（三六五——四四八），名謙，字輔真。早好仙道，隨仙人成公興，入華山，又入嵩高山。成公興羽化後，守志嵩嶽。神瑞二年（四一五）十月，遇大神乘雲駕龍，導從百靈，集於山頂，稱太上老君，對謙之曰：「自天師張陵去世以來，地上曠職，上谷寇謙之文身直理，吾故授汝天師之位，賜汝雲中新科二十卷。」（見《魏書·釋老志》）泰常八年（四二三），又稱老君之玄孫李譜文臨嵩嶽，授真經及秘法，令其輔佐魏太武帝。

始光元年(四二五)，寇謙之獻道書於魏太武帝。在左光祿大夫崔浩支持下，寇謙之得到了太武帝的尊崇和支持，進行了一系列清整道教的改革，「除去三張僞法，租米錢稅，及男女合氣之術」(同上)。據考證，《老君音誦戒經》十卷，正是雲中新科二十卷的一部份。

《老君音誦戒經》全篇三十餘條，條首都標以「老君曰」或「老君音誦誡曰」。其中述及天師道組織渙散之流弊時，攻擊農民起義，稱「愚人誑詐無端，人人欲作不臣，聚集逋逃罪逆之人及以奴僕隸皂之間，詐稱李弘」，稱老君授誡於寇謙之，授其天師正位，是讓其開教生民，佐國扶民。

在設治、署職、授籙、收取財物、求福治病、男女黃赤之道、煉法和上章等方面，革除三張弊端，反映寇謙之清整天師道之主張。對於「投道門之民欲爲弟子者」，必須觀望情性，經過三年考驗，選擇「能修慎法教，精進善行，心無有退志，無傾斜」的人，授籙納爲弟子。對於學道之人，要求先習齋功，「諸欲修學長生之人，共尋諸誦誡，建功香火，齋練功成，感徹之後，長生可剋」，「齋功不達，無有感徹之理」。對於收取財物，要求「金銀財帛、衆雜功施願，盡皆斷禁」，並且定出新法「唯聽民户，歲輸紙三十張，筆一管，墨一挺，以供治表求度之功」。寇謙之批評「僞道荒經」，要求「不妄造出意，不犯改經詐說之罪」，稱「道士奉師，當敬之如天」，「當如臣見天子」，「當奉之如父母」。「衆師之中，經師爲大」，將道教組織建立在師徒傳承的基礎上，以符合宗法社會的倫理規範。

《老君音誦戒經》全篇各條，大多以「明慎奉行如律令」結尾，表示其內容是必須奉行的誡律。貫串於全篇的是「並教生民，佐國扶命」的儒家倫理觀，主張臣忠子孝，夫信婦貞，兄敬弟順，安貧樂賤，信守五常。

按照《老君音誦戒經》改革後的天師道，稱爲北天師道。北天師道改變了早期道教的原始性和反抗性，

成爲符合北魏統治需要的一種宗教信仰。因此，《老君音誦戒經》在中國道教史上具有重要的地位。

（陳耀庭）

養性延命錄

〔梁〕陶弘景

《養性延命錄》，一作《養生延命錄》，二卷。南朝梁陶弘景撰，撰時不詳。《宋史·藝文志》、《通志·藝文略》道家類均著錄此書，題陶弘景撰。《道藏》本題華陽陶隱居集。但《通志·藝文略》於著錄後題曰：「又二卷，孫思邈撰。」《道藏》本序後注云：「或云此書孫思邈所集」。懷疑是孫思邈的著作。但從書的內容看，敘事上起神農，下迄魏晉，未曾涉及南北朝之事。據此可以判定爲陶弘景所撰。孫思邈所集，可能是另外一書。通行本有：明代《正統道藏》本等。

陶弘景（四五六——五三六），字通明，丹陽秣陵（今江蘇南京）人，爲南朝著名道家學者。幼有異操，年十歲，得葛洪《神仙傳》，晝夜研尋，便有養生之志。劉宋時爲諸王侍讀，永明十年（四九二），上表辭職，隱居於茅山，自號華陽隱居。從東陽孫游岳受符圖經法，遍歷名山，尋訪仙藥，搜集校理《道經》。博學多才，性好著述，爲梁武帝所敬重。卒贈中散大夫，謚貞白先生。著作有：《夢記》、《帝代年歷》、《真誥》、《登真隱訣》、

《真靈位業圖》、《周氏冥通記》、《養性延命錄》、《太上赤文洞神三籙》、《華陽陶隱居集》等。傳見《梁書》卷五十一《處士》。

《養性延命錄》是道教關於修身、養性，延年益壽的論著，概述養性延命的理論與方法。分上下兩卷。書前有序。上卷包括《教誡》、《食誡》、《雜誡祈禳》三篇，下卷包括《服氣療病》、《導引按摩》、《御女損益》三篇。現將其內容分述如下：

序言。闡述本書的寫作經過和目的。指出：「夫稟氣含靈，唯人爲貴，人所貴者，蓋貴爲生。」「余因止觀微暇，聊復披覽《養生要集》，……上自黃農以來，下及魏晉之際，但有益於養生及招損於後患，……今略取要法，删棄繁蕪，類聚篇題……號爲《養性延命錄》，擬補助於有緣，冀憑緣以濟物耳。」可見此書是對前人養生經驗的删繁就簡，編纂成書，目的在於指導人們養生延命。

《教誡篇》。本篇從輯錄神農至魏晉間諸家養生議論入手，側重闡述養生延命的理論。如摘引《神農經》曰：「食穀者智慧聰明，食石者肥澤不老，食芝者延年不死，食元氣者，地不能埋，天不能殺。」《混元妙真經》曰：「養生者，慎勿失道。爲道者，慎己失生。使道與生相守，生與道相保。」道機曰：「人生而命有長短者，非自然也。皆由將身不謹，飲食過差，淫佚失度。」《素問》曰：「法則陰陽，和于術教，飲食有節，不妄動作。」青牛道士曰：「體欲常勞，食欲常少，勞無過極，少無過虛」等等。概括作者養生延命的基本理論是：(一)以人爲最高出發點，養生延命，都服務於人；(二)天道與人道相結合，道與生相守，生與道相保。(三)欲求長生，必須節制飲食。飲食之患，過於聲色。(四)欲求長生，必須體欲常勞，守「流水不腐，户樞不蠹」原則。(五)欲求長生，必須清淨寡欲，服食元氣，吐故納新。(六)欲求長生，必須採用行氣、導引、按摩諸法。

《食誡篇》。本篇闡述養生與飲食的關係以及對飲食的禁忌。認爲：「養性之道，不欲飽食便卧，及終日久坐。」「人食畢當行步，躊躇有所修」。「養性者，先饑乃食，先渴乃飲。」飲食應有所禁忌。認爲「熱食傷骨，冷食傷臟」。「春不食肝，夏不食辛，秋不食肺，冬不食腎，四季不食脾。如能不食此五臟，尤順天理。」「凡食皆熟勝於生，少勝於多。」主張節制飲食，保精存神，可以與天同壽。

《雜誡祈禳篇》。本篇闡述人們各種行爲應用的禁忌。認爲坐卧行住，喜怒哀樂都不能超過限度，否則就要傷人。如「久視傷血，久卧傷氣，久立傷骨，久行傷筋，久坐傷肉。凡遠思强健，傷人，憂恚悲哀，傷人，喜樂過差，傷人，忿怒不解，傷人，汲汲所願，傷人，戚戚所患，傷人，寒熱失節，傷人，陰陽不交，傷人」。此外，沐浴、便溺、梳髮、照鏡、脫衣均應注意禁忌。如春天瞑卧早起，夏秋夜卧早起，冬天早卧晏起。而早起不在雞鳴前，晏起不在日出後爲標準。如有疾病、要念咒，以祈福禳災。

《服氣療病篇》。本篇叙述吐納咽液，行氣治病之法。作者認爲，「志者氣之帥也，氣者，體之充也」，「道者，氣也，保氣則得道，得道得長存」。因此用吐納咽液行氣，可以治療疾病，得道長生。行氣之法，以「少食自節，動其形，和其氣血。……正體端形，心意專一，固守中外，神周形骸，調暢四溢。」「以鼻納氣，以口吐氣。」「食生吐死，可以長生。」納氣方法有一，吐氣方法有六，「納氣一者謂吸也，吐氣六者謂吹、呼、唏、呵、噓、呬、皆出氣也。」按肝、心、腎、肺、脾等五臟不同疾病，行不同的納氣法，不斷吐故納新，可以卻病延年。

《導引按摩篇》。本篇叙述啄齒、握固、漱唾、咽氣和用手按摩以及鍛煉强身之法。作者認爲清晨未起床前，先啄齒十四次，閉目握固（屈大姆指於四指下，呈握拳形），漱滿唾，三咽氣，在床上坐起，「狼踞鵠顧」，左右自搖，三次，下床，握固不息，頓腳跟三次，用手一上一下揮動三次，又手項上，揉搓三次，伸兩足及叉手前

卻三次，每天朝暮爲之。實際是編撰的一套保健操。按摩之法是用兩手掌相摩令熱，摩目，目明；摩耳，耳聰；摩兩鬢，血氣通，髮不白；摩面，面有光彩；摩身，從上至下，名曰乾浴。經過按摩，百病皆除。並介紹華佗「五禽之戲」，加强鍛煉，促使身體健康。

《御女損益篇》。敘述男女交合，適可而止，適度則有益，過度則有損。作者認爲：「道以精爲寶，陰陽貴合道」「房中之事，能生人，能殺人。譬如水火，知用之者，可以養生；不能用之者，立可死矣。」御女最好不泄，「或數交而時一泄，精氣隨長，不能使人虛損。」「凡養生要在於愛精，若能一月再施精，一歲二十四氣施精，皆得壽百，一十歲，若加藥餌，則可長生。」「奸淫所以使人不壽者，非是鬼神所爲也，直由用意猥俗，精動欲泄，務副彼心，竭力無厭，不以相生，反以相害。」因此精少則病，精盡則死，不可不忍，不可不慎。還敘述御女之法有「還精補腦」，「弱入强出」等。

《養性延命錄》在闡述道家養生延年的理論基礎上，分別敘述節制飲食、慎言慎行、服氣療病、導引按摩、調和陰陽等方法，以增强體質，益壽延年，對於養生保健，有一定的借鑒作用。

《養性延命錄》作爲《道藏》典籍，頗受道家重視，歷代均有人研究。《神仙食氣金匱妙錄》、《雲笈七籤》多處節錄此書。《道藏菁華錄》中，作者選錄了此書的序和《教誡篇》。近人任繼愈等編的《道藏提要》也對此文進行研究，可供參考。（朱可泓）

真誥

〔梁〕陶弘景

《真誥》，二十卷。梁陶弘景纂輯，撰時不詳。通行本有：明俞安期校刊前後二本、《學津討原》本、《金陵叢書》本、《正統道藏》本等。其中以《正統道藏》本爲佳。俞本每卷末附釋音、辨誤、考證文字異同。

《真誥》是道教上清經派的一部經典著作，其撰著成書，有一個長期的沿襲過程。先是上清經派祖師魏華存（二五二——三三四），以仙真人誥語形式傳授給楊羲（三二〇——三八七），由許謐（三〇五——三七六）、許翽（三四一——三七〇）用隸書筆錄。馬朗、孛子言、陸修靜、孫游岳都一度保存過《真誥》原稿，並作過某些修改、增補。中經東晉顧歡（？——約四八五）編集，定名爲《真迹》，但編次混亂，錯漏甚多。最後由梁陶弘景重加編纂。他把魏華存、楊羲、許謐、許翽記錄的神仙誥語加以整理、修改、補充，按統一的思想加以編輯，對不少誥語作了權威性的解釋，形成《真誥》。《真誥》一問世，顧歡《真迹》就逐漸消亡。所以《真誥》的成書，有一個長期流傳、修訂、潤飾、完善過程，由陶弘景集其大成，原爲七卷，後析爲十卷，《道藏》本則析爲二十卷。

《真誥》就其思想看，糅合了道、釋、儒三家思想；就其內容看，反映魏晉南北朝道家反對外丹，提倡修煉內丹的存思功夫；就其形式看，用仙真人的告諭，參以詩歌、答問形式，喻比手法反映人世間的現實生活。

《真誥》內容爲二十卷，仿緯書三字爲名定篇目，共七篇。書前有南宋高似孫嘉定十六年（一二二六）叙，記述茅山刊《真誥》原起及其和《易經》關係。

一、《運象篇》，分第一至第四，卷一至卷四。記楊羲與衆多真人會遇的故事，「立辭表意，發詠暢旨，論冥數感對，自相儔會」。即以楊羲與安妃之間的人神戀愛開始，借諸真人降臨楊羲方式，以房中術爲核心，展開全書的論述。

二、《甄命授》，分第一至第四，卷五至卷八。記衆仙真人的訓誡。「詮導行學，誡厲愆怠，兼曉諭分挺，炳發禍福。」即以許謐與右英王夫人之間的人神之戀爲中心，繼續探討房中術。陶弘景則借助誥語與注釋，力求把房中術降到次要地位，以確立上清經派以存思無爲爲主的修煉內丹體系。

三、《協昌期》，分第一至第二，卷九至卷十。記衆仙真人所指引的修煉內丹之法。「修行條領，服御節度，以會用爲宜，隨事顯法」。即介紹衆仙真人治病消魔的經驗，借用佛經《四十二章經》精神，進一步强調上清經派的存思修煉體系。

四、《稽神樞》，分第一至第四，卷十一至卷十四。記載道教地理、方位、道家分佈。「區貫山水，宣叙洞宅，測真仙位業，領理所闕。」即借用《後漢書》等正史資料，作者力圖建立道教歷史、地理的龐大體系。其中包容了儒家的等級觀念，佛教的地獄、輪迴觀念等等。

五、《闡幽微》，分第一至第四，卷十五至卷十六。記叙神人形識不滅，因果報應。「鬼神宮府，官司氏族，明形識不滅，善惡無遺」。即繼續把儒、佛的學說納入道教體系。把梁以前中國歷史人物，如周武王、秦始皇、董仲舒、劉備、張衡等都納入道家譜系，成爲道教真君，論證神形不滅，貫穿佛教禍福、善惡報應思想。

六、《握真輔》，分第一至第二，卷十七至卷十八。記叙楊羲、許謐、許翻在世時書信往來。「三君在世，自所紀錄及書疏往來，非《真誥》之例。」即記載楊羲、許謐、許翻三君在世時生活情況，作夢記錄以及他們之間的書信往來，不屬於《真誥》體例。

七、《翼真檢》，分第一至第二，卷十九至卷二十。記叙上清派創始人的家譜及經典的流傳過程。「標明真緒，證質玄原，悉隱居所述，非《真誥》之例。」主要包括《真誥叙錄》和《真胄世譜》兩部份。《真誥叙錄》闡述《真誥》篇目、性質，「真誥者，真人口授之誥也。猶如佛經，皆言佛說。」以及流傳過程。「伏尋上清真經出世之源，始於晉哀帝興寧二年，太歲甲子，紫虛元君上真司命南嶽魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人楊某(羲)、使作隸字寫出，以傳護軍長史句容許某(謐)，並第三息上計掾某某(翻)……。」流布京師以及各地。《真胄世譜》記叙許謐、許翻以及楊羲家譜。

《真誥》摘錄了古代大量道經著作。《大洞真經》、《黃庭內景經》、《太上四明玉經》、《大智慧經》、《太素丹金經》等都有引錄，並援佛入道，援儒入道。體現了上清經派存思無爲爲主的修煉內丹觀點和做法，內容極爲豐富，可以說是早期上清經派各類資料的綜集，對於研究上清經派史具有重要價值，對於研究中國傳統文學、醫學等也有重要的參考價值。

《真誥》成書以後，南宋朱熹曾作過研究，在《朱子語類》中指出：真誥「《甄命授》篇竊佛教《四十二章經》」。宋人黃伯思在《東觀餘論》中認爲：此係後人所加。一九三三年，胡適曾撰《陶弘景的〈真誥考〉》，考證了《真誥》淵源和寫作緣起，但他認爲《真誥》從頭至尾「自然全是鬼話」。對《真誥》全面加以否定。近人余嘉錫研究《真誥》，從中找到了不少版本、目錄學資料。陳國符在《道藏源流考》中認爲，《真誥》卷一至卷十

八，確爲晉人撰述，卷十九至卷二十爲陶弘景所述。鍾來因對《真誥》作了全面研究，寫出了《長生不死的探求——道經《真誥》之謎》，認爲《真誥》是道教上清經派的主要經典，其核心內容是反對魏晉流行的房中術，提倡存思修煉。它是我國文化室庫中尚未開發的一塊璞玉，講的都是反映現實的「人話」。（來可泓）

真靈位業圖

〔梁〕陶弘景

《真靈位業圖》，全稱《洞玄靈寶真靈位業圖》，又名《靈寶真靈位業圖》，一卷。梁陶弘景撰，成書於梁大同二年（五三六）前。通行本有：《正統道藏》本、《道藏輯要》本、《廣百川學海》本、《說郛》本、《五朝小說》本、《五朝小說大觀》本、《祕册彙函》本、《津逮祕書》本等。

陶弘景認爲道教諸神，「雖同號真人，真品乃有數；俱目仙人，仙亦有等級。」（《自序》）如不區分尊卑貴賤，每於祈神禱祝便會乖本失序。於是，他在讎校真靈諸神之名爵、學號、儀服、宮域之後，排列其階第位次，撰成此書。或以爲其內容杜撰鑿空，又未見錄於《華陽隱居先生本起錄》，乃非陶弘景所作。余嘉錫《四庫提要辯證》卷十九說：「是《真誥》與此書，同一荒唐之言，未見《真誥》果出此書之上也。弘景肯作《真誥》，未必不可作此書。《道藏》尊字號《陶隱居集》載有此書之序，相其文詞，實出六朝人手筆，非出僞論。該書雖不見

於《本起錄》，但作者陶翊「自注云又有圖象雜記甚多，未得一二盡知知見也。」

《真靈位業圖》是道教神仙譜錄與結構的最早系統性著作。全書有條不紊地將全部仙真分爲七階，即七個層次，每階又有中位、左位、右位三個等第。此外，又有增女真位、地仙散位等階品。這就使神仙世界各就各位，秩序井然。第一階，中位是元始天尊，左位是五靈七明混高上道君等二十九位道君，右位是玉皇道君等十九位道君，「皆得學道，號令群真，太微、天帝來受事，並不與下界相關。」第二階，以大道君爲首，其左由紫晨太微天帝道君率領赤松子等仙人，右邊除有右聖金闕帝晨后聖玄元道君率王子晉等仙人外，還有紫微元靈白玉龜臺九靈元真元君率魏夫人等女真。自第二階起，人仙與焉。第三階，以太極金闕帝君爲首，兩邊分別由太極左真人中央黃君與太極右真人西梁子文率領尹熹、孔子、顏回、黃帝、莊子、老聃等歷史人物。第四層次，以太清太上老君爲首，兩傍有玉女、六丁、六甲、太清五帝自然之神，河伯、洛神，與晚出的方仙，學道成仙者。第五階，其中心是九宮尚書張奉，其餘爲人世修道所成諸仙。第六階，以中茅君爲首的修道成仙者。第七階，以酆都北陰大帝爲首的陰世諸神。書前有自序。

七階神譜是將神格化的宇宙萬物區分爲七個等級。第一階元始天尊，作爲神仙世界的至上神，乃是宇宙本原道的神化。第二階大道君，是元始天尊的化身，象征出道生氣，氣分而爲陰陽，形成天地。第三階太極金闕帝君，則是元始天尊的第二代化身，反映道在自然界已發展至產生人。第四階太清太上老君，則表明人們認識與把握日月星辰、四時、五行、山河、大地。第五階張奉、第六階中茅君，分別是原始道教的兩位領袖。第七階酆都北陰大帝，是與第一至第六列的生存諸神相背的死鬼諸神的領袖，代表宇宙的另一部份。

本書爲南北朝時期出現的神譜之一，隸屬道教茅山一派。因它體現了道教的宇宙圖式和生死善惡問的

二元對立，引導人們趨向生命永恒和以善惡整頓人間倫理道德，也由於其作者陶弘景的影響，逐漸爲其他道教教團所接受，而成爲整個道教的正宗神譜。

《真靈位業圖》流傳至唐，經閭丘方遠校定。有關的研究著作主要有紀昀《四庫全書總目提要》、余嘉錫《四庫提要辨證》、葛兆光《道教與中國文化》、任繼愈等《道藏提要》等書的有關部份。（賀聖迪）

華陽陶隱居集

〔梁〕陶弘景

《華陽陶隱居集》，又名《陶貞白集》，二卷。梁陶弘景撰，明傅霄編，成書於明正統十年（一四四五）前。通行本有：《正統道藏》本、《宛委別藏》本、《指海》本、《道藏舉要》本、《漢魏諸名家集》本等。

陶弘景著述宏富，「去世後，久無人編錄文集。至陳後主禎明二年（五八八），勅令侍中尚書江總始撰文集。」（《尋山誌註》）時文章頗多散落，猶有《陶弘景集》三十卷、《內集》十五集，著錄於《隋書·經籍志》。至宋，《內集》亡佚，故《唐志》僅錄《陶弘景集》三十卷。其後，代有散失，至傅霄輯集佚存，僅能編成二卷。

《華陽陶隱居集》是道教學者的個人文集。作者不僅以各類文體敘志、抒情、狀物、敘事，亦表現其宗教、學術觀點。

全書以文體分類編次，卷上爲誌、賦、頌、文、詩、啓、書、序，卷下乃碑、表、啓以及殘文。主要篇目有：尋山誌、水仙賦、華陽頌、授陸敬游十賚文，詔問山中何所有賦詩以答、題所居壁、上梁武帝論書啓、答朝士訪仙佛兩法體相書、登真隱訣序、藥總訣序，肘後百一方序，本草序、茅山長沙館碑、譚長史舊館壇碑、吳太極左宮葛仙公之碑、解官表、答謝中書書、答趙英才書、相經序等。書前有江總序。

陶弘景認爲，「天地棟宇，萬物同於一化。」（卷下《答趙英才書》）「萬象森嚴，不離兩儀之育」（卷下《茅山長沙館碑》），而「道冠兩儀之先」（卷下《吳太極左宮葛仙公之碑》），乃宇宙之本源。人倘以術得道，凌空而仙，與天地齊壽。他稱頌列子以「有待之風」而「一舉萬里」，太虛有「無爲之風」可「緜括宇宙」（卷下《雲上之仙風賦》）且以搏土爲器燒而性堅，比喻修煉能使人從而爲仙。强調求仙學道，務必忘情名利，於道「詳究委曲，乃當曉其所以。」（卷上《登真隱訣序》）除闡述道教理論，還記叙其史事，如葛玄之舊事陳跡，許謐之故宅遺蹤，許氏父子之生平世系。

陶弘景信道崇儒而不反佛，主張儒道釋三教合一。他說：「百法紛湊，無越三教之境。」（卷下《茅山長沙館碑》）以此觀點議論形神關係：「質像所結，不過形神。形神合時，是人是物；形神若離，則是靈是鬼。其非離非合，佛法所攝；亦離亦合，仙道所依。」（卷上《答朝士訪仙佛兩法體相書》）當形神合而爲人物時，他認爲「性命之著於形骨，吉凶之表乎氣貌」，乃「表裏相感，莫知所以然。」（卷下《相經序》）所論不同於衆，在形神之爭中別樹一幟。

道教重視形神相合，爲求長生而研究醫藥。他指出「夫生人之所爲，大患莫急於疾。疾而不沾，猶救火而不以水也。」（卷上《肘後百一方序》）爲濟世人於「遇疾倉卒」（同上），而撰《補闕肘後百一方》、《效驗方》、

《神農本草經集注》等醫藥著作。在注《本草》時，强調對藥物要「分別科條，區畛物類，兼注詔時用土地所出。」（卷上《本草序》）富有科學思想。又强調世上疾病古今相異，乃因人的生活、心理隨時而遷，上古「之時，人心素樸，嗜欲寡少，設有微疾，服之萬全。自此之後，世僞情澆，智慮日生，馳求無厭，憂患不息。故邪氣襲侵，病轉深痼，雖服良藥不愈」（卷上《藥總訣序》）。因此，爲醫者以藥治病，要隨時適應。然其原則不變，仍「同於古：「上應天文，中應人道，下法地理，調和五味，製成醪醴，以備四氣」，達到「排邪還正」（同上）之目的。且認爲著書論醫藥，不能只想到城市富貴人家，必須考慮「可以施於貧家野居」（《肘後百一方序》），他繼葛洪之後强調以醫藥利濟世人，體現他處世爲人的品格。

陶弘景愛好山水，以景緻秀美之地爲長生成仙之境。他描述大地景觀種種之美說：「山川之美，古來共說。高峰入雲，清流見底。兩岸石壁，立色交暉。青林翠竹，四時俱備。曉霧將歇，猿鳥亂鳴；夕日欲頹，沈鱗意躍。」（卷下《答謝中書書》）寫之入詩，有「山中何所有，嶺上多白雲。只可自怡悅，不堪持寄君。」（卷上《詔河山中何所有賦詩以答》）神思飄逸，淡雅清麗，體現作者淡泊寧靜的人生觀。然而，他並未因此而忘卻人世。「夷甫任散誕，平叔坐談空。不言昭陽殿，化作單于宮。」（卷上《題所居壁》）這不僅是對西晉亡國歷史的總結，還在哀痛往事中寄寓着對社會世風的關切。陶弘景又善長書法、精於書道，其《上梁武帝論書啓》數通，是書法史上的重要文獻。

關於本書的研究，有任繼愈等《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

洞玄靈寶三洞奉道科戒營始

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，簡稱《三洞奉道科戒營始》，六卷，金明七真撰。通行本有：明代《正統道藏》本等。

金明七真，道教神名。據《上清三尊譜籙》，諸神所居天界有「金明玉國」，「即諸天中一域之總號也」，「其中有三光流明，金晨寶闕」，「飛晨玉輝，照耀光明，其宮即亦曰虛皇君所居也，亦是玉真金仙之所棲處」。金明七真，即虛無真人在金明玉國中之第三度師。《三洞奉道科戒營始》題署金明七真撰，當係道士之僞托以提高其書在道教徒中的權威性。另據《上清金真玉皇上元九天真靈三百六十五部元錄》稱，「金明曰，七真先以癸亥歲五月五日午時受太上玉晨君上元靈錄，於今九載。七真寶籙以攝神氣，未嘗虧誕神文也。七真重以今太清五年太歲辛未五月一日午時，高上天寶玉皇降真於帶嶺瓊宮之中，重爲七真品定上元九天真靈玄錄」，太清是南朝梁武帝年號。太清五年辛未即公元五五一年。金明七真可能就是當時的上清派道士的託名。日本道教學者吉岡義豐推斷，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營私》大約成書於從陶弘景死後到孝元帝在位（五五二——五五四）的二十年間（參見《道教和佛教》，第三卷，一四八頁，日本國國書刊行會）。

《三洞奉道科戒營私》是道教戒律儀範典籍。卷首有七真語述及撰書宗旨，語稱「三洞大經率備威儀科戒」，但由於「其來已久」，「或見而不行，或行而不遍，或各率乃心，任情所施」，「遂使晚學初門，莫詳孰是。既

多方喪道，則寡識迷途，惰慢日生。威儀時替加復，競爲辭飾，爭逞伎能。啓告之辰，皆興新制；陳謝之日，全棄舊儀。歲月久盈，科戒遺泯，積習生常，十不存一。若依經戒者具科行事，反見嗤鄙。違損正典，既而昧多悟少，達竟更迷。守法不精，翻致訛廢。眇詳先世，已其陵遲；俯思今後，浸成深谷。故指修時要凡五百十二條，儀範八章，分爲三卷，題曰：「三洞奉道科戒。皆依經錄出，非構虛詞。庶萬古同軌，十方共則」。據此，《三洞奉道科戒營始》原本爲三卷，今本六卷當爲後人所析。

卷一，有《罪緣品》八十一條，《善緣品》三十八條，《總例品》二條，《置觀品》三十一條。每條首均有「經曰」、「科曰」，以示摘錄，但不注出處。據吉岡義豐考證，《罪緣品》和《善緣品》共一百十九條均摘錄自《太上業報因緣經》，但有删簡。《罪緣品》言毀像不敬和偷盜邪淫犯戒者得各種罪報。《善緣品》言造像置觀和慈悲救貧積善者得各種善果。《總例品》言道士女冠違犯經戒者奪壽減筭。《置觀品》述道觀建造中殿堂樓閣園林布局及法度，諸如天尊殿、法堂、法院、經樓、鐘閣、齋廚、寫經坊、浴堂、精思院、觀門、師房、道院和昇遐院等等。

卷二，有《造像品》十四條，《寫經品》二條，《度人品》五條。《造像品》稱造像有六種：「一者先造無上法王、元始天尊、太上虛皇、玉晨大道、高上老子、太一天尊；二者造大羅已下、太清已上，三清無量聖真仙相；三者造過見未來無邊聖相；四者造繪諸天星斗真仙；五者造聖真仙品，無數聖相；六者造隨感應緣，無窮聖真」。造像之材料有十八種：寶玉瓊瑤琅玕七珍之類，黃金，白銀，赤銅，青鐵，錫鑞，栴檀沉木香物，織物，繡品，泥塑，夾紵，素畫，壁畫，鑿龕，鐫石，建碑，香泥印品，印紙等。另有尺寸大小，造像諸相，法座帳座，幡華幡蓋等。《寫經品》述造經法度，稱經有十二相：金簡刻文，銀版篆字，平石鐫書，木上作字，素書，漆書，金

字，銀字，竹簡，壁書，紙書，葉書等。《度人品》述弘教度人和出家綱紀，即度人之相十二種，宣揚經傳二十五種，不得出家十種，不合入道二十五種，出家之相三十種，綱紀整齊五種，不可强立十種，綱紀遵奉二十五事，綱紀檢校二十事。

卷三，有《法具品》二十三條，《法服品》六條，《居處品》七條。《法具品》稱在觀中和私房內供養者爲法具，如鐘、磬、帳、幡、香爐、巾帕、經、經函、經廚、經藏、講經座、讀經座、經架、經案、燈、輦輿、旌節、花架、火鉢、繩床等，述其造作和使用。「法服品」述道士女冠之法服、執役衣、冠履和卧具之造作法度。「居處品」述道士女冠居處之床鋪、食器、浴室、泉井、澡灌、廁所等造作和使用法度。

卷四，有儀範三種，即誦經儀、講經儀、法次儀，以及《靈寶中盟經目》。

卷五，有《上清大洞真經目》和儀範一種，即法服圖儀。

卷六，有儀範四種，即常朝儀、中齋儀、中會儀、度人儀。其中「法次儀」指授予道士女冠法位次第的科儀，稱「常人未參經戒之稱」爲「男人、女人」，「輸誠於道係名户籍者」爲「户長」，「歸心大道勤心經教者」爲「大道弟子、天尊弟子、三寶弟子」，「受天尊十戒、十四持身或十二可從六情等戒」爲「清信弟子」，以及受稱「高玄弟子」、「太上高玄法師」、「太上弟子」、「洞神弟子」、「無上洞神法師」、「昇玄法師」、「太上靈寶洞玄弟子」、「無上洞玄法師」、「洞真法師」和「上清玄都大洞三景弟子無上三洞法師」等條件。其中受靈寶中盟經四十二種者爲「無上洞玄法師」，受《五嶽真形圖》、《靈寶五符序》和《九皇寶籙》等四十三種爲「洞真法師」，受上清大洞真經總一百五十卷爲「無上三洞法師」。

（陳耀庭）

黃帝陰符經

《黃帝陰符經》，又名《黃帝天機之書》、《天和經》，簡稱《陰符經》，一卷。舊題黃帝之作，學術界認爲是北朝隱者所撰，成於北魏普泰二年（五三二）至北周大象二年（五八〇）之間。通行本有：《正統道藏》本、《說郛》本、《廣漢魏叢書》本、《增訂漢魏叢書》本、《子書百家》本、《白子全書》本、《鮑紅葉叢書》本、《子書四十八種》本等。

《陰符經》的作者及年代，衆說紛紜。舊題黃帝所撰，係出假託。《戰國策》、《史記》載有《太公·陰符》之書。東晉時有本傳世，王羲之曾據以書寫刻石。一本題寇謙之撰。杜光庭《神仙感遇傳》說寇氏抄寫此書，在「大魏（太平）真君二年（四四一）七月七日，藏於名山，用傳同好。」至唐，李筌至嵩山虎口岩得其之一。而在李筌之前，唐初已有別本流傳。岳珂《寶真齋法書贊》卷五著錄歐陽詢《陰符經帖》，書寫於貞觀十一年（六三七）。晚於歐氏的褚遂良也在貞觀六年（六三二）、永徽五年（六五四）等年份，至少三次書寫是經。宋黃庭堅、朱熹以爲乃李筌僞託，近人余嘉錫定作楊羲、許謐所撰，今人王明說作者是北朝一岩穴隱者。

《陰符經》是從道、法、術三方面論述固身成仙思想的道教著作。其要旨爲天地生化、日月運行、陰陽變化與人事活動間的相生相盜關係，聖人理當在觀天之道的基礎上執天之行，把握天人相合之道，使人之作爲符於天道而「天人合發」，則事事皆得其宜。

《道藏》本四百餘字，分作三章。唐張果傳本四百餘字，不分章。唐李筌傳本三百字，亦分三章。上章《神仙抱一演道》，以陰陽五行學說論述「天人合發，萬變定基」之理，中章《富國安民演法》，依據天地、萬物、人更相爲盜之理，闡明適時而動，固躬養命之論，下章《强兵戰勝演術》，本着天道自然不可違背的原則，提醒奉道者只有合乎天道，方可長生久視。

《陰符經》在天人關係上，要求人務必「觀天之道，執天之行」。在觀察天的運行中，把握陰陽五行之道，用以指導自己的行爲。倘若如此，便是「五賊在心，施行於天」。其結果則「宇宙在乎左，萬物在乎心」，具有「天人合發，萬變定機」的立天定人功能。

能否如此，取決於學道者自身。學道者須注意耳目口三者，慎於視聽言論，修身煉行，無令禍生，可成聖人。

作者認爲整個宇宙都處於變化之中，任何具體事物都向對立面轉化。自然界如「天之無恩，而大恩生」，「天之至私，用之至公」，「死者生之者，生者死之根。」社會如「恩生於害，害生於恩。」個人如「善者善聽，聾者善視」，「愚人以天地文理聖，我以時物文理哲。」由此而得出如下結論：「自然之道靜，故天地萬物生；天地之道浸，故陰陽勝；陰陽相推變化，順矣。」一切變化都是客觀的自然、天地、陰陽之道的體現。「是故聖人知自然之道不可違，因以制之。」由此而認爲聖人之爲聖人，在於順應自然之道，使人的行爲與客觀必然性相一致。

人順應自然而潛取自身所需之物，爲人所潛取的萬物又潛取天地與人。這種潛取有時是對被潛取者的損害，《陰符經》稱之爲「盜」，說：「天地，萬物之盜；萬物，人之盜；人，萬物之盜也。」在他看來，人理當在與

萬物的相互潛取，而從根本上是取自天地的過程中，使萬物皆化遷而安。」人潛取自然之機，雖然「天地莫不能見，莫不能知」，但君子與小人有所不同，結果也就有「得之躬固」與「得之輕命」的區別。

《陰符經》因具有較爲豐富而樸素的天人關係論與辯證法思想，被道教學者視爲認識大道和煉製內丹而成仙的重要經典，後世以其爲必讀經書，成爲「玄門功課經」的主要內容之一。連儒家兵家也認爲其中有性命心理，富國安民，强兵勝敵之術，紛紛加以研究。

關於本書的研究，注釋多至數十種，主要有唐李筌《陰符經疏》、唐張果《陰符經注》、伊尹等《集註陰符經》、宋朱熹《黃帝陰符經注解》、《考異》、元俞琰《黃帝陰符經注》等，論述方面有今人王明《試論陰符經及其唯物主義思想》等。（賀聖迪）

劉子

〔北齊〕劉晝

《劉子》，又名《劉子新論》，十卷。北齊劉晝撰。《道藏》本不題撰人。《新唐書·藝文志》、《舊唐書·經籍志》作劉勰撰。袁孝政《劉子序》、晁公武《郡齋讀書志》、《陳振孫《直齋書錄解題》、《宋史·藝文志》、《玉海》卷五十三，均題劉晝孔昭撰。近人余嘉錫引唐張鷟《朝野僉載》考定爲劉晝撰。此書約成於北齊太寧（五

六一）、河清（五六二——五六四）年間。通行本有：《正統道藏》本、《子匯》本、《漢魏叢書》本、《宋刊巾箱》本、《天一閣明嘉靖》本、《畿輔叢書》本等。

劉晝（約五一六——五六七），字孔昭，渤海阜城（今河北阜城）人。少孤貧，常閉户讀書，受經學於魏末大儒徐遵明門下。河清初，舉秀才入京，考策不第，始學作文，撰《高才不遇傳》三篇，抒發胸中積憤。自謂博物奇才，生不逢時，曾說：「使我數十卷書行於後世，不易齊景之千駟也。」北齊高演即位，好受直言，劉晝步行至晉陽，上書，終不見採錄，未能入仕。著有《劉子》、《帝道》、《金箱璧言》等。傳見《北史》卷八十一、《北齊書》卷四十四。

《劉子》在篇末中自叙其著書之意，一方面，他生活於南北分裂，階級矛盾、民族矛盾異常尖銳時期，而北齊自高洋之後，皆昏暴之君，行同禽獸，劉晝既不遇於時，自憾生於夷狄之邦，不及睹衣冠文物之盛，而揖讓於其間，故發而爲文。另一方面，劉晝有才無位，以其詞賦爲魏收等人所嗤笑，故發憤著書，以求知音。

《劉子》是一部以儒家思想爲主導，吸收諸子思想，針對時弊，闡述治國安民政治主張和抒發建國立業抱負的著作。關於《劉子》的思想主旨，學術界存在不同認識，一種認爲屬道家思想，一種認爲屬儒道互補，一種認爲屬儒家思想。細讀《劉子》全書，它熟嫻地運用典故、比喻，引用古代文獻，反覆論述人仕治國主張，體現了儒家要旨。因而《北史》與《北齊書》均將劉晝歸入《儒林傳》而不言其老莊之學。

《劉子》共十卷，五十五篇，書前有袁孝政《序》。首卷的《清神》、《防欲》、《去情》、《韜光》四篇，頗涉黃老思想。其要旨，從出仕思想看，認爲個人要保持節操，必須講求修煉心性，遠離是非，退隱山林，方可身名兩全；從入仕思想看，必須放棄個人安危，爲國建功立業。結尾《九流》篇，自叙其著書之意，與開頭相呼應。從

論述道、儒、陰陽、名、法、墨、縱橫、雜、農九家後指出：「九流之中，二化爲最。夫道以無爲化世，儒以六藝濟俗。……今治世之賢，宜以禮教爲先；嘉遁之士，應以無爲是務。則操業俱遂，而身名兩全也。」《劉子》是主張入仕治國的，「宜以禮教爲先」，指明了用儒學思想治國的宗旨。

其餘《崇學》、《履信》、《慎獨》、《貴農》、《愛民》、《賞罰》、《知人》、《薦賢》、《遇不遇》、《均任》、《貴言》、《兵術》、《閱武》等五十篇，內容豐富，吸取法、名、兵等各家學說的精粹，重點闡述修身治國之要，涉及政治、經濟、軍事、文化等社會問題的各個方面，概括起來，大致有以下幾點：

一、重視自身修養。

《劉子》把個人在社會中的能動作用看得十分重要。無論君臣，都要修身，提高本身的素養和才能。那麼如何修身呢！他認爲首先要治學。他在《崇學篇》說：「人之不學，則才能腐於心胸。……人能務學，鑽煉其性，則才慧發矣。沿淺以及深，披暗而睹明，不可以傳聞稱，非得以泛濫善也。……慕學者情纏典素，不可以一讀能也。宜尼臨設，手不釋卷。」《專學篇》說：「夫蟬之難取，而粘之如掇；卷耳易採，而不盈傾筐。是故學者必精勤專心，以入於神。若心不在學而强諷誦，雖入於耳而不諦於心。」鼓勵專心向學而入神化之境。其次要治行。依照儒家的道德觀念，對封建國家君臣提出了做人的標準。要求君臣主信、辨樂、審名、虛己等。如《履信篇》說，「信者行之基，行者人之本。」「君子知誠信之爲貴，必忱信而行。……以施教則立，以莅事則正。……信之爲行，其德大矣。」《思順篇》說：「君子如能忠孝仁義，履信思順，自天佑之，吉無不利也。」《慎獨篇》說：「故身恒居善，則內無憂慮，外無憂懼。」《化從篇》說：「人之從君，如草之從風，水之從器。故君之德，風之與器也。」他强調在學習的基礎上，用儒家的道德規範嚴以律己，指導行動。從修身出發，達到治國

平天下目的。

二、重視選拔賢才，以法制人。

要治理國家，《劉子》認爲必先選拔賢才，以賢治人。他希望君主能招賢搜隱，知人善任。具體做法是：（一）作爲君主，首先要重賢，思賢若渴。如《薦賢篇》說：「國之需賢，譬車之恃輪，猶舟之待楫也。」在思想上明確賢人治國的重要性。（二）招賢。要千方百計搜集、招納賢才。《劉子》的招賢思想中，有二點值得重視，是舉賢不問世胄。他在《薦賢篇》說：「古人競舉所知，爭引其類，才可適治，不問世胄；智苟能謀，奚妨秕行。……故爲國入賓，不如能獻賢，獻賢受上賞，敬賢蒙顯戮。」强調舉賢不問世胄，不拘一格選用人才，這是有感而發，針對當時名門士族壟斷仕途的弊端提出來的，是有積極意義的。二是强調把才放在首位的選拔人才標準。如《妄瑕篇》說：「人之情性，皆有細短，若其大略是也，雖有小過，不足以爲累；若其大略非也，雖有衡門小操，未足與論大謀。」並舉出歷史上吳起貪而好色而任於魏文侯，陳平盜嫂受金而漢王用之的事例加以說明。《劉子》唯才是舉的選賢主張，可以看成是對曹操唯才是舉的繼承和發展。（三）知賢。如《知人篇》說：「故明哲之相士，聽之於未聞，察之於未形，而鑒其神智，識其才能，可謂知人矣。」「世之烈士，願爲君授命，猶瞽者之思視，躄者之想行，而目終不得開，足終不得伸，徒自悲夫。」强調君主要知賢而舉。（四）任賢。如《均任篇》說：「夫怪柏之斷也，大者爲之棟樑，小者爲椽桁，直者中繩，曲者中鈎，隨材所施，未有可棄者。是以君子善能拔士，故無棄人。」强調量材錄用。《劉子》的舉賢思想豐富而自成體系，有一定的意義。

對於如何治人，《劉子》要求君子以法制人，要求改革舊法，建立適應社會發展的新法，並强調執法要嚴、賞罰要明。如《法術篇》說：「是以明主務循其法，因時制宜；苟利於人，不必法古；苟周於事，不可循舊。」

如《賞罰篇》說：「賞罰者，國之利器，而制人之柄也。……賞而不要，雖賞不勸；罰而不明，雖刑不禁。不勸不禁，則善惡失理。」吸收法家思想的精華、強調以法制人，變法、執法。

三、重視發展農業生產。

我國以農立國，農本位思想貫穿於封建社會始終，歷代開明的君主都把發展農業生產放在治國之首。南北朝時戰爭頻繁，社會生產力遭到嚴重破壞，發展農業生產，增加社會財富，實爲治國的當務之急。所以《劉子》的發展農業思想是針對時弊提出來的。他在《貴農》、《愛民》諸篇中，告誡當權者要省撤徭役，以休民力。敬授民時，勸課農桑，省游食之人，減徭役之費。他在《貴農篇》中說：「衣食者民之本也，民者國之本也。……先王知其如此，而給民衣食，故農祥旦正，辰集娵訾。」「衣食饒足，奸邪不生，安樂無事，天下和平。」「農事傷則饑之本也，女工害則寒之源也。饑寒並至而欲禁人爲盜，是揚火而欲無炎，撓水而望其靜，不可得也。」強調了發展農業生產的重要性。他在《愛民篇》說：「足寒傷心，民勞傷國，足溫而心平，人佚而國寧。是故善爲理者，必以仁愛爲本，不以苛酷爲先。寬宥刑罰，以全人命。省撤徭役，以休民力。輕約賦斂，不匱人財。不奪農時，以足民用。則家給國富，而太平可致也。」他諄諄告誡君主把發展農業生產放在首位，輕徭薄賦，以寬民力，達到家給國富，社會安定的目的。

四、重視軍隊的建設和戰略戰術的運用。

《劉子》的軍事思想，是吸收諸子中兵家思想而形成的。在《兵術篇》、《閱武篇》中對軍隊的建設、戰爭的性質、戰爭的發生、訓練士卒的目的、方式、方法，用兵的經驗等作了詳盡的敘述。他首先明確要求國家必須有一支強大的常備軍。《兵術篇》說：「夫兵者，凶器，財用之蠹而民之殘也。五帝三王不能弭者，所以禁暴

而討亂，非欲耗財以害民也。」其次，他反對濫用武力。《閔武篇》說：「國家雖大，好戰則亡。天下雖安，忘戰必危。亟戰即民凋，不習則民怠。」其三，主張用正義戰爭反對非正義戰爭。他在《兵術篇》中說：「王者之兵，修正道而服人；霸者之兵，奇譎變而取勝。」並對戰爭的組織、領導、戰略戰術進行研究。他在《兵術篇》中說：「明人者，把五德之美，握二柄之要。五德者，智信仁勇嚴也；二柄者，賞罰也。智以能謀，信以約束，仁以愛人，勇以陵敵，嚴以鎮衆，賞以勸功，罰以懲過。」「用奇出其不意，少可以挫多，弱可以折强」等等。

《劉子》一書，闡發了治國安民的政治主張，對於研究中國哲學史、政治思想史具有重要的價值，對於研究六朝以前的文獻學，也有重要的史料價值。

《劉子》一書，歷代均有人研究，唐播州錄事參軍袁孝政爲之作序、作注。《四庫提要》疑其爲僞托。近人余嘉錫在《四庫提要辨證》中引用大量史料，辨明《劉子》爲劉晝所作，並非僞托。糾正了《四庫提要》的錯誤。近人楊明照曾撰《劉子理惑》，一九五八年林其錟、陳鳳金合撰《劉子集校》，由上海古籍出版社出版，對《劉子》進行了研究。（來可泓）

無上祕要

〔北周〕武帝敕纂

《無上祕要》，原爲一百卷，今存六十七卷。北周武帝宇文邕勅纂，成書於建德六年（五七七）三月至宣政元年（五七八）五月間，一說成於隋文帝開皇三年（五八三）。通行本有：《正統道藏》本、《寶顏堂秘笈續集》本、《叢書集成初編》本、敦煌石窟寫本（僅存五十二卷殘本，有《雪堂叢刻本》）等。

宇文邕（五四三——五七八），複姓宇文，字禰羅突。鮮卑族，長安（今陝西西安）人。武成二年（五六〇）四月，爲堂兄宇文護擁立繼位。後圖謀親握政柄，於天和七年（五七二）殺宇文護。是後釋放奴婢雜户，崇尚儒學，禁止佛教連及道教，嚴懲貪污，重視農業，興修水利。建德六年，率兵滅北齊，統一北中國。次年病故。

宇文邕崇儒信道，於建德三年，多次召集百官僧道討論佛老義理，且令辯三教位次。所定三教之位，以儒爲先，道次之，佛最後。信佛群臣與沙門釋子異議反對，乃於建德三年並廢佛道二教，盡毀經像淫祠。但仍立通道觀，研究道家學說與道教教義；又令道士王延校理道書，撰《三洞珠囊》經日。滅北齊後，再命諸學士纂輯道書，題名《無上祕要》。原本百卷，開元以後漸漸殘缺。北宋時已亡二十八卷，明時又亡四卷。今存

六十八卷，而卷四十後半卷缺，卷八重出而不錄，實僅六十六卷半。

《無上祕要》是道教類書，摘錄三洞四輔道書約三百種，分類輯集，以宇宙爲首，次述人事、神仙、經典、戒律、齋祀、威儀、服食、尸解、存思，而歸於形無事、神無體，具有內在連貫性。

全書百卷，或一卷數品，或數卷一品。《道藏》本六十八卷一百三十五品，有：日品、月品、星品、三界品、九地品、靈山品、林樹品、洞天品、神水品、人品、身神品、人壽品、劫運品、帝王品、州國品、論意品、王政品、修真養生品、靈宮昇降品、衆聖會議品、天帝衆真儀駕品、仙歌品、三界官府品、真靈治所品、天瑞品、地應品、上清神符品、九天生神章品、讚頌品、經文出所品、經符異名品、經文存廢品、衆聖傳經品、輕傳受罰品、師資品、授道德五千文儀、事師品、修學品、誦經品、智慧觀身大戒經品、正一五戒品、靈堂齋宿啓儀品、盟真齋品、三元齋品、全籙齋品、山居品、服五氣品、尸解品、易形品、長生品、地仙品、天仙品、人自然品、洞冥寂品等。《道藏》本所佚諸卷品目，見於敦煌諸鈔本者，有卷三三二七攘災及八十卷十。

《三界品》據《洞玄九天經》，論述混沌分化形成天地說：「道運御世，開闢玄通，三色混沌，乍存乍亡。運數推極，三氣開光。氣清高澄，積輕成天；氣結凝滓，積滯成地。」（卷四）二十八天分爲欲、色、無色三界。其上有「渺渺大羅」，所引《洞玄度人輕》說：「上無色根，雲層峨峨，惟有元始浩劫之氣，部制我界。」（同上）九地記其去天及相互間距離。第一地去天九十億萬里。自第一至第九地，每兩地間相距，依次如下列所述：八十億萬里、二十億萬里、一百二十億萬里、二十億萬里、二十億萬里、八十億萬里、八十億萬里。九地之下，爲「洞淵洞源，綱維天下，制使不落。下則無窮無境無邊無際，皆綱維之元。」其模式爲上天下地處於無有止境的宇宙之中。

天間有日、月、五星、九星等天體。描述日月五星的質地、形狀、大小、光芒、去地高度。如日「金分水精暉於內，流光照於外」，形「類圓境」，「縱廣二千四十里」，「去地四十萬里。」（卷三）所述具體狀況，除形狀外，雖均錯誤，但從上述各項思考星體無疑正確。以大地類推，認爲日月五星之上有城闕宮室，爲神仙所居。又論述日月五星的相互關係。《月品》引《洞真黃氣陽精經》說：「日道陽，月道陰，雖同運而居，至於冠帶各居四節，故日分一百八十日，月分一百八十日。陰數經三千三百度，與日合，則陽氣激、陰氣石。」（卷三）所語「冠帶各居四節」，認爲立春、立夏、立秋，立冬與日相關，春分、夏至、秋分、冬至與月相聯，其實兩分兩至繫於日而與月無涉。對五星與日月天地關係的論述更是錯誤：「夫五星者，是日月之靈根，天胎之五藏，是以天精結纏以成五星。天地賴以綜氣，日月繫之而明。」（卷三）日月星宿的運行，被視爲五風作用的結果：「日行有五氣：一、時風，二、徑風，三、勁風，四、轉風，五、行風。是故制御日月星宿，遊行虛無，初不休息，皆風之梵其綱。」又說：「玄景運行，亦五風梵其綱也。故制日月星宿遊行虛無，初不休息。」這種錯誤，是據地面低空想象宇宙空間的結果。

天地形成後，在其運轉中，由於陰陽勃蝕會發生劫。是時宇宙無光，「上無復色，下無復淵，風澤洞虛，幽幽冥冥。無形、無影、無極、無窮，」（卷六），復又混沌無有止期。逮至天地復位，若干年後，又是一劫。宇宙已遭劫數，書中所引各經說法不一。《洞玄靈寶經》所說較少，也有億劫。劫分大小。「天運三千六百周爲陽勃，地轉二千三百度爲陰蝕。天氣極於太陰，地氣極於太陽。陽激則勃，陰否則蝕。陰陽勃蝕，天地氣反，謂之小劫交。」又「天運九千九百周爲陽蝕，地轉九千三百度爲陰勃。天蝕則氣窮於太陽，地勃氣謀於太陰。陽否則蝕，陰激則勃。陰陽蝕勃，則天地改易，謂之大劫交。」（卷六）

認爲宇宙之中處處有神，天地日月星宿皆有神人仙真居住。如「太清天中有浮絕空山，三天神王所治，大道真氣之所結。」（卷四）九地各有四色土皇：正音土皇、行音土皇、遊音土皇、梵音土皇。神仙境界景色奇麗，「風吹樹動，其樹聲音，皆作洞章，靈音燦爛，朗徹太空。七寶蕩樹「上有鳳凰、孔雀、金翅之鳥，晝夜六時，吐其雅音」。「七寶之樹，一株彌覆一天，八樹彌覆八方羅天。」扶桑「生林如桑，皆數千丈，大者三千圍。二二同根而生，有實赤如桑椹，仙人所啖食，體作金赤。其實皆九千歲一熟。」（卷四）仙人之行更是逍遙無比：「太上大道君謂北極真公曰：吾昔遊於北天，策駕廣寒，足踐華蓋，手排九元，逸景六宮，遨戲北玄，逍遙羽陰之館，息於洞臺之門。」（卷三）又以其上神人活動，說明日月五星之變：日「中城郭人民，七寶浴池生有四種青紅黃白蓮花。人長二丈四尺，衣朱衣，與四種花同衰同盛，故有春秋冬夏四時行焉。」月「中城郭人民，亦有七寶浴池。八蕩之林，生於其內。月中人長一丈六尺，悉衣青色之衣。月中人常以月一日至十六日，採白銀琉璃鍊於炎光之冶，故月度盈則光明鮮。太素以十七日至二十九日，於蕩林之下，採三氣之花，拂日月之光，故月度虧其光微。」（卷三）

陳述人的形成是宇宙變化的產物：「夫天地交通，二象合真，陰陽降炁，上應於九天，流丹九轉，結氣爲精，精化成人，神變成人。」（卷五）人產生後，以胎生繁育，其胞胎發育爲：「一月受炁，二月受靈，三月合變，四月凝精，五月首體具，六月化成形，七月神位佈，八月九孔明，九月九天炁普乃有音聲，十月司命勒籍受命而生。」（卷五）簡而言之，是「三元育養，九炁結胎」（同上）爲人之真父母，受胎父母非始生父母。結胎受化決定人一生的吉凶、壽夭、短長。人體各器官組織皆有神。一年中除一月、十二月外，每月的本命日及個別日子的一定時辰，帝君太一合會五神混沌內變爲一大神，住於人之心，或骨、或精血，或肝、或脾、或肺、或腎、

或膽、或泥丸、紫房之中。人體是一個器官組織互爲關聯的有機體，可以國家機構來比喻理解：「一人之身，一國之象。胸腹之位，猶宮室也；四肢之列，猶郊境也；百節之分，猶百官也；神，猶君也；血，猶臣也；炁，猶民也。」（卷五）神血、炁之外的其他部份合稱爲形。形神關係爲：「神生形，形生炁。形不得神而不能自生，神不得形而不能自成。故形神合同，更相生，更相成。」（卷五）如此之人，待炁而生。「炁竭則身死，亡者不可生。」（同上）

人世間賢愚混同强弱相雜。故立天子置三公以治理之，「順天者吉，不順者凶。」（卷六）世事之大小、貧富、盛衰、禍福、利害、治亂、存亡都在轉化。所以，「上意正於無形，理於無聲，起福於未有，絕禍於未生。」世君時唯有知此，其爲政方能「奉天順地」，「得人所不爭」，「治大國若烹小鮮」，「使民至老死不相往來」，而「天下莫能與之爭」（卷六）。上德之君又「質而無文，不視不聽，而抱其玄，無心意若未生根，執守虛無而因自然」，結果「混沌爲一，歸於本根。」（卷六）

就個人而言，要「消未起之患，治未病之疾」，務必「堅之於無事之前」，「割嗜欲，所以固血氣，然後真一存焉。」進而「使形無事，神無體，以清靜致無爲之意，即與道合。」如此「立行合道，則身神一也。身神並一，則爲真身歸於始生父母而成道也。」（卷五）自人世而進於三界，「遊宴玉京，飛行上方。」（卷四）

《無上祕要》爲現存最早的道教類書，對後世有創舉示範之功。今存部份所引北周及其前道書二百八十七種，保存不少亡佚的早期道教經典。其內容起始於天地日月，歸結於體無合道，門類衆多，首尾聯貫，對後世道教教門的張大、學說的發展、類書的編纂，都有一定影響。

關於本書的研究，有紀昀《四庫提要》、任繼愈等《道藏提要》的有關部份等書。（賀聖迪）

太清石壁記

〔隋〕蘇元朗

《太清石壁記》，三卷。梁隋間蘇元朗撰，成於梁天監元年（五〇二）至隋義寧元年（六一七）之間。唐乾元（七五八——七六〇）中，楚澤先生輯補。通行本有：明代《正統道藏》本等。

蘇元朗，「朗」一作「明」，或因形近而誤，或爲避趙宋始祖趙玄朗之諱，號青霞子。或以爲晉人，或以爲梁隋間人。隋開皇（五八一——六〇〇）中，南至羅浮，定居山中。著有《太清石壁記》、《青霞子寶藏論》。生平事蹟詳《通志·藝文略·道家類》。

楚澤先生，唐乾元中，官劍州司馬，輯補蘇元朗《太清石壁記》。生平事蹟詳《新唐書·藝文志》。

《太清石壁記》爲道教外丹著作。全書收丹方五十餘種。每方先列藥物種類及每種劑量，而後低一格敘配製此方的操作技術。又附有藥物別稱六十餘名。

本書篇目：卷上，有太一金英神丹方、大還丹方、黃帝九鼎丹方，黃帝九鼎大還丹方、艮雪丹方、五昧丹方等二十餘種，及造六一泥法，造丹爐藥釜法等；卷中，有丹經秘要四訣、合藥訣、造水銀霜法、朱砂霜法、八神丹方、三使丹方、召魂丹方等三十餘種，並附服丹法，服丹禁忌、服丹覺觸、伏火法等；卷下，有煉鐘乳法、

作鐵粉法、及服諸丹法、療病狀法、服丹人消息法等。

作者認爲服食丹藥，小則治病，大則登仙。敘述如何鑒定朱砂、雄黃等藥物的形質美惡，各種丹方的製作，服丹丸數及其方法，服丹十五日後的反應。說服丹藥後，「初須小困，後大效」，因此切「勿見小困，即便停之」。

書中記載製取化學藥品技術。如《造水銀霜法》、《朱砂霜法》、《艮雪丹法》、《五味丹方法》等詳盡地介紹以不同原料爲配方，製取氯化汞的方法。其相同處是利用黃礬、膽石等受强熱產生SO₃的作用。其結果，前二法形成甘汞，後二法得到升汞。《造水銀霜法》如下：「水銀一斤，鹽二斤，朴硝四兩，太陰玄精六兩，敎煌礬石一斤，綠砒亦得。先將錫置鐺中，猛火消成水。別溫水銀，令人錫中攪之，瀉於地上，少時即凝白如銀。即以鹽二斤和錫，搗之，令碎。以馬尾羅重羅令盡，即以玄精末及礬石末和之，佈置一似四神，惟以朴硝末覆上。用文多武少火七日夜，其霜如芙蓉生上，甚可愛。取得霜更研。」除生成氯化亞汞即甘汞外，也能製取汞錫合金。又《太一雄黃丹》，所記爲製砒霜法，在空氣中燃燒雄黃，使生成的氯化亞坤粘附於器上。

對礬的認識有所進步。說「礬石有五種，有黃、白、青、黑、赤者。」論其日用價值道：「世人惟用黃、白二種。白礬石堪多用，黃色但是敦煌出者皆好。」

關於本書的研究，有張覺人《中國煉丹術及丹藥》、任繼愈等《道藏提要》、袁翰青《從道藏裏的幾種書看我國的煉丹術》、陳國符《道藏經中若干可供研究中國自然科學與技術之史料》、趙匡華等《關於中國煉丹術和醫學化學中製取輕粉粉霜諸方的實驗研究》、趙匡華《我國古代的礬化學》等的有關部份。（賀聖迪）

黃帝九鼎神丹經訣

《黃帝九鼎神丹經訣》，又名《九鼎神丹經訣》，簡稱《九丹經訣》，二十卷。卷一《黃帝九鼎神丹經》本文，佚名撰於兩漢間（前二二一——二一〇），其餘經訣部份，唐佚名撰，成於高宗顯慶四年（六五九）至玄宗天寶十四年（七五五）間。通行本有：明代《正統道藏》本等。

兩漢間學道求仙之人往往以呼吸導引、吐故納新及服草木之藥修煉，徒自苦而難免一死，爲指點迷津，告以金丹成仙之道，有人托名「黃帝」而著《黃帝九鼎神丹經訣》。書爲東晉葛洪等所重。入唐，有丹師據《三十六水法》、《神農本草經》、《狐子萬金訣》、《抱朴子》，以及陶弘景、皇甫謐等論述、注釋此經，編爲二十卷。

本書爲道教外丹著作。對唯有丹藥可致神仙，以及丹方配伍、操作技術、儀器制作等進行了論述。

卷一，論還丹至道、作玄黃法、作六一泥法、第一至第九神丹，卷二，明神丹之由致取人貴法，卷三，擇明師受訣不籍真人法，卷四，明防辟惡邪魅守神保身，卷五，明朱成神丹必籍至道之緣、明道家三皇文五嶽真形圖。卷六，明神丹功能求皆有益之道，卷七，明守一閉邪及釜鼎丹屋、搗藥法、狐剛子仙釜法，卷八，明化石爲水並硝石法，卷九，明用金銀善惡服鍊方法、狐剛子出金鉚圖錄，卷十，明鍊藥禁慎陰陽制伏、鍊藥使不散法，卷十一，明水銀長生及調煉去毒之術、擇時用藥製水銀法，卷十二，合九丹鉛法鉛力功能、狐剛子作九轉銅丹法，卷十三，明丹砂功力能入長生之道用、服丹砂法，卷十五，明石流黃功力、鍊石碌法，卷十六，明鍊諸

石由致皆有長生之用，卷十七，明事藥先後醉及華池由致、八石華池；卷十八，明鐘乳等石及諸銅鐵由致皆有長生之用；卷十九，明鍊銅鐵鍮石等毒人用和合事防辟法；卷二十，明合丹忌諱敗畏訣。

作者認爲，仙藥可得、神仙可成。但呼吸、導引只能卻病延年，不能成仙，因爲「草木藥埋之即朽，煮之即爛，燒之即焦，不能自生，焉能生人，可以療病益氣，不免死也」，只有服神丹，方能「令人神仙度世，與天地相畢，與日月同光，坐見萬理，役使鬼神，舉家昇虛，無翼而飛，乘雲駕龍，上下太清，漏刻之間，周游八極，不拘江河，不畏百毒。」（卷一）神丹有九種：丹華、神符、神丹、還丹、餌丹、鍊丹、柔丹、伏丹、寒丹。九丹之藥物、作法、功效雖有不同，但得其一而服之。即能成仙。是書强調煉藥物「以作金，金成則藥成，金不成，藥不成。」（卷一）不同於西漢李少君「黃金成以爲飲食器則壽」（《史記·封禪書》），史子心以「金成可以作遠年藥」（《抱朴子·黃白》引《桓譚·新論》）。

敘說鍊丹場所、設備、技術、操作、禁忌等。說煉丹場所最忌煩囂、污穢，務求山野僻曠之處。覓取合適地段，先築屋、置鼎、造釜、作泥。佈置周備，而後以藥合丹。其中的釜是反應室，製造方法如下：取赤土篩淨搗爛，於火上隔水蒸熟。取出，和以薄酒，再搗碎令極熟，用以製土釜。釜成，以六一泥塗其內外，厚各三分。置釜于烈日下暴曬十天使之乾燥，再以燒過之胡粉及醋伴和玄黃塗其內外，各有三分厚，再暴日下十天。

認爲「山下有金，其上多有丹砂，變轉不已，還復成金，歸本之質，無可怪也。」（卷十三《明月砂功力能入長生之道用》）乃仿效自然，以道煉丹砂成金丹。强調「金石等藥，若不先飛伏火，藥即有烟，散失無定，滓在精華去，驗似所憑，是以皆須先伏火也。」（卷十《明煉藥禁慎陰陽制伏》）

其他可注意之處有：一、指出硝石、芒硝、朴硝的區別：「朏朏如握鹽雪，不冰。强又燒之，紫青烟焰起，仍成灰，不沸，無汁者，是硝石也，若沸而有汁者，即朴硝也。」（卷十六《明煉諸石出致皆有長生之用》）較陶弘景在《神農本草經集注》所說更準確。二、記載多種抽砂煉汞方術。有低溫焙燒、上火下凝等。其中的低溫焙燒法是我國製汞的早期方法，不爲他書記載，讀之有助於理解製汞術的起源及其發展。三、蒸餾硫酸銅製取硫酸。《煉石膽其精華法》說：「以土塼壘作兩個方頭爐，相去二尺，各表裏精泥其間。旁開一孔，亦泥表裏，使精熏使乾。爐中著銅盤，使定，即密泥之。一爐中以炭燒石膽使作烟，以物搧之，其精華盡入銅盤。爐中卻火待冷，開取任用，入萬藥，藥皆神。」（卷九）四、記載狐剛子、左慈、葛玄等人活動，保存道教煉丹家史料，使後世得以曉知他們的活動及成就。如狐剛子爲左慈、葛玄之師，著有「七寶末央丸」、《五金粉圖》、《玄珠經》、《出金礦圖錄》、《萬金訣》等。不僅記其篇目，如《玄珠經》有「伏玄珠訣」、「伏水銀法」等，還載其內容，如「凡金礦或在水中，或在山中」，「出銀礦爐有二法，看礦多少作爐，即不須費盡功力。」（卷十《狐剛子出金礦圖錄》）。

《黃帝九鼎神丹經訣》對煉丹術的發展具有深遠的影響。

關於本書的研究，有任繼愈等《道藏提要》的有關部份等。　（賀聖迪）

金鎖流珠引

〔唐〕李淳風

《金鎖流珠引》，二十九卷。舊題中華總真大仙宰王方平、張道陵、趙升、王長、司命李仲甫、茅盈、許玉斧等係代撰述，中華仙人李淳風注。通行本有：明代《正統道藏》本等。

本書爲符籙派法術論著。舊題作係代撰述的，王方平、李仲甫都是魏以前傳說中的仙人，張道陵爲正一派的創始人，趙升、王長是他弟子，茅盈東漢時在蘇南修道，所在之山後稱爲茅山，爲上清派宗壇所在，許玉斧生活於東晉、上清派的傳人。此書有如此多「仙人」經手未必事實，但可看到它在正一派和上清派中都有傳承。李淳風，隋末唐初人，唐貞觀年間曾任職司天監，對天文，曆法多有建樹，同時又是著名的占驗家。《新唐書·方伎傳》說他，「於占候吉凶、若節契然，當世術家意有鬼神相之，非學習可致，終不能測也。」所謂鬼神相之，指他能召役鬼神，考問休咎。此注不見於李淳風傳記及唐宋志書，應是在道教內祕傳。

書前有李淳風序，稱該書原稱《大上三五太玄金籙》，最初由元始天尊傳出，數傳至后聖太上老君李聃，改名爲《太玄三五金鎖流珠經籙》，以自撰略爲十五卷正經，及《掌訣圖書》。又解釋「金鎖」云：「始其意，金鎖本說鎖魂鍊魄求生去死之法，本說堅身如金，留神繫鎖。誦金鎖，人足履金綱。故名此兩字以授後賢，曉

達其名，應時得道。」至於流珠，「是北斗九星也，以修行步綱，故曰流轉躔珠。本名《金籙行法》，四字爲首，后聖君改『行法』名流珠，即今飛步七星，配衣九斗，伐惡收逆是也」。神仙傳經本爲假托，是道經出世常用手段。但據此知本書爲從古傳經典中删略而成，內容主要爲踏罡步斗，配衣九斗（象有北斗七星加輔弼二星圍繞自己），伐除邪惡鬼神，收捕不服天條的邪魅。全書以闡述踏罡步斗原理方法爲主，兼及應用其法於役使六丁六甲，考召、召役三部將軍等法，爲現存的此類道法科範中最古老的一種。

卷一，《三五步綱引》。稱：「夫步綱者是强身健神壯魄之法也。先從地紀，堅勞其身，壯健其神。神炁自然鎮藏，然後通天地，感使神靈也。用之速於水火。」步綱，原作步罡，罡指北斗柄上最後一星。古人認爲天罡所指，萬邪摧伏。指在地上畫布一北斗七星圖，循圖步之，認爲可以飛行九天，禁制鬼神，後來北斗罡又擴大爲東、南、西、北、中五斗，統稱爲步星綱。此書將步罡的內函作了擴展，但仍重北斗。說：「北斗者，是中斗也。中斗九星，下變爲九靈，步作九跡，謂之星綱。禹見鳥步星綱，轉石木，取蛇食，禹學之三年，術成能覆九斗，配星於足，以足指揚即轉，不知于爲之後。登剡山嶺之巔，有神人謂之曰：足履手指，何以足履亦使足指？上不見靈鳥足履觜指？禹拜之而受。後得道，驅使神鬼蛟龍虎豹，開決山川，引理江河，分別九州，後登帝位，方取道解易形變而昇太極。」書中並載步法、掐決和相應咒語。

卷二，記載三步九迹禹步、二十八宿禹步等法。禹步，爲古代巫師行法時的步法。其出之由凡有兩種說法，一說禹治水得偏枯病，走路腿瘸，巫師效之，稱爲禹步，見《揚子法言》；一說禹治水時，至南海之濱，見到烏行步指石，能禁大石翻動，禹效烏步也能翻動石頭，因其法自禹傳出，故稱禹步，見《抱朴子內篇》及《洞神八帝元變經》。禹步後與步綱混合，其步法有三步九迹、十二迹等多種。依功能分有飛天綱、躡地紀等名目。

書中稱步之可求長生、剋災害，概述其事爲：「后聖君告天師：初爲飛天綱、躡地紀禹步，翻爲九跡，亦中斗數也，順倒反三遍也。若急速欲之得力，但三步履舊綱左右各一遍，男童左女童右，是代順倒反三遍也。如若收凶惡行兵之法，欲恐有災於身，步二十八宿之禹步，而出之百步綱訖，三十五日之內驗於水火。」同時又載步綱所用十二祝(咒)及相應掐訣和步伐配合的方法。

卷三，《初受三五法》。即對初入門學習三五步綱法的道士解釋其法原理。指稱三五之名「三者是三元，五者是五行。」上、中、下三元仙籙，各有三大將軍「以爲三統部領。三元將軍防衛於內，治身救人，置三官主掌於外，驅鬼使神，制約人物，皆是三元五星之所重也。」

卷四，《五等禮師引訣》。記上章表安壇等事中的禮師法。禮師指禮請祖師，其用有五等，一奏章表禮師，二步綱禮師，三考召治病禮師，四行禁炁天地間萬物禮師，五行兵人軍、入山、入水、行往他國禮師。各師皆有不同名諱及禮拜方式，並記相應道符。

卷五，《太玄元炁所生三元引》。稱：「炁生大道，大道生太一，太一生三炁之色也。玄黃、元白、始青，此三炁之色。三炁烟煴，交通往復，黃生赤，青生黑，此五色之炁也。炁生色，炁色相生，三五無極，炁色結形，號之曰神。神形有名，標其位，明有尊卑，更相輔助，治邪佑正。」凡人出生日辰的干支決定人五行命相，生、成、王、休、廢、刑、禍各有不同，所應福星，禍星不同。書中記步罡召請福星，禁制禍星之法。

卷六，存使周、葛、唐三將軍法。係以步綱掐訣，輔助存想，召役三位神將之法。

卷七，《說中部上篇轉單身用圖》。李淳風注：「步綱之迹，事得轉身。古人言之轉身，即今之步綱也。」稱老君曰：「夫求長生之道，皆須步綱捻訣，並及救人，制鬼伏神龍虎豹之法，瘟毒疫癘之處，五兵之中皆能

獨身迥出，亦能禁制，亦能令衆兵出害。此法微妙，不可得聞見，聞見者得通神，神人衛護。」書中泛說踏罡步斗禁炁之法，以及神兵神將環繞的圖訣。

卷八、卷九，記踏罡步斗役使上元三部將軍、功曹等的方法。

卷十，泛記存思中斗七星、存使四斗、配衣（斗）行法，使柱天力士擊敵凶惡圖等，係圍繞祭拜、役使五斗爲中心的一組法術。

卷十一，記佩諸天（神）隱諱、諸地隱諱及拔宅上昇天宮之法。隱諱指神的名諱，認爲將諸天地神的名諱符字置於一袋佩在身上，則經過之處，神靈俱見拜送扶迎，不敢爲患，且受驅使，仙官保舉升爲上仙。拔宅上昇天宮爲道教最羨慕最理想的盛事。書中稱太上老君傳下「拔宅」法，修之使「全家男女得道，雞犬一時俱昇雲天。」大要以步罡躡紀，配以咒語、存思，以期「感攝天地大神，與卿拔宅上昇天庭。」

卷十二至卷十五，《五行六紀所生引》。依據每人星命歸屬五行，各步五行罡，掐五行訣，加以符、藥以及醮祭之法，以禳退凶災，收本命星君以「作福力」。分別五命制法，故相當繁複。其法又以步、訣爲主，「且諸要真上道，祕重在於捻訣、配衣轉斗指天。能飛雲走雨，拔折樹木者龍也。志人得此妙道訣之者，但行躡飛禹步，三年配衣，捻飛龍訣，轉天闢指之，應手墜落而死。雖能指落，不可妄行。」妄行還失仙位。

卷十六至卷十九，《六甲陰功》。六甲，指六甲神。稱：「六甲號曰靈飛，官一千三百六十玉童，二千四百四十玉女。其老君祕符六甲有大將軍十一人，從官千二百人，玉童玉女符吏等九百七十人，兵獸使等足可一十二萬人，爲上等。太上老君置爲天地六甲，軍有六營，營有四處，一在人身。靈飛爲中等，五行六甲爲下等，此名三等六甲也。其三等六甲，學道之人，皆須修奉。」書載六甲法的陰功十條，實即指行此法所有的功效，

以及致每一「陰功」的行持方法。

卷二十，《六甲七星步躡爲國戰賊救度災厄符法》。指存思役使七星及踏綱步斗以及佩符，以人兵，稱能飛騰千里役天兵戰勝敵方，及替人治病，捉妖等法，法以佩符爲主。

卷二十一，《二十八宿旁通曆仰視命星明暗扶裏度厄法》。記每人生辰的二十八宿屬宿。稱：「所在之處，每至本命日，夜晴明，即夜非人行時，潛看明淨者吉，暗動者有災，不見者大厄至。即以躡地紀、飛天綱各三遍，散爲禹步，轉天關，指有衰厄人鬼之鄉，即以自消滅。常一月三度爲之，即星明朗，身則無憂厄，災害自消滅。」

卷二十二，《醮七星二十八宿法》。載醮祭北斗、二十八宿的方法，《雜使天關助國安家護身出災度厄救人濟物衆法》、《赤章助國伐賊法》、《發符檄制止三官中凶惡爲祟害人物等法》，係欲使鬼神救災退賊、治病、驅邪的雜法。

卷二十三至卷二十六，載行符治病、斷邪、捉禁、伏龍虎、斷瘟、考召等法。

卷二十七，所載多爲縮地裝天一類變化法術。縮地法，李淳風注云：「地軸籙是黃庭將軍符，有三卷二十四將，將甚能縮地脈。縮千里爲五里，或爲百步之間，萬里爲十里，或爲五步之間。昔壺公先生能爲之，費長房過之，因宿壺中一夜長來以經三年，遂受此籙，能縮地脈日行萬里之外，不可能及其入也。今人只知有縮地脈，不知地脈亦屬北斗所管。欲縮欲開，皆自由也。長房曰：吾能開寸步地爲千里江山，千里江山攝爲寸步地。神通自在之故也。」故其法即以步綱，掐訣行之。入洞天法，指以步罡念咒使洞天福地之門打開之法。《乘龍駕鶴乘風上天入地入水入石法》，指以罡訣禁制龍鳳的辦法，龍鳳以桐木爲像，縛於足下，云以掐

訣制之復加「訖躡紀三遍，禹步九跡，配衣，轉天關，指東方，天上青鳳來，控御駕而乘上天，周遊八方，來往不倦於仙府也。」《畫地爲江河或爲衆山法》，指以步訣變現江河或高山逃避追兵兵盜賊之術。《變壺器盛天地六甲七星府天營出沒隱現法》云：「夫志人修六甲二等功成，及躡紀飛步三等功成，更佩受三元五德法籙具足，自然通神變化，不測可以。能變一升之器，可容天地，如初造化自然之功也。」所謂壺，指一種葫蘆，中納以符、藥，復對之禹步念咒，稱：「老君曰：夫爲法者，先起於心。人若以心可忠，能盛者天地，作此法即成，心若不平，偏邪曲妬，學得法術，徒欲損人，又欲幻惑人，不爲正直之道，事有邪假。身在天地之間，尚被鬼神所殺，不得壽終於天地，何況欲將小器化成大羅天地，此非即至心真志神聖造化功力，不能得見此法，況其欲行之得力也。」

此類法術，道門中視爲至祕，雖哄傳於世，其「作法」則極少流傳，此爲研究它們的重要文獻。

卷二十八、卷二十九，所載主要爲考召法。考召，指考鬼召神，即召致鬼神考校他的功過予以處置的法術。凡有久病不愈、精神錯亂、災禍不斷等，即請法師行考召法，查驗作祟鬼神精怪並加驅治。道門中視考召爲大法，正一、靈寶、上清、神霄、清微等皆行之。此處所載爲早期的考召法，以踏罡步斗、存思、念咒及發符檄爲主。其中考召法師說巡遊圖法，指存想帶領神兵巡視各地捉祟，以掐訣步綱輔助存想，稱：「夫志心求道，須每十日一思存，遊巡世界國土之中，領將軍吏兵行數十里之外，如大將軍行軍佈陣相似，亦存攝御前引導衝滅凶頑妖精，思復軍，復軍回合，衛我正真之炁，志人之身，求救未曉之人身家災害，助國安邦，濟救危厄，兩兵相伐，彼此俱散。志人長巡，即救得難，以著陰功，功滿昇仙也。」《召法師存思說召延壽六星君名圖法》，延壽六星君指南斗。古人認爲北斗注死，南斗注生。故在人病危時請南斗星君救治，其法爲禹步

存想南斗司命到壇，存想老君：「問司命責宅神及地界社廟土地神官名山洞府水司，何神管此間，何神判此地，位處司命，致令鬼賊害人？今仰火急檢其病人年命壽數，文桉上，並便令此病限若干日差，仰速報待憑救治。」並發符檄召神將驅鬼。《考召法師存思木官起屋救病法》《考召法師存思說身巡遊病家圖法》《考召法師存思說青龍白虎朱雀玄武鎮疫圖法》，都是存想召致各類神將驅趕鬼祟精怪的法術，如一法爲：「治病法師先思存巡遊病人家，入病門內，直人户房內，見病人牀上卧，師即呼召，存一陣野馬散吏兵把捧驅之踏殺作祟鬼賊，驚叫奔走而散。又存野豬犬象師子來，一一而並人房，喫食作妖精野鬼奔走。又存虵蜈蚣等毒物，捉捕作祟鬼賊精邪之物，趂捉亡散，而書決某鬼。」

此書所載諸多法術，有的已亡佚不傳，傳者也多數視做祕術，外人難得而窺之。同時，每術不僅載其法，亦叙其理，故爲研究道術史及道法理論的重要文獻。（劉仲宇）

龍虎還丹訣

〔唐〕金陵子

《龍虎還丹訣》，二卷。唐金陵子撰，成於垂拱二年至天元二十九年（六八六——七四一）或乾元元年至三年（七五八——七六〇）。通行本有：《正統道藏》本等。

金陵子，唐人。崇敬黃帝、淮南、茅君、尹喜、狐剛子等人，而不滿於「雖流教於世，並無正方」的煉丹術士。指責他們「縱有文字，皆指陰陽託號而言，聖文共祕斯門，真處不書，書處不真。」且使「自恃聰智」的後輩學者，「按文責實，以意推校，用意愈巧，去真愈遠。」他於丹術，一反積重，不弄玄虛，實事求是，詳敘過程，給出數據。又强調黃金有毒不宜服食：「黃金者，日之精也。金生山石中，積太陽之氣蒸蒸而成，性大熱，有大毒。傍蒸數尺，石皆盡黃，化爲金色，況鍛煉服之者乎？若以此作粉屑服之，銷入骨髓，焦縮而死也。」但並不因此卻步，依然信仰丹藥致仙之說。著有《龍虎還丹訣》。

金陵子注釋發揮晉鄭思遠《大洞煉真寶經》，又總結本人實驗成果而撰《點丹陽方》、《煉紅銀法》等。匯聚上述與其他著作於一編，題爲《龍虎還丹訣》。

《龍虎還丹訣》爲道教外丹著作。

卷上，有紫紅英大還丹訣、治汞法、龍虎還丹訣、金花還丹方、黃花丹陽方、點丹陽方；卷下，有伏丹砂成紅銀砂子法、去紅銀暈法等。

紅銀法、青紅紅銀法、青花結砂子法、石膽紅銀法、結石膽砂子法、結砂子法、膽子團汞法、土緣結紅銀法、結紅銀砂子法、去紅銀暈法等。

金陵子煉丹，以「鉛汞爲藥之本也」。使與八卦相配，認爲朱砂內含水銀，當南方火位，象離；鉛內含銀，當北方水位，象坎，得出「坎離二卦爲藥之根源」(卷上)的結論。鉛汞即龍虎。他辨其藥品高下，金石情性，而後論運火燒煉成丹之術。

他總結抽砂煉汞等一系列實驗，已經認識氣體具有重量和在化學反應前後物質保持量的守恒。他說：「其光明砂每一斤只含二氣二兩，抽得水銀十四兩；其白馬牙砂一斤含石氣四兩，抽得水銀十二兩；紫靈砂

含石氣六兩，抽得水銀十兩，如上色通明溪砂一斤，抽得水銀八兩半，其石氣有七兩半，其雜色土砂之類，一斤抽得水銀七兩半，含石氣八兩半。石氣者，火石之空氣也。如水銀出後，留有石胎一兩，青白灰也。」在他看來，石氣乃煉丹過程中由藥物砂所產生的氣體物質，好似青白色的石胎一樣，有一定重量。水銀、石氣、石胎由丹砂分解而來，其重量之總和與作爲煉丹藥物的丹砂相等。這一思想用現代語言來表示，爲物質在化學反應前後其量守恒不變。此類記錄又見於同時代人陳少微《太洞煉真寶經修伏靈砂妙訣》，表明「唐代煉丹家已將物質守恒原理應用在煉丹實踐中，並已認識到燒石生成的氣體是有質量的，是丹砂的組成部份之一。」（郭正誼《從〈龍虎還丹訣〉看我國煉丹家對化學的貢獻》）金陵子以物質在煉丹前後重量守恒理論爲指導，對石膽紅銀法作定量實驗：「余嘗各秤諸色，分明記錄。一度煮結，鐺欠五兩，紅銀只得四兩半，故都是鐵，不虛也。」又以汞與硫生成丹砂，再使丹砂分解生成汞作定量實驗，得出「其汞化爲紫砂，分毫無欠」，「靈汞即出，分毫不欠」（卷下）的結論。

又研究物質比重。他重視不同物體體積與質量之比的關係。在繼承漢代「黃金方寸，而重一斤」的基礎上，用內方徑一寸的容器，盛載各類物體，分別稱得其重量，加以記載。如「器內方徑一寸，可受水銀一斤。又準算數，金方一寸重一斤，銀方一寸重十四兩，鉛錫重九兩半，鐵重六兩，玉重九兩，白石重三兩，土重二兩。」（卷下）且認爲不同之物有比重之異，乃因爲「物各稟氣，自然之性。」（卷下）

還認爲不同金屬經燒煉而變通，須以相互間有多方相似爲前提。他在研究不同物體的比重後說：「其余高下懸殊，唯熟銅與銀斤兩相類。」（卷上）銀銅之間斤兩相類而又「形質細膩柔軟頗敵，除有量一色，余並相似，實可變通。」（卷上）這就是說宇宙中的物物變通轉化現象，並非無條件而是有條件的，並非隨意而是

有規則的。此規則是相變通之物務必在形質，即在比重、硬度、粗細等物理性能上相似。這實際上是按一定的物理性質對萬物，對金屬加以分類，認爲只有同類之物方能變通，轉化僅在同類異種之物中進行。如此認識，無疑是探索物質世界的一大進步。基於這一理論，他認爲赤銅可變而爲白銀，並從事以砒霜點銅的實驗。結果使銅變化爲外觀如銀的坤白銅。《點丹陽方》所記實驗，分爲製取砒霜和製取坤白銅二部份。記載詳明，且認爲物體的化學成份比例與其性質密切相關：「白霜少用即無力，多用物即硬，是爲大病。」(卷上)只有將坤銅合金的含坤量控制在百分之八點五，所煉成的坤白銅才是銀白色的金屬。

書中的燒紅銀法是一種水法煉銅。在磨光洗淨容積爲五六升至一斗的平底鐵鐺內，放置水銀一斤，平鋪鐺底。而後加水，使「沒汞半寸」。於鐺底燃文火，使鐺內水「魚眼沸以下」(卷下)投入石膽子一二顆。鐵鐺表面與硫酸銅溶液反應，置換出的銅即與汞生成銅汞劑。鐺內又露出新的鐵表面，再投入膽礬顆粒，繼續置換，生成銅汞劑。所得銅汞劑，金陵稱爲砂子，經另一儀器抽汞，餘下被名爲紅銀的赤銅。每斤水銀所結銅量，「常乎只是四兩已下，如能結得七八兩已上者，甚得其妙。」(卷下)如所用原料爲不易溶的銅化合物，則加其他藥物使之溶解，如伏丹砂成紅銀法，青紅紅銀法，土緣紅銀法等十四種所述。

在礬化學的研究上，也取得了成就。他提出膽土成因和石膽鑒定法。關於前者，說「土緣有數般，生宣州、饒、信、道、永等州山谷，但有銅處即生。乃是銅坑中般出壤土，經雨便生色，淺軟如胡粉塊子，以手捻便成粉末者佳，硬如軟石者次。」(卷下)已知膽土乃銅礦坑中壤土變化而成，但還未知其爲碎銅渣及貧礦塊經風化氧化與土質相混之物。關於後者，他說：「石膽狀如折篦頭，如瑟瑟，淺碧色，燒之變白色者真。」(卷下)此是極其簡便的鑒定技術。

《龍虎還丹訣》所記各方，詳敘藥物性狀、產地、劑量，所用儀器式樣尺寸，操作程序、細節及注意事項，又從中提出理論，具有一定的嚴密性、科學性，已初步符合科學實驗的特性。其在理論與實踐上所取得的成就，對後世均有相當影響。

關於本書的研究，有郭正誼《從〈龍虎還丹訣〉看我國煉丹家對化學的貢獻》、任繼愈等《道藏提要·龍虎還丹訣》，以及趙匡華《中國煉丹術的丹藥觀及藥性論》、《從我國古代的礬化學》、郭正誼《水法煉銅史料新探》等文的有關部份。（賀聖迪）

道教義樞

〔唐〕孟安排

《道教義樞》，十卷，唐道士孟安排集。撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

孟安排，生卒年不詳。孟安排《道教義樞·序》自稱青溪道士，《序》中已提及《隋書·經籍志》原句，《隋書》成書於唐高宗顯慶元年（六五六），陳子昂《荊州大崇福觀記》稱「道士孟安排者，玄稟真骨」。陳子昂記作於唐武后聖曆二年（六九九）。因此，孟安排係初唐時道士。

據《自序》，孟安排因感慨「好儒術者，但習典墳，崇真如者，惟觀釋典，至於道經幽秘，罕有研尋，既不知

其指歸，亦昧其篇目」，故依準《玄門大義》，「芟夷繁冗，廣引衆經，以事類之名目《道教義樞》。顯至道之教方，標大義之樞要」。《道教義樞》十卷，列舉道教教義中的重要概念或教理名目三十七條，《自序》詳列有各卷條目內容，但據實存相對照，其中第五卷「三乘義」和第六卷全部（包括「六通義、四達義、六度義、四等義」）已佚，實存九卷三十二條。全書每條以「義曰」開始，以駢文形式闡述該條所述教義概念或名目的內容。接以「釋曰」，廣引道教諸經及南北朝時期高道的論述，充分解釋該條目包含的豐富內容。例如卷一：「道德義」云，「義曰：道德者，虛極之玄宗，妙化之深致。神功潛運，則理在生成；至德幽通，則義該亭毒。有無斯絕，物我都忘，此其致也」。「釋曰」以下引有《消魔經》、「河上公曰」、《自然經》、《太平經》、《靈寶經》等解釋。

現存《道教義樞》九卷，所述教義條目有：

卷一，道德、法身、三寶、位業；

卷二，三洞、七部、十二部；

卷三，兩半、道意、十善、因果；

卷四，五陰、六情、三業、十惡；

卷五，三一、二觀；

卷七，三界、五道、混元；

卷八，理教、境智、自然、道性；

卷九，福田、淨土、三世、五濁；

卷十，動寂、感應、有無、假實。

在現存教義概念或教理名目三十二條之中，有些是道教專有之概念，如「道德」、「三洞」、「七部」、「十二部」、「自然」、「道性」等，有些概念則取自佛教，如「三業」、「十惡」、「三界」、「五道」、「福田」、「淨土」等。然其對這些概念的闡述，則採取融佛於道、融儒於道的態度，顯示出從南北朝到唐初，道教教義融會佛儒的歷史足迹，保存了大量的演化材料。（陳耀庭）

三洞珠囊

〔唐〕王懸河

《三洞珠囊》，十卷，唐王懸河修，撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

王懸河，生卒年不詳。《道藏》本《三洞珠囊》署題「大唐陵海羽客王懸河」，另有《上清道類事相》四卷，其署題也相同。《三洞珠囊》書中引有唐代的《本際經》、《海空經》和唐高宗時人尹文操所撰《老君聖紀》，稱《莊子》爲《南華論》而不稱爲《南華真經》，不避唐諱。成都有王懸河建於唐高宗弘道元年十二月二十三日（六八四年一月十五日）的《道藏經序碑》一通。由此可知，王懸河爲唐武周時期的道士。

《三洞珠囊》是道教類書。書名中的「三洞」指道書的三大類，即洞真、洞玄、洞神，「珠囊」即珠綴之袋。書名喻拾取三洞之精華。本書始見於《太平御覽》所引道書目，不題撰人、卷數。《通志·藝文略》《宋史·藝文

志》均著錄三十卷。明《道藏》今存《三洞珠囊》僅十卷，當非舊本。但是由於其分類輯錄道書多達二百餘種，其中有不少已經亡佚，如《道學傳》、《老子化胡經》等，因此，有珍貴的價值。

卷一，《敕導品》，摘錄《道學傳》、《列仙傳》和《神仙傳》中的人物傳記，記述道士仙人賑濟、布施、勸善化導、治病救人等事蹟；摘錄《真誥》中針灸、按摩、咒術和存思治風痺法等方法。

卷二，《貧儉品》錄《道學傳》范豺等人物安貧尚儉的傳記；《韜光品》錄《道學傳》嚴君平等人物韜光養晦的傳記；《敕追召道士品》錄《道學傳》陸修靜等人物知遇受崇的傳記；《投山水龍簡品》錄《洞神經》有關投簡於山水以求除罪。

卷三，《服食品》，摘錄《內音玉字》等四十餘種道書中各種服食方法、辟穀、服食氣精符丹之說以及《真誥》、《道學傳》中仙人道士斷穀服食的事蹟。

卷四，《絕粒品》摘錄《吐納經》等卻粒斷穀之說以及《道學傳》所載褚伯玉餐霞絕粒事；《神丹仙藥名品》摘錄《太上八景四蕊紫漿五珠絳生神丹玉經》解釋各種神丹仙藥之名以及《道學傳》所載葛洪、雙襲祖尋丹砂雜藥事；《丹灶香爐品》摘錄《洞神經》述丹灶香爐之說以及《道學傳》所載宗超、雙襲祖、陶弘景等執爐燒香事。

卷五，《坐忘精思品》摘錄《莊子大宗師》坐忘之說以及《道學傳》所載張天師、劉凝之等精思道成事；《長齋品》集錄《太玄經》、《太真科》等長齋之說以及《道學傳》所述范豺、宗超長齋得道之事。

卷六，《齋會品》摘錄《太玄經第八老子傳授經戒注訣》齋會法限之說；《捨失戒品》摘錄《太真科》捨戒、失戒等說；《清戒品》摘錄《老子傳授經戒儀注訣》等受籙誦戒之說；《立功禁忌品》摘錄《太玄都中宮女青律》

等修道禁忌；《受持八戒齋品》摘錄陸修靜受持八戒齋文，稱「齋者受持八戒，思真行道，通而無窮，顯驗必速」。

卷七，《二十四治品》錄《玄都律》文，分述太上老君所立二十四治和張天師所加四治，合二十八治上應二十八宿；《二十四氣品》錄《玄都開闢律》等三元三氣之說；《三部八景二十四品》出《上清九真中經》，已佚；《二十四地獄品》錄《太真科》所述二十四地獄名號；《二十四職品》錄《玄都職治律》所述二十四職主之名號和職能；《地發二十四應品》錄《衆篇經》所述元始開圖，地發二十四瑞應以上慶神真；《二十四真圖品》錄《五稱符上經》求道法當得束井圖之說；《二十五性色品》錄《左玄論》述眼耳鼻舌身等五五二十五性色合成凡夫小命之說；《二十七中法門名數品》錄《宋文明通門》等二十七法門名數，有仙真聖二十七品，二十七大夫，二十七天和人身中二十七生氣君；《二十八中法門名數品》錄《三皇三十二天齋儀》等二十八宿名號，修齋以釋天羅天網；《三十二中法門名數品》錄《內音玉字》、《義淵》等所述三十二天名號、三十二天帝名號和《趙文和傳》三十二地獄名。

卷八，《相好品》摘錄《上真始生變化元錄》、《上清九真中經》等八十餘種道書中有關神仙面容、髮形和服飾相貌之述；《諸天年號日月品》摘錄《三九素語玉精真訣》等經諸天年號和諸神出身鄉里；《分化國土品》摘錄《洞天經》等所述諸神分形化人之說。

卷九，《劫數品》摘錄《上清三天正法經》等所述自然運度劫數之說；《老子爲帝師品》摘錄《化胡經》等老子得道化應，累世爲帝師之說；《老子化西胡品》摘錄《老子化胡經》等老子化胡三十六國，作六十四萬言經之說。《時節品》摘錄《明真經》等有關登晨、尸解、朝禮等時節之說。

卷上，《叩齒嚥液品》，摘錄《金書玉字上經》等十餘種經籍中有關叩齒嚥液的方法、時間、次數和功能等論述。

明正統《道藏》的「太平部」收有《三洞珠囊》十卷。另外，同部還收有「大唐陸海羽客王懸河修」的《上清道類事相》四卷，其中包括有《仙觀品》、《樓閣品》、《仙房品》、《寶臺品》、《瓊室品》、《宅宇靈廟品》，其寫作體例全同於《三洞珠囊》，可能是由三十卷本《三洞珠囊》析出。

另據《歷世真仙體道通鑑》卷三十「王延」稱，王延曾「撰《三洞珠囊》七卷。詔頒於通道觀」。當指北周武帝時，王延所纂《珠囊》經目，即北周道教經書總目。其書已佚。（陳耀庭）

宗玄先生玄綱論

「唐」吳筠

《宗玄先生玄綱論》，簡稱《玄綱論》，一卷。唐吳筠撰，成書於天寶十二年（七五四）或之前。通行本有：《正統道藏》本、《四庫全書》本、《知不足齋叢書》本等。

作者吳筠（？——七七八），字貞節，華陽（今陝西華陽）人。年十五，篤志於道，與同道者隱於南陽仙掌山。天寶初，徵召至京，請度爲道士，就馮尊師齊整受正一之法。後東游會稽，與詩人李白隱於剡中（今浙江

嵊縣），十三年詔居翰林，獻《玄綱》三篇。未幾，安祿山叛亂，乃泛然東下，棲匡廬、登會稽，浮浙河、息天柱。有時放言以暢天理，有時歌咏於紫芝。大曆十三年（七七八）卒於宣城（今安徽宣城）。弟子私謚曰「宗玄先生」。卒後二十五年，太原王顏爲御史丞，錄其遺文爲《宗玄先生文集》三十篇，禮部侍郎權德輿爲之作序。《舊唐書·隱逸》有傳。

《宗玄先生玄綱論》是一部綜合叙述道教理論要旨的著作，故名「玄綱」。分上、中、下三篇，凡三十三章。是唐代道教的重要文獻。

書前有吳筠《進玄綱論表》說明撰著緣由。「總括樞要，謂之玄綱。冀循流派而可歸其源，闡幽微而不泄其旨。」書後附權德輿《吳師尊傳》，簡介吳筠生平。但據《四庫提要·別集類二》考證，認爲《吳師尊傳》所述諸事，與史實不符，「殆出於依托」。

《上篇明道德》，下分《道德》、《元氣》、《真精》、《天稟》、《性情》、《超動靜》、《同有無》、《化時俗》、《明本末》九章。本篇總括闡述道教教義中對道德的理解。首先辨明「道」與「德」的概念。「道者，何也？虛無之系，造化之根，神明之本、天地之源。」「德者，何也？天地所稟，陰陽所資，經以五行，緯以四時」。其次闡明「道」與「德」的關係。「通而生之之謂道，畜而成之之謂德」。「天地人物、靈仙鬼神非道無以生，非德無以成」。而它們又統屬於自然。「自然者，道德之常，天地之綱也。」其二，分別闡述「道」與「德」的作用。就道來說，「夫道至無而生天地。」「夫道包億萬之數而不爲大，貫秋毫之末而不爲小。」道「可使有爲無，可使虛爲實。」總之它是自然造物的本體。就「德」來說，德者「牧之以君，訓之以師，幽明動植，咸暢其宜。」它是社會人事活動的最高準則。所以道德者，天地之祖。」第四，闡明道家對道德和禮智的見解，提出「明道德而薄禮智的觀點。」

認爲「道德爲禮之本，禮智爲道之末。執本者易而固，持末者難而危。故人主以道爲心，以德爲體，以仁義爲車服，以禮智爲冠冕，則垂拱而天下化矣。若尚禮智而忘道德者，所爲有容飾而無心靈，雖乾乾夕惕而天下敝矣」，「非南面之術」。

《中篇辨法教》，下分《神道設教》、《學則有序》、《陽勝則仙》、《虛明合元》、《以陽煉陰》、《形動心靜》、《神清意平》、《行清心貞》、《真人爲儔》、《仁明貞靜》、《主功改過》、《制惡興善》、《虛白其志》、《委心任運》、《虛凝靜息》十五章。本篇闡述道教教義的來源以及在陰陽變化法則指引下，修煉致靜、致虛以成仙道的各種方法。首先闡明道教法術的傳授，原之於神道設教。由「無上虛皇命元始天王編之於金簡，鎰之於玉章，初秘上元，末流下土，降鑒有道。」其次指出學習道術要循序漸進。「道雖無方，學則有序。」其求道次序是：「始於正一，次於洞神，棲於靈寶，息於洞真，皆以至靜爲宗，精思爲用，齋戒爲務，慈惠爲先」做到心志專一，這是「涉初仙之階。」然後進一步「吐納以煉藏，導引以和體，怡神以實章，潤骨以瓊醴。」進行修煉，堅持不懈，可以成仙。其三，圍繞陰陽變化，致靜、致虛，闡述修煉方法。如在懂得陽勝則仙基礎上，做到以陽煉陰，「陽勝陰伏，則長生之漸也」。如在懂得動靜變化的基礎上，做到心靜凝神，「恬淡澄靜，精微虛明」則邪氣不能入。在懂得無爲則理，有爲則亂的基礎上，做到無爲。「無爲至易，非至明者不可致也。」如在懂得功欲陰，過欲陽的基礎上，做到立功改過，「功不全，過不滅，仙籍何由書，長生非可冀」。總之，道教修道方法很多，其終極目的都要達到靜寂虛無。

《下篇析凝滯》，下分《會天理》、《畏神道》、《率性凝神》、《道反於俗》、《專精至道》、《長生可貴》、《道無棄物》、《明取捨》、《以有契無》九章。本篇用設問方法，回答修煉中各種疑慮和問題。如有人問「古之欲仙者

至多，而得道者至少，何也？」答曰：「常人學道者千而知道者一，知道者千而志道者一，志道者千而專精者一，專精者千而勤久者一，是以學者衆而成者寡也？」如有人問「神主於靜，使心有所欲，何也？」答曰：「神者，無形之至靈者也，神稟於道，靜而合乎性，人稟於神，動而合乎情，故率性則神凝，爲情則神擾，凝久則神止，擾極則神遠」。如有人問「道本無象，仙貴有形，以有契無，理難久長？」答曰：「夫道，至虛極也，而含神運氣，自無而生有，故空洞杳冥者，大道無形之形也，天地日月者，大道有形之形也，以無繫有，以有含無，故乾坤永存而仙聖不滅。」

《宗玄先生玄綱論》是唐代道教重要文獻，流傳較廣，《新唐書·藝文志》、《直齋書錄解題》、《文獻通考·經籍考》、《宋史·藝文志四》均有著錄。《四庫全書提要》曾對是書進行考辨。近人任繼愈等編的《道藏提要》，有它的提要。（周夢江）

元陽子五假論

〔唐〕元陽子

《元陽子五假論》，簡稱《五假論》，一卷。唐元陽子撰，撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。元陽子，舊題「長白山真人元陽子」，可見是一位修真道士。據《圖書集成》引《濟南府志》稱他爲晉人。

「元陽子得《金碧潛通》一書於伏生墓中，細爲注解，修真於華陽宮，衍爲還丹訣，十九年仙去。」是書在北宋晁公武《郡齋讀書志》和元馬端臨《文獻通考·經籍考·神仙類》中有著錄。據宋董思靖《道德真經集解序》認爲，元陽子是唐代人。據《邯鄲書目》，認爲此書是唐代羊參微所撰。元陽子是否即是羊參微，尚無法判定。元陽子著作頗多，除《五假論》外，尚有《金碧上經古文龍虎傳》一卷、《金石還丹訣》一卷、《元陽子金液集》、《還丹金液歌注》、《黃帝陰符經頌》一卷等。

《元陽子五假論》是闡述道教隱遁之法的一部著作。假通借，五假即五借，借用金、木、水、火、土五種物質，遇到危險時，默念咒語，使能隱身而去，擺脫危難。全書由前言、金假第一、木假第二、水假第三、火假第四、土假第五及結語等七個部份組成。

前言，概述掌握隱遁法的意義、方法以及撰寫目的，「修身養命學道求仙之人」，「或有邪魔、魍魎、百魅、鬼怪、精靈見入」，「但依吾祝咒，焚香齋戒，靜心默念，每假祝咒，各持四十九日，但有災厄險難臨身，速於默念一遍。以手捉一物而投避。」此書「只合口口相傳」，但作者恐怕「在世志學之人，必有悟忘，遂乃錄寫，流傳於世。」

金、木、水、火、土五借部份，是全書的重點，按順序分別敘述五種借遁之法的方位、神祇、作用、咒語、注意事項。現以金假爲例，加以說明。金借的方位是西方庚辛。神祇是白虎之神。作用爲雖被「刀劍分身」，卻能「接骨續筋」。咒語爲：「西方庚辛，太微玄真，內應六腑，化爲肺神，見於無上，遊於丹田，固護我命，用之神仙。急急如律令敕。」注意事項是：其祝咒於庚辛日酉時，焚香起唸，以舌抵住上腭，默唸持四十九日，唸時不得開口出聲。「如有災厄，不以時日，行、住、坐想念一遍，以手持刀，任乃分身，並無赤血，雖有白膏而

凝結不流，過後卻返，自然接續歸還。」總之，遇到危險，即默念咒語，使可隱人火、木，鑽人水、金，遁人地下、牆中，而人不見，躲避禍難。

《元陽子五假論》借金、木、水、火、土五種物質，依咒語而隱身，顯然是不可能的。但在一定程度上也反映了在封建社會裏，長期戰亂、災難頻仍，勞動人民渴望擺脫災難，獲得生存的願望。

關於《元陽子五假論》的研究，近人陳國符在《道藏源流考》中，曾對此書的作者加以考辨。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

金碧五相類參同契

《金碧五相類參同契》，三卷。原題陰長生注。文前有序，題陰長生撰。唐宋史志未見著錄，陳國符《道藏經中外丹黃白術經訣出世朝代考》中認爲係唐代人著作，陰長生注，乃爲僞托。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《金碧五相類參同契》是道教闡述修煉內丹的論著。全書三卷，各卷分六章。上卷爲《敘說》、《識藥根苗》、《用功》、《鉛汞》、《日魂月魄》，其中缺第六章。中卷爲《金津玉液》、《神水曾青》、《日精月華》、《大小數》、《卦體》、《弦望》等六章。下卷爲《七寶》、《九轉》、《除三蟲》、《九域》、《嬰兒姹女》、《彩真玉霞》等六章。

書前有序，首先分析「參同契」三字字義，認爲「參者離也，同者通也，契者合也。」此乃天地造化，陰陽玄

妙之機，修煉應自悟參同之理，不可泄漏天機。其次叙述傳經的儀式。最後告誡仙經只傳正人君子，不傳浮薄小人。否則殃及九族，沉滅七祖，與結尾相呼應。

全書以韻文寫成，以七言爲主，間亦雜以五言。每一、二句或三數句作注，闡發原文意旨。假乾坤坎離、日月陰陽、四象五行、金石卦爻的變化，闡述修煉内丹的理論和方法，大致有以下幾方面的内容。

一、以炁爲根本，萬物皆炁所生。

炁，同氣，多見於道家之書。作者以氣爲本，認爲萬物皆氣所生。如「兩般俱是一，分配爲二儀」。陰陽由氣而生，然後而生萬物。他舉鉛汞爲例説：「鉛爲津，汞爲精，因氣而成。」如「七寶本從一炁生」。七寶爲七返之氣名。他舉七寶之氣爲例説：「七寶在丹田之中，真炁所生。」如「陰爻陽爻共和會，造化機關自合神。」認爲陰坤，陽乾，坤者地，乾者天，天氣降，地氣騰，乃以陰陽相成相合。如「本因造化體，陰陽變通榮。」進一步指出：氣者爲陽，精者爲陰，陰陽相感爲正氣，正氣者，人之根柢也。正氣散而神不聚，正氣聚而神自清，方可得長生。神炁爲命，是金木之宗，爲之造化，方能變通造其身。所以欲求仙，養炁是根本，天得一爲清，地得一者寧，藥得一者成，人得一者靈。丹田有真氣，不久是真人。

二、煉丹不加外求，在于養氣、保精、存神。

作者認爲，求道煉丹，「莫問他人但問己」。他引《仙經》論證説：「藥藥元無藥，鼎鼎元無鼎，爲復四象成，爲復五行作。」藥及鼎不離於身，莫向外求，若向外求，便遠遠地離開了神仙。因爲丹在體内正氣參同而成，不必用鼎燃火冶煉。那麼如何修煉内丹呢？作者認爲在於養氣、保精、存神。他説：「空中有實相，無中道自成。」「道自成者謂之炁，炁化爲津，津化爲血，血補於精。精者神也，神存體健，若要存神但養炁，道自得

成。」他認爲，津由心生，精從腎產，津精運行，名曰河車，合歸中宮，煉成大藥。「但存神息煉金丹。」存神者是炁，息者是血。炁爲木，血爲水，息有五數，爲土、爲金、爲木、爲火。水是血、血是髓、髓是精，精者便是神也。所以人能養炁、存津、存精、津精相合，便能延年益壽、長生不老。

三、闡述修煉內丹的方法。

修煉的內丹，有多種多樣。一名神丹，二名龜寶，三名赫赤金丹，四名三昧真火。但必須合陰陽五行、四象八卦，日精月華加以修煉。在修煉之前，首先須辨明丹藥，「學道先需辨其藥，見苗方認根蘖爾。」他認爲在人的丹田之下有一袋，內盛日月之根，日夜輪轉，四時周匝，煉於三田，此是三魂之要，大藥金丹之源。在辨明丹藥之後，可以採用各種修煉方法。其中有（一）「閉息養生法」。閉息養氣，閉息乃通於全身，氣血相逐，入於骨肉，自變成髓，髓滿之時，延年益壽，長生不死。（二）「玉液和合法」，玉液是華池之水，又名瓊漿、天酒。用它與津精相投和合，乃爲丹砂。閉息存縮，抽吸得土，相合息氣爲火，方乃燒之丹砂，結成藥體，自有神光，容顏悅盛，返老還童。（三）「文武火、四時功法」閉息納炁。九一之數相制，上採木火之津，下是金水之精，居人於中宮，用土而合成大藥。（四）「煉三田法」。採日精月華，日用四時，使精與氣運轉於三宮之內，煉三尸而自亡滅，由陰陽正氣結成丹藥。（五）「自悟參同五行之理修煉法」。作者引歌加以說明。「所言金木水火土。留身保命是龍虎。學人不認五行經，强認他人爲父母。木主氣兮金作虎，肉象土兮血爲水，不死之道在離宮，會得五行真有主，還丹須是水銀珠，玉質那堪爲伴侶，但悟此言達神仙，必與高尊爲朋侶。」（六）「消除殺氣法」，但閉息存神養炁，息閉千數，五穀死，炁自除。人乃不饑不渴，息住神，存真氣，白日飛昇。作者認爲修煉圓滿，丹田中有真陰真陽二炁合成紫金丹、是日月之魂魄精華相凝，散爲流珠，有鸞鳳仙鶴迎奉

昇天爲真仙。

《金碧五相類參同契》敘述了道教修煉內丹的理論與方法，多屬荒誕無稽之論，但其以氣爲本，以神存炁，以氣成形，養氣、保精、存神之說，還是有一定道理的。

《金碧五相類參同契》，近人陳國符在《道藏經中外丹黃白術經訣出世朝代考》中，曾加以研究，認爲成書于唐代。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（來可泓）

枕中記

〔唐〕孫思邈

《枕中記》，即《攝養枕中方》，一卷。唐孫思邈撰。《道藏》中原不題撰人。據《通志·藝文略》道家類著錄《枕中記》一卷，《雲笈七籤》卷三三收有孫思邈《攝養枕中方》，內容與此書大同小異。書中《服雄黃法》云：「余齠年志道，壯乃知方」，「余至貞觀中年遊峨嵋山，市得武都雄黃四十餘斤，顆立（粒）奇大，光色炤爛，近古所無。」與孫思邈的經歷相符，由此可以考定此書爲孫思邈所作。通行本有：明代《正統道藏》本等。

孫思邈（約五八一——六八二），京兆華原（今陝西耀縣）人。七歲就學，通百家說，善言老子、莊周。及長，隱居太白山。隋文帝、唐太宗、唐高宗均徵召其至京，欲授以官爵，但都固辭不受。曾與盧照鄰論醫道，

主張大道與醫藥相通，人事與醫藥相連。開篇：「良醫導之以藥石，救之以鍼劑，聖人和之以至德，輔之以人事，故形體有可愈之疾，大地有可消之災，作爲醫生，要『除欲大而心欲小，智欲圓而行欲方。』被後世尊爲藥王。著有《老子注》、《莊子注》、《千金方》三十卷、《福祿論》一卷、《攝生真錄》二卷、《枕中素書》一卷、《會三教論》一卷、《枕中記》一卷。傳見《舊唐書》卷一九二《方伎傳》、《新唐書》卷一九六《隱逸傳》。

《枕中記》是闡述道教修身養生、學道求仙之法的論著。

書前有引言，引言以下分自慎、禁忌、導引、行氣、守一、餌藥六章。《道藏》本《行氣》之後，《餌藥》之前有錯簡，誤植入符度仁《修真祕籙》中的《食宜篇》。《修真祕籙》分《食宜篇》和《月宜篇》。因此，此本《枕中記》缺《行氣》章的服餌部份和《守一》章的絕大部份。這部份的內容可參見《攝生枕中方》。

《枕中記》的內容，按篇章結構分述於下：

引言，論述憂畏之道。作者認爲「憂畏者，生死之門，禮教之主，存亡之由，禍福之本，凶吉之元。」把是否有憂患意識，提高到生死存亡的高度。他教育人們畏道、畏天、畏物、畏人、畏身，常存憂懼之心，謹慎處世，始能「水行蛟龍不能害，陸行虎兕不能傷，五兵不能及，疾病不能侵，讒賊不能謗，委螫不能加。」

第一章，自慎。養生貴自慎，首論飲食之道，作者認爲「自病橫生，年命橫夭，多由飲食，飲食之患，過於聲色。」飲食不當，當時未即致病，積久病發，不可藥救。因此必須節制飲食，慎之於微。第二，論十二少，十二多。十二少爲「少思、少念、少欲、少事、少語、少笑、少愁、少樂、少喜、少怒、少好、少惡。」這是「養生之都契。」與之相反，爲「十二多」，這是「喪生之本」。第三，敘述封君達論養生。「體欲常勞，食欲常少，勞不過極，少勿致虛。去肥濃，節鹹酸，減思慮，損喜怒，除馳逐，慎房室，……。」可以長生。第四，敘述彭祖論養生。

「勿久行、久坐、久聽、久視、不强食、不强飲，亦不可憂畏、愁哀。」主張「勞動不息。」

第二章，禁忌。本章分禁忌和避忌兩節。首先叙述應戒慎甲寅日和庚申日。第二叙述服藥時禁忌的食物，如蒜、石榴、豬肝、犬肉等。第三叙述求仙忌十敗，即「一勿好淫；二勿爲陰賊凶惡；三勿酒醉；四勿懶慢不淨；五勿食父母本命肉，六勿食己本命肉，七勿食一切肉；八勿食葷膩五辛；九勿殺一切昆蟲衆生；十勿北向大小便等。」第四叙述仙道十戒。即學道之士戒傳衣及履屐巾褐；戒吊喪臨死；戒抱嬰兒；戒雜處；戒泄密；戒與人爭等。

第三章，導引法。首先叙述按摩法。如「常以兩手摩拭面上，令人面有光澤，斑皺不生，行之五年，色如少女。」「卧起先以手巾若厚帛拭項中四面及耳後周匝，熱溫溫然也，順髮摩項良久，摩兩手以治面目久久，令人目明。……」第二叙述咽液存思，「常以生氣時咽液三七遍，閉目內視。……常行之，令人眼目清明。」

第四章，行氣法。作者認爲：「凡欲求仙，大法有三：一曰保精，二曰行氣，三曰服餌也。」首先叙述保精。「保精之術……以勤勞不絕爲務。」第二叙述行氣。行氣之法「在密室閉户安床，軟席枕，高二寸半，正身偃卧，瞑目，閉氣息於胸臆，以鴻毛著鼻口上而毛不動，經三百息，耳無所聞，目無所見，心無所思，當以漸除之耳。」「凡吐氣，常以入多出少，常以鼻入口吐。」第三叙述服餌。欲求仙者，先須餌炁絕粒，保精有神。如服《神仙絕穀符》等。

第五章，守一。叙述守三丹田真一，以卻老保形。

第六章，餌藥法。作者認爲「服食先草、次木、次石。」服食之方數千，不能盡言，本章中介紹了《斷穀常餌法》、《長生服餌大法》、《服巨勝法》、《餌雲母法》、《鍊法》、《服雲母方》、《服雄黃法》、《真人授魏夫

人穀仙丸》、《合仙藥祭法》等。

《枕中記》談修身養性、學道求仙，多有荒誕不經之處。但其倡導謹慎處世行事，慎衣食、戒奢華、靜心性、戒浮躁等，還是有參考價值的。

有關《枕中記》的研究，《四庫全書總目提要》僅考訂其非葛洪所著。近人任繼愈等編的《道藏提要》則考定其書爲孫思邈所著，並指出其中有錯簡，在「行氣法」與「餌藥法」之間，誤植人符度仁《修真祕錄·食宜篇》內容。可供參考。（來可泓）

孫真人備急千金要方

〔唐〕孫思邈

《孫真人備急千金要方》，原名《備急千金要方》，又名《孫真人千金方》、《千金備急要方》，簡稱《千金要方》。《道藏》本九十三卷，別出目錄二卷，非《道藏》本三十卷，目錄一卷。唐孫思邈撰，成於唐高宗永徽三年（六五二）。通行本有：明代《正統道藏》本、清《四庫全書》本等。

孫思邈認爲，「人命至重，有貴千金，一方濟之，便踰於此。」（《自序》）他不滿於朝野士庶多求出身之道，而弗論醫治之術的世風。鑒於「世有愚者，讀方三年，便謂天下無病可治，及治病三年，乃知天下無方可用」

（卷一）強調「學者必須博極醫源，精勤不倦，不得道聽途說而言醫道已了，深言悞哉！」（卷二）嘗感「諸方部帙浩博，忽遇倉卒，求檢全難，比得方訖，疾已不救矣。」（《自序》），於是，博採群書，詢及衆人，結合個人臨術經驗，「刪裁繁重，務在簡易，以爲《備急千金要方》一部，凡三十卷。」（《自序》）北宋高保衡、林億校書時，輯見散見書中各處凡例十數條，且加補立後，置於卷首。此書在道教中流傳時，被析爲九十三卷。

《備急千金要方》是以方爲主理法兼備的綜合性醫書。全書二十六科二百二十五類，包括「臟腑之論、針灸之法、脈針之別、食治之宜，始婦人而次嬰孺，先腳氣而後中風，傷寒、癰疽、消渴、水腫、七竅之病、五石之毒、備急之方、養生之術」（《孫真人備急千金要方序》）等方面無不論及。每門先叙論，後列方，共收方五千三百餘首。

全書卷數類別如下：卷一，醫論九類；卷二至七，婦人方二十一類；卷八至十四，小兒方九類；卷十五至二十一，七竅病九類；卷二十二至二十四，風毒腳氣五類；卷二十五至二十八，諸風八類；卷二十九至三十五，傷寒方；卷三十六至三十七，肝臟五類；卷三十八至三十九，膽腑七類；卷四十至四十三，心臟八類；卷四十四至五十六，肺臟八類；卷五十七至五十八，大腸腑七類；卷五十九至六十，腎臟八類；卷六十一至六十二，膀胱腑七類；卷六十三至六十四，消渴四類；卷六十五至六十九，丁腫六類；卷六十九至七十一，特漏五類；卷七十二至七十四，解毒八類；卷七十五至七十八，備急四類；卷七十九至八十，食治五類；卷八十一至八十三，養性八類；卷八十四至八十六，平脈十六類；卷八十七至九十三，鍼灸十七類。書前有作者自序，及高保衡、孫奇、林億與錢象先序，日本多紀元堅、多紀元昕、小島尚質等序。

孫思邈信奉道教，篤信仙術。《千金要方》雖語仙道但重在養生之道。養生即養性，「欲所習以成性，性自爲善，不習無不利也。性既自善，內外百病，皆悉未雪。」所以，「善養性者，則治未病之病，是其義也。」（卷八十一）具體方法有醫神、愛氣、養形、導引、言論、飲食、房室、反俗、醫藥、禁忌等方面。所謂言論，指人的思想品性。他認這是養性的根本，「養性者，不但餌藥飡霞，其在兼於百行周備，雖絕藥餌，足以遐年；德行不克，縱服丘藥金丹，未能延壽。」（卷八十二）崇尚德行品性，以其以節制情欲，是孫氏養性術的精髓與核心。養生要注意個人與公共衛生。他於前者，對更衣、漱口、睡眠、飲食都有規定；對後者，提出不隨地吐痰。又强調運動可以保健，但要切忌運動量過大：「養性之道，常欲小勞，但莫大疲及强所不能堪耳。且流水不腐，戶樞不蠹，以其運動故也。」（卷八十一）

養性不周，則有疾病，疾病賴醫師而治。孫思邈論述爲醫者德業，及對疾病的治療。

孫思邈認爲「人命至重」，又認爲濟人一命待於醫師，高倡爲醫者須意誠業精。

他要醫生要作蒼生大醫勿爲含靈巨賊，需有高尚的品德。「凡大醫治病，必須安神定志，無欲無求，先發大慈悲惻隱之心，誓願普救含靈之苦。若有疾厄來求救者，不得問其貴賤貧富，長幼研蚩，怨親善友，華夷愚智，普同一等，皆如至親之想；亦不得瞻前顧後，自慮吉凶，護惜身命。見彼苦惱，若己有之，深心悽愴，勿避嶮巇，晝夜寒暑，饑渴疲勞，一心赴救，無作功夫形迹之心。」又須「省病診疾，至意深心；詳察形候，纖毫勿失；外製針藥，無得參差。雖曰病宜速效，要須臨事不惑，唯當審諦覃思，不得於性命之上，率爾自逞俊快，邀射名譽，甚不仁矣！又到病家，縱綺羅滿目，勿左右顧盼；絲竹湊耳，無得縱有所娛；珍饈迭薦，食如無味；醽醁兼陳，看有若無。所以醫者，夫一人向隅，滿堂不樂，而況病人苦楚，不離斯須。」（卷一）

蒼生大醫還當精通醫術。醫論部份有《大臣習業》一篇，專論醫生必具的學業。《自序》也有所論及，說醫學是至精至微之事，不能待之以至粗至淺之思。醫生診斷時的鄭重縝密、果斷毅決、隨機應變、端正方直，有賴於精熟至深醫理，掌握高超醫術。他說自身從「青衿之歲，高尚慈典」，直至「白首之年，未嘗釋卷」，不僅精研《素問》、《針經》、《傷寒雜病論》、《脈經》、《甲乙經》、《明堂流注》等經典，而且博覽古今醫籍，還妙解《周易》及其他經史諸子之說。認爲唯有如此，才能於「醫道無所滯礙」，但猶「不能究盡病源」，臻於盡善盡美的境地。又重視吸取他人實踐經驗，發現他人在「切脈、診候、採藥、合和、服餌、節度，將息、避慎」上，有「一事長於己者，那膺取決。」

孫思邈認爲，人體患病，無關鬼神，也非天命，多由飲食起居所致。他論醫藥歷史說：「燧人氏出，觀斗極以定方，名始有火化，伏羲氏作，因之而畫八卦，立庖廚。滋味既興，痾瘵萌起。」（《自序》）論當時疾病狀況說：「晉宋以來，雖名醫間出，然治十不能愈五六，良由今人嗜欲太甚，立心不常，婬放縱逸，有關攝養所致耳！」（同上）在他看來，爲醫者治病當須先洞曉病源，知其所犯」（卷七十九）病既多由飲食而起，當「以食治之」。（同上）「人體平和，惟須好將養，勿妄服藥。藥勢偏有所助，令人臟氣不平，易受外患。」（同上）只有在「食療不愈」之時，「然後命藥」（同上），也不單純依靠藥物，他主張用藥需與針刺、灸方相結合，實行綜合治療。認爲當時衆醫治病療效不顯著，其故在於各承一業，未能綜練衆方。

孫思邈論治用藥，不主一家，兼採衆說。强調江南、嶺表、關中、河北等地，人的肌膚腠理有所不同，同種藥物的藥性，因時地加工的區別而有差異；同種藥物在治療同一疾病時，其療效也因人而異。書中以病帶藥，所叙有八百七十三種，在藥物學上多有貢獻；所用方劑靈活多變，療效大多顯著。

在針灸技術上，他重新繪製表示人體孔穴經絡的明堂圖，且將其分爲正背側面三種，圖上「十二經脈，五色作之，奇經八脈，以綠色爲之。」（卷八十七）正圖二百八十二穴，背圖一百九十四穴，側圖一百七十四穴。「穴名共三百四十九，單穴四十八名，雙穴三百一名。」（同上）其中不少穴位，是他個人收集的經外奇穴。又總結經驗，以並無固定部位而疼痛敏感之點爲「阿是穴」，即無應穴、不定穴。這對針灸發展有所貢獻。

在疾病治療上，認爲婦女不同於一般成人，務必單獨設科。所期孕期護理、臨產處置、產後禁忌很合科學之理。婦科中的胎教關及嬰兒。他重視兒科，認爲「生民之道，莫不以養小爲大。若無於小，卒不成大。」（卷八）在兒科序例中，分爲初生、驚癇、客忤、傷寒、咳嗽、雜病等多門，還對新生兒處理、小兒衛生、護理，以及人體發育階段等方面提出不少合理見解。其他方面的成就很多，如正確記述消渴病（糖尿病）的症狀、治療和禁忌，分心病爲九種給以不同治療，用動物甲狀腺如瘿（腫瘤），用穀白皮煮粥治腳氣，割除白內障、斷連舌的小口腔手術，以手法復位頷骨脫臼、用葱葉作人工導尿手術，均爲醫學上的重要創造。

孫思邈繼承張仲景六經辨證之說，倡導以臟腑虛實寒熱爲綱，在總結前代本草成就的基礎上，進一步發展醫學。他不僅匯集前人藥物並加以增補，而且對藥物的栽培、採集、炮製、保管、貯藏方面多有貢獻，還强調同一藥物的地區差別而强調道地藥物，被後世尊爲「藥王」。在內、外、婦、兒、針、皮各科的治療上，各取得重大進展。又發展養生學說，使養生學成爲一門兼具理論與經的學科。他在總結傳統醫學基礎上，開創唐宋醫學新風貌，對後世有重大影響。高保衡等所撰《校定備急千金要方後序》說：「其術精而博，其道深而通。以今知古，由後觀今，信其百世可行之法也。」其治傷寒，溫病之方，多爲後世溫病學派所接納，實是後者之濫觴。然自金元而至明清，雖歸法有人，但流傳不廣，一般醫生不能得讀其書，故其影響反無望金元四大

家之頂峰。

鑑於《千金要方》的研究，選編方面，有宋郭思曾取其精華，編爲《千金寶要》六卷（或作八卷），分爲十七門；注疏方面，有清張璐《千金方衍義》；論述方面有中國科學院自然科學史研究所編《中國古代科學家》、張潤生等編著《中國古代科技名人傳》、傅維康主編《中國醫學史》的有關部份等。

（賀聖迪）

玄珠錄

（唐）王玄覽

《玄珠錄》二卷。唐王玄覽口述，弟子太霄輯錄，成於神功元年（六九七）以後。通行本有：明代《王統道藏》本、一九八九年巴蜀書社版朱森溥《玄珠錄校釋》本。

王玄覽（六二六——六九七），名暉，玄覽爲其號，又稱「洪元先生」，唐廣漢綿州（今屬四川）人。年十五，傾心方術玄理。其後，出入道佛之學。及年三十餘，分錄東漢嚴遵、唐惠能、惠忠指歸《於《道德經》有關經文之下，又作注兩卷。兼習神仙、方法、丹藥、房中術術。稍後，攜二三弟友往茅山修道，半路覺同行人非仙才乃折回。此後，唯道是務，窮究玄奧，爲鄉人相蠱種、釋宅田、療治疾病。垂拱中敕九宮宗卦、陰陽術數。年四十九，應益州長史李孝逸之召，前往成都，度爲道士。神功元年，應武則天召前往京城，尊於醴泉寺。玄覽學貫道

佛，援佛入道，著有《遁甲四合圖》、《真人菩薩觀門》、《混成奧藏圖》、《九真任證頌道德諸行門》、《老經口訣》等書。生平事蹟詳見王太霄《玄珠錄序》。

王玄覽居成都，四方人士前來談經問道。益州謝法師，彭州杜尊師、漢州李煉師及諸弟子，每每咨問妙義，詢及經教。王太霄彙集諸人私記，別爲二卷，因所論「明淨圓融，好道玄人，可貴爲心實，故題爲《玄珠錄》。」

《玄珠錄》是雜有佛教內容的語錄體道教著作。書分上下二卷，收有語錄一百二十餘則，闡述道物、道體、道性、生死、有無、體用、心境、真妄、動寂等學說。

王玄覽認爲「道無所不在」（卷上），是世界本原，道性玄寂，「與空合德，故能生、能滅、不生、不滅」（卷上），又說，道「常四是：是有、是無、是有無、疑非有無。」（卷上）綜合玄寂之性與四是，「則其道未曾四，以其性一，故其道未嘗一，以周四物。故亦一亦四、非一非四。」（卷上）如此之道，又可分爲常道與可道。「常道是真道，生天地而長久；可道爲假道，生萬物而無常。」（卷上）然而二者又有一致：「皆是相因生，其生無所生；亦是相因滅，其滅無所滅。」（卷上）除在相互依持中相生相滅，還都有可、常之性：「不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。」（卷上）他又以此證實道之爲物，是真又不真，是常又不常。

萬物出可道而生。道物間的關係，既是「道能遍物，即物是道。物既生滅，道亦生滅。爲物是可道皆是物，爲道是常物皆非常。」（卷上）又爲「萬物稟道生，萬物有變異，其道無變異，此則動不乖寂。以物稟道故，物異道亦異。此則是道之變物。」（卷上）道隨物變所生之異，乃是「己以與人己愈有」（卷上），並不引起其本質的任何變化。又論天地與物關係：「天地不自生，待萬物合乃成，故天地者萬物之總名。」（卷下）具體之

物有有無，乃不長久。天地作爲「總物不曾無，故能長久，是故天地先萬物而後其身。」（卷下）

萬物所由之可道，是無常之假道，其所生之萬物隨之無常而假。「十方諸法，並是虛妄。其不言之法，亦對此妄。」（卷上）法是物的別稱。其所以爲虛妄，因無自性，其相性隨道之離合變化而來：「諸法自性，隨離合變化相爲性。觀相性中，無主、無我，無受生死者。雖無主我，而常爲相性。」（卷上）無自性與常爲相性，使「妄等之法，並悉是真。」（卷上）這樣，萬物既真又妄、既妄又真、亦真亦妄、亦妄亦真。

十方諸法之一爲衆生。道物關係在道與衆生方面，是「亦同亦異，亦常亦不常。何者？」「道與衆生相因生，所以同；衆生有生滅，其道無生滅，所以異。」（卷上）進而分別論說常道、可道與衆生的關係。前者爲「衆生雖生道不生，衆生雖滅道不滅」；後者是「衆生生時道始生，衆生滅時道亦滅。」（卷上）

然而，衆生又與物有所不同，「道性與衆生性，二性俱不見。以其不見，故能與至玄同。」（卷上）這使道物關係轉化爲心物關係即心法關係，心生萬法：「心生諸法生，心滅諸法滅，若證無心定，無生亦無滅。」（卷上）「人心之正性，能應一切法，能生一切知，能運一切用，而本性無增減。」（卷下）以心爲人，乃云「法本由人起，法本由人滅。起滅自由人，法本無起滅。」（卷下）以心爲識，則曰「十方所有物，並是一識知。是故十方知，並在一識內。」（卷上）衆多外物組成一定之境，於是有心境關係：「將心對境，心境互起。境不搖心，是心妄起；心不自起，因境而起；無心之境，境不自起；無境之心，亦不自起。」（卷上）因此，「心之與境，共成一知，明此一知，非心非境，而不離心境。……故心之與境，常以心爲主。」總之，世界萬物源於心。心即道之別名，是萬物源於道的另一種說法，所以「心道爲能，境身爲所。」（卷上）

道既不異於心，常道與可道均可由衆生修而得之。「衆生無常性，所以因修而得道；其道無常性，所以感

應衆生修。衆生不自名，因道始得名，其道不自名，乃因衆生而得名。若因之始得名，明知道中有衆生，衆生中有道。所以衆生非是道，能修而得道，所以道非是衆生，能應衆生修。是故即道是衆生，即衆生是道，起即一時起，忘即一時忘。」（卷上）衆生修道，須其心恬淡守一，絶無知見：「恬淡是虛心，思道是本真，歸心志不移變，守一心不動靜」（卷下），「一切衆生欲求道，當滅知見，知見滅盡，乃得道矣。」（卷上）得道有二種：得可道者，肉體猶存爲形仙，得常道者，則捨形人真與道爲一。

《玄珠錄》的要旨，體現唐代三教合一趨勢，它有助於理解唐宋以來道教與中國傳統思想的變遷。

關於本書的研究，注釋方面有今人朱森溥《玄珠錄校釋》，論述方面有卿希泰《中國道教思想史綱》的有關部份等。（賈聖迪）

坐忘論

〔唐〕司馬承禎

《坐忘論》，一卷。唐司馬承禎撰。撰時不詳。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本、《道藏菁華錄》本、《二十二子》本等。

司馬承禎（六四七——七三五），字子微，法號道隱。河内溫（今河南溫縣）人，唐代茅山派道士。出身於

世族大家，不願爲官，二十一歲時，棄舉子業，出家爲道士。師從潘師正，受符籙、辟穀、導引、服餌之術。武則天、唐睿宗、唐玄宗均對其敬禮有加，屢次召入宮中，問以陰陽術數之事。唐玄宗爲其建壇室於玉尾山。令其以三體寫《老子》，因刊正文句，定著五千三百八十言爲真本以奏上之。司馬承禎王辭章，善書法，與陳子昂、盧藏用、宋之問、王適、畢構、李白、孟浩然、王維、賀知章結交，號稱「仙宗十友」。卒贈銀青光祿大夫，謚號「真一先生」。著作有《坐忘論》、《修真祕旨》、《服氣精義論》、《天隱子》、《上清含象劍鑒圖》等。《舊唐書》卷一九二、《雲笈七籤》卷一一三下有傳。

《坐忘論》是闡述道教如何運用坐忘之法，以達到修道成仙的論著。全書按用坐忘之法修道的七個階段分爲《敬信》、《斷緣》、《收心》、《簡事》、《真觀》、《泰定》、《得道》七篇。最後附以《坐忘樞翼》一篇，總括其要。書前有《真靜居士序》，敘述印行此書緣起，指出坐忘之旨，在於「無物無我，一念不生」。

《敬信篇》，敘述信從坐忘之說，下決心修道。認爲「信者道之根，敬者德之蒂。」「人聞坐忘之言，信是修道之要，敬仰尊重，決定無疑。」

《絕斷篇》，敘述修道要斷絕塵緣俗事，始能進入恬簡日就境界。認爲修道要「斷有爲俗事之緣。」「舊緣漸斷，新緣莫結，始能「心彌近道」。

《收心篇》，敘述心體以道爲本，本合道體。必須收心養性，淨除被外界所染污垢，恢復本來虛靜，始能得道成仙。認爲「學道之初，要須安坐，收心離境，往無所有，不著一物，自入虛無，心乃合道。」

《簡事篇》，敘述修道之人，必須斷簡事物。認爲「若處事安閑，在物無累」，始能漸入仙境。

《真觀篇》，敘述通過靜觀，以體驗道心。認爲：「真觀者，智士之先鑒，能人之善察。」「自始至末，行無遺

累」，始能達到真觀的境地。

《泰定篇》，敘述使心保持定靜，產生智慧。認爲：「虛靜之極，則道居而慧生。」「以智養恬，智與恬交相養」而心定。

《得道篇》，敘述得道之人，形、神合一，成爲神人。認爲：「身與道同，則無時而不存；心與道同，則無法而不通。」成爲神仙。

《坐忘樞要》，總括敘述坐忘要旨在於收心去欲。「欲修道成真，先去邪辟之行，外事都絕，無以干心，然後端坐，內觀正覺，覺一念起，即須除滅」，心正欲去，便成大道。其中也敘述了三戒、五時、七候的做法。

《坐忘論》以老子「虛其心，實其腹」，「常無欲以觀其妙」，莊子「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大道」爲本旨，吸收儒、佛的正心和止觀學說，闡發其「上靜去欲」的道教修仙成道理論。這種典型的心性論，對北宋理學家周敦頤的「主靜說」，程顥、程頤以及朱熹的「存天理、滅人欲」的思想都有一定影響。

《坐忘論》在《新唐書・藝文三》、《郡齋讀書志》卷十六、《直齋書錄解題》卷九、《宋史・藝文志四》、《文獻通考・經籍考》卷五十二均有著錄。馬端臨曾指出：「所謂坐忘，即釋氏之言宴坐也。」「言坐忘安心之法，其論與釋氏相出入。」任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

服氣精義論

〔唐〕司馬承禎

《服氣精義論》一卷。唐司馬承禎撰，撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《服氣精義論》是一部闡述導引、吐納、服氣以求長生之法的論著。全文包括《五牙論》、《服氣論》兩個篇目。文前有引言，闡明服氣可以長生的道理。現將其內容分述如下：

一、引言。作者闡述了著述本文的目的和服氣可以長生的理論。認爲「夫氣者，道之幾微也」，由氣而衍生萬物，而萬物之中人爲萬物之靈，與乾坤居三才之位。合陰陽，當五行之秀。故能通玄降聖，練質登仙。而登仙之法，途徑很多，而以服氣之法爲最好。他引用黃帝的話論證說：「食穀者智而夭，食氣者神而壽。」又引用真人的話論證說：「夫可久於道者，養生也；常可與久遊者，納氣也，氣全則生存。」充分論證了服氣的意義。然後指出：「吸引晨霞，餐嗽風霜，養精光於五臟，導營衛於百關，既祛病以安形，復延和而享壽。」達到「閉視聽以胎息，返衰朽於童顏」的目的。

作者爲什麼要爲《服氣精義論》呢，他認爲服氣之論散見於諸部，但未能暢達其宗旨，故纂類篇目，詳精源流，以效龍龜長生之目的。

二、五牙論。

五牙是指五行、五方的生氣。作者首先論述服五牙的意義。認爲「形之所全者，本於臟府也；神之所安者，質於精氣也。」「體衰氣耗，乃致凋敗。」「故須納雲牙而漑液，吸霞景以孕靈，榮衛保其貞和，容貌駐其朽謝。」久習成妙可以與五老而齊升。

其次敘述服五牙、五方之法及其咒語。要求每天清晨唸密咒。根據東、南、中、西、北五方之牙，飲以不同之氣。如「東方青牙，服食青牙，飲以朝華，祝訖，舌料上齒表，舐唇漱口，滿而咽之三。」在服氣時，要注意先行五牙以通五臟，東方青色，入通於肝，開竅於目，在形爲脈；南方赤色，入通於心，開竅於舌，在形爲血；中央黃色，入通於脾，開竅於口，在形爲肉；西方白色，入通於肺，開竅於鼻，在形爲皮；北方黑色，入通於腎，開竅於陰，在形爲骨。特別是肺爲五臟之華蓋第一。吸五牙之氣者，皆宜思入其五臟，使其液宣通，各依所主，既可周流形體，也可以攻療疾病。

三、服氣論。作者首先論述服氣的必要性。認爲「氣者，胎之元也；形之本也。」胎既誕，則本元漸喪，故須納氣以凝精保氣，本元充實，精滿神合，可以延命。故專氣致柔，爲養生之要。

其次，敘述服氣之法。要想服氣斷穀，應先服《太清行氣符》三枚。每七日服一枚，二十一日服完。然後療身疹疾，使臟府宣通。也可服一、二劑瀉湯，以通腸胃，去其積滯。清齋百日，可以服氣。選擇一間朝東房間，東向正坐，叩齒導引，徐吐氣息令其調和，然後想東方初曜之氣共日光合丹紫流暉，引此景到面前，乃以鼻微吸引而咽之，咽三次，乃入肺中，小閉唇，徐徐吐氣，又引氣咽之，以覺肺開大滿爲度。乃閉氣，讓肺中之氣隨兩肩入臂，至手握中，入存下入於胃，至兩臀中隨脾至兩腳，心中覺皮肉間習習如蟲行爲度。任微喘息

少許，待喘息調和，依法引咽導之，覺手足溫和調暢爲度。此後不復將氣存在於肺，直引氣入小腸、大腸中，鳴轉通流臍下爲度。達到氣息暢通，津液宣泄。

再次，敘述服氣後的斷食過程。經過一至十旬服氣導行，達到「正氣皆至，其效極昌，修之不止，年命延長。」三年之後，瘢痕滅除，顏色有光。六年髓填，腸化爲筋，預知存亡。經歷九年，役鬼使神，玉女侍旁，腦實脅胼，不可復傷，號曰真人，達到神仙的境界。

復次，介紹服氣之法。服氣之法有多種，文中介紹的有《服六戊氣法》、《服三五七九氣法》、《養五臟五行氣法》。服氣方法不同，但達到同一養生延命目的。

《服氣精義論》是服氣導引之法的闡述，對於氣功養生的研究，具有一定的借鑒意義。

《服氣精義論》，北宋張君房在編撰《雲笈七籤》時曾加以收錄，分爲《五牙論》、《服氣論》、《導引論》、《符水論》、《服藥論》、《慎忌論》、《五臟論》、《服氣療病論》、《病候論》九篇。任繼愈等編的《道藏提要》曾對此書加以研究，指出《道藏》將此書割裂，目前的《服氣精義論》，僅爲《雲笈七籤》中的《五牙論》和《服氣論》組成，其中多《五靈心丹章》和《大道贊》兩節，其餘七篇則改名爲《修真精義雜論》，歸入《道藏》洞真部。

（來可泓）

天隱子

〔唐〕司馬承禎

《天隱子》，一卷。原題唐司馬承禎述，撰時不詳。但本書是否爲司馬承禎所著，學術界尚無一致定論通行本有：《正統道藏》本、《二十二子》本、《崇德書院七子》本、《知不足齋》本等。

《天隱子》是叙述道教修煉成仙的原則、步驟和方法的著作，全書分八篇，書前有六大隱士序，爲司馬承禎所作。叙述養氣爲長生之道以及介紹《天隱子》一書的主旨。其內容如下：

第一篇《神仙》，此爲本書總綱，闡述人與神仙的區別以及由人化仙的關鍵。認爲神仙也是人，只是他能「修我虛氣」，「勿爲世俗所論析，遂我自然，勿爲邪見所凝滯」異於俗人而已。因此人要成爲神仙，必須「修我虛氣」。

第二篇《易簡》，闡述成仙的易簡無爲原則。認爲「至道不繁，全人無爲」，「易易簡簡者，神仙之德也。」凡是要學做神仙的人，必須先了解易簡原則，如果涉及奇譎怪詭，反而使人執迷而無所歸宿。

第三篇《漸門》，此爲下五篇作發。叙述成仙之功漸積，採用「漸而進之，安而行之」的修煉步驟。認爲修煉要按齋戒、安處、存想、坐忘、神解五漸之門漸進，「一則漸次至二，二則漸次至三，三則漸次至四，

了四則漸次至五，神仙成矣。」一步一步經過五個環節，達到神仙境界。以下各篇依次對五漸之門內容、方法開展論述。

第四篇《齋戒》，敘述齋戒定義及其內容。認爲齋戒是「澡身虛心」，「齋乃潔淨之務，戒乃節慎之稱。」其內容爲「節食、調中、磨擦、暢外。」要求饑餓時進餐，但勿使過飽，不吃不成熟、五味、腐敗閉氣之物，常用手摩擦皮膚，勿久坐、久立、久勞，這是五漸之首，修道的第一步。

第五篇《安處》，敘述安處定義及其內容。認爲安處是「深居靜室」。其內容爲「南向而坐，東首而寢，陰陽適中、明暗相半。」這是五漸之次，修道的第二步。

第六篇《存想》，敘述存想定義及其內容。認爲存想是「收心復性」，「存我之神，想我之身。」其內容爲閉目即見自己之目，收心即見自己之心，心與目都不離我身，不傷我神，排除一切外來干擾，歸命存性，這是五漸之三，修道的第三步。

第七篇《坐忘》，敘述坐忘定義及其內容。認爲坐忘是「遺形忘我」。其內容爲「因存想而得也，因存想而忘也。」「心不動，形都泯」，「彼我兩忘，了無所照」。這是五漸之四，修道的第四步。

第八篇《神解》，敘述神解定義及其內容。認爲神解是「萬法通神」，其內容爲通過齋戒的信解，安處的閑解，存思的慧解，坐忘的定解，漸次達到神解，神解就是成仙別稱。「不行而至，不疾而速，陰陽變通，天地久長」，成爲神仙。

《天隱子》是闡述道教養氣之法、五漸之門的論著。短小精悍，行文樸素流暢，意義顯豁，與《坐忘論》相表裏，提出的養生之道對於衛生保健、氣功醫療有一定參考價值。

《天隱子》一書歷代均有人研究。宋蘇軾認爲《天隱子》作者是司馬承禎。宋王古、陸游承襲其說。宋晁公武在《郡齋讀書志》、陳振孫在《直齋書錄解題》、明宋濂在《諸子辨》中疑天隱子爲司馬承禎托名。而宋吳曾在《能改齋漫錄》中引洪興祖云「司馬子微得天隱子之學」，認定天隱子與司馬承禎是二人，並爲師生關係。《四庫全書總目提要》和周中孚《鄭堂讀書志》認爲司馬承禎「自有《坐忘論》，已自著名，又何必託名爲此書也。」近人余嘉錫，不執一端，主張詳考。關於《天隱子》的篇目，陸游在《跋天隱子》一文中說：「最後《易簡》、《漸門》二說，非天隱子本語，他日錄本當去之。」但據何提出，未曾說明。按司馬承禎《天隱子序》云「天隱子吾不知其何許人，著書八篇。」若去掉兩篇，與《序》意不合，這個問題也有待於詳考。（來可泓）

洞靈真經

〔唐〕王士元

《洞靈真經》，原名《庚桑子》或《亢倉子》，一卷。唐王士元編撰。成書時間約在唐玄宗天寶四年（七四五）前。通行本有：《正統道藏》本、《宛委叢書》本、《四庫全書》本、《先秦諸子合編》本、《叢書集成初編》本等。

王士元（源），唐代宣城（今安徽宣城）人，生平未詳。他曾爲《孟浩然集》作序，自稱：「士源幼好名山，行

年十八，首事陵山，踐止恒嶽，咨求通玄丈人。又過蘇門，問道隱者元知運，採藥經王屋（山），習隱訣終南（山），修《亢倉子》九篇。天寶四載初夏，詔書征謁京邑，與冢臣入座，討論山林之士。」據天寶九年（七五〇）韋滔爲《孟浩然集》重序稱：「宣城王士元者，藻思清遠，深鑒文理。常好山水，不在人間，著《亢倉子》數篇，傳之於代。」可以概見王士元生平和志趣。

《洞靈真經》是一部以道、儒思想爲主導，論述修身、治國之道的一部著作。全書分《全道》、《用道》、《政道》、《君道》、《臣道》、《農道》、《兵道》、《賢道》、《順道》九篇。

書前有序。叙述亢桑子的簡歷和《洞靈真經》命名由來。「有庚桑楚者，陳人也，偏得老子之道，居畏壘之山，……後遊吳，隱毗陵孟峰，道成仙去。著書九篇，號《庚桑子》，一名《亢倉子》，唐封洞靈真人。書爲洞靈真經。」

《全道篇》，以道家清靜無爲思想爲主導，闡述修身、全道，可以看成是本文的綱領。怎樣修身、全道呢？必須做到「體合於心，心合於氣，氣合於神，神合於無。」達到無的境界，就成爲全道之人。這種人「不慮而通，不謀而當，精照無外，志凝宇宙，德若天墜，然上爲天子而不驕，下爲匹夫而不昏。」

《用道篇》，叙述不同階層的人有不同之道，要求人們各行其志。他認爲「雞辰而作，負日任勞，汗流灌墜，夜分僅息，農夫之道也；俯拾仰取。銳心錐撮，力思搏精，希求利潤，賈豎之道也；嗜氣穀神，宰思損慮，超遙輕舉，日精鍊仙，高士之道也；剸情尚想，畢志所事，倫揆忘寢，謀効位司，人臣之道也；清心省念，察驗近習，務求才良，以安萬姓，人主之道也。」從而使人們各安其位，各行其志。

《政道篇》，叙述爲政之道。認爲爲政必須首先取信於民。「信全則天下安，信失則天下危。」其次必須掌

握刑賞二柄，公平實施。「若知主之賞罰爵祿之所加，宜則親疏、遠近、賢不肖皆盡其才力，而以爲用矣。」「刑賞一，則吏奉法，吏奉法，則政下宣，政下宣，則民得其所而交相信矣。」第三爲政必須求士、擇才。「凡爲天下之務，莫大求士。」國家「得士則靖，失士則亂」。

《君道篇》，闡述爲君之道。首先强調國君要清靜寡欲。「堯舜有爲人主之勤，無人主之欲，天下各得濟其欲」。「人主清心省事，人臣恭儉守職，太平立致矣。」其次，强調國君要代表天下人利益而不能愛憎由己。「用天下人愛者，則天下安，用主獨愛者，則天下危。人主安可以自放其愛憎哉！」再次，主張君主要明於知人，注意個人行爲的導向性。「若人主貴耳聞之功，則天下之人運貨逐利而市譽矣；貴目見之功，則天下之人俠形異藝而爭進矣。……使天下之人市譽爭進，飾辭見達者，政敗矣。」

《臣道篇》，闡述爲臣之道。强調官吏要盡心爲國，直言敢諫。做到「心莫若公，貌莫若和，言莫若正。公不欲露，和不若雜，正不欲犯。」

《賢道篇》，叙述求賢之道。認爲「賢良所以屢求而不至，難進而易退者，非爲愛身而不死王事，適恐盡忠而主莫之信耳。」因此，强調求賢的先決條件是君主有道而英明。「賢正可待不可求，材慎在求不慎無，無若天子靜，大臣明，刑不避貴，澤不隔下，則賢人自至而求用矣。」「天下有道，則賢人不求而自至，天下無道，則非賢不求而自至。」

《順道篇》，叙述孝親之道，認爲道用之於人，「字之曰孝」。孝者「善事父母之名也」。善事父母「敬順爲本，意以承之，順承顏色，無所不至。」然後，從事父母之孝，落實到對君主的忠。「夫知爲人子，然後可以爲人父，知爲人臣，然後可以爲人君。」從孝出發知父子君臣長幼之道。

《農道篇》，叙述農業生産的重要性。認爲農業是國家之本，主張重農抑末。「人捨本而逐末，則不一令，不一令，則不可以守，不可以戰。」如何發展農業生産呢？首先要使農民有恒産，「其産復，則重流散，重流散，則死其處無二慮。」其次君主要提倡農業，「茂耕織者，爲本教也。」第三要不違農時，讓農民按時耕作，從事農業生産。「敬時愛日，埒實課功。」

《兵道篇》，叙述用兵之道。首先指出軍隊是國家的堅强主柱，兵不可廢。「夫兵之不可廢，譬水火焉。……征戰不可偃於天下。」其次提倡義兵，以誅暴虐。「兵誠義，以誅暴君而振（拯）苦，人人之悦也。」「義兵至則鄰國之人歸之若流水，誅國之人望之如父母。」其三，用兵要「重令」，「其令强者其敵弱，其令信者其敵詘。」

《洞靈真經》論述了全身、治國、君臣、求賢、農戰等問題，貫穿着儒、道家修身、治國、平天下的倫理思想和道德準則，對當時的封建政治家有一定的參考價值，對後世有一定的影響。

對於《洞靈真經》，前人多有研究，著錄卷數，頗不一致。《新唐書·藝文志》、《郡齋讀書志》、《文獻通考·經籍志》著錄爲二卷，《直齋書錄解題》著錄爲三卷，今本爲一卷。《四庫全書總目提要》認爲是明代人將此書併爲一卷。《洞靈真經》中多古文奇字。故有王源《元倉子注》三卷和《元倉子音義》一卷，加以注釋。並有何璨《元倉子注》九卷。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

黃帝陰符經疏

〔唐〕李　筌

《黃帝陰符經疏》，又名《陰符經疏》、《驪山老母傳陽符玄義》，三卷。唐李筌撰，成於安史之亂（七五五——七六三）後。通行本有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本、《宛委別藏》本、《墨海金壺》本、《珠塵別錄》本、《湖北先正遺書》本、《道藏菁華錄》本等。

李筌，號達觀子。早年在少室山（在今河南登封北）求道，間或出游，歷諸名山，博採方術。嘗至嵩山虎口岩，得《黃帝陰符經》，爲之作注。天寶二年（七四三），向玄宗獻所著《閫外春秋》。後歷官江陵節度判官、副使、御史中丞、仙州刺史、鄧州刺史。主張任賢使能，明法審令，革新政治。受李林甫排擠，復入山修道，不知所終。他以陰陽五行說明世界，强調人能夠掌握其規律，免於賊害，反對災異、擇日、卜筮之說，認爲人性雖受地理環境影響，但「勇怯在乎法，成敗在乎智」（《太白陰經·人無勇怯》），「乘天之時，因地之利，用人之力，乃可富强。」（《太白陰經·國有富强》）其發揮主觀能動的思想，對後世影響很大。尚著有《太白陰經》十卷、《中臺志》十卷、《孫子注》二卷、《青囊括》一卷、《六壬大玉帳歌》十卷。生平事蹟見杜光庭《神仙感遇傳》卷一。

李筌出游嵩山，於虎口岩得《黃帝陰符經》。書爲北魏寇謙之所錄，藏於太平真君二年（四四一）。原本靡爛，筌抄讀數千篇，未曉其理。後人秦，於驪山下遇一老母。得其所授，乃知「《陰符》凡三百言，一百言演道，一百言演法，一百言演術。「上有神仙抱一之道，中有富國安民之法，下有强兵戰勝之術。」（《黃帝陰符經疏序》）於是依驪山母之說，作注撰疏，而有此書。

本書是否爲李筌所作，學者見解不一。劉師培《讀道藏記》認爲此書之注爲李筌所作，而疏出於他人之手。黃海德、李剛編著的《簡明道教辭典》則說：「但用內證法考之，注與疏在義理上一致，故當出自李筌一人之手。」任繼愈主編的《道藏提要》說：「考唐宋書目如《新唐志》、《崇文總目》、《通志》、《晁志》、《秘目》、《中興書目》等皆注李筌註《陰符經》，而各家均無李筌《陰符經疏》，惟《宋志》始有李筌《陰符經疏》一卷。又唐張果《陰符經註》引李筌注文近二十條，除卷首「陰者闇也，……」一條，其餘各條均不見於是書，而是於七家集注本，則此書之標題李筌疏甚爲可疑。考宋袁淑真有《黃帝陰符經集解》（亦稱《陰符經疏》）三卷。以此書與袁本相校，文字基本相同，體例亦合於袁氏序文之言，惟將袁本每注前之「淑真曰」三字刪去而已。是此書非李筌之作，實宋人採李筌《序》與袁疏合併而成。」

《陰符經疏》是論述道教固身成仙及治世安民的道教經典。它發揮《陰符經》的哲理，闡述宇宙起源，天地生成，萬物與人之間的相取相生、相資相養關係，以使人爲善去惡，主動汲取天地之機，獲得神仙之道，兼論富國安民，强兵作戰的政治軍事內容。

全書有注有疏，分爲三卷。卷上《神仙抱一演道章》，「使人明陰陽之道，察興廢之理，動用其機宜，然後修身鍊行以成聖人。」卷中《富國安人演法章》，「使人取捨合其機宜，明察神明之道，安化養命固躬之機也。」

卷下《强兵戰勝演術章》，「使人深思靜慮，思害不生，曉達存亡，公私隱密，開物成務，觀天相時。」書前有序，每章後附提要與讚，下章後另附七十字，有張良、諸葛亮注。

本書首先解題：「陰、闇也，符，合也。天機闇合於行事之機，故曰陰符。」

作者肯定儒釋與諸子百家之說，但認爲各家之書都比不上這部簡至三百來字的《陰符經》：「此則至道也。何必廣談修與歟！合道之體，不出此門。能和天地陰陽成敗之元者，皆在《陰符》首章而盡理矣。世人見文詞少而言近，自不閑其要妙亦何在？三教經書，廣博所陳也。故驪山母云：觀其精理，《黃庭》八景不足以爲學；察其至要，經傳子史不足以爲文；任其智窮，孫吳韓白不足以爲奇。此其義也。」（卷上）在道教著作中，它也是出類拔萃的，遠過於《黃庭》諸經。

《陰符經》語宇宙極其簡略，李筌於疏中稍加發揮。他依據傳統，以氣爲宇宙之源。說在氣的分化過程中，「陽之精炁，輕清上浮爲天，陰之精炁，重濁下沉爲地。」「故知天地，則陰陽之二炁，炁中有子，名曰五行。」「萬物從而生焉。萬物則五行之子也。」（卷上）又論述日月在萬物生成中的作用：「日月者，陰陽之精炁也。……六合之內，賴此日月照燭，陰陽運行而生成萬物，有動植，歷力微妙至於聖。」（卷中）由氣所演化的「天地萬物，自然有之。此皆至道之所含育，不求恩報於萬物。萬物承天之覆育，自懷思於天。」（卷下）至於萬物之間，理當「大之與小，咸有定分，不相違越，則小不羨大，大不輕小。」（卷中）還將整個宇宙，構建成一個以五爲紀的系統，說五行「在天爲五星，在地爲五嶽，在位爲五方，在物爲五色，在聲爲五音，在食爲五味，在人爲五臟，在道爲五德。」（卷上）在此系統中，他强調兩點：一、天地相連而不相離，「自地以上則皆天」（卷上）天地的相即相連處在地面水面，它是人與動植生存之所。二、五行不僅僅是天地的產物，還是「天地

陰陽之用」。它具有「更相制伏，遞爲生殺」(卷上)的作用。

人是宇宙的一部份，作爲五行之子，只能順應而不違背陰陽五行之道。「人但能明此五行制伏之道。審陰陽興廢之源，則而行之」(卷上)，是合於天機。如此而行的關鍵是觀察認識自然：「人用心觀執五炁而行，都逆順而不差，合天機而不失，則宇宙在手掌中，萬物生乎身上。」(卷上)李筌着重論述「合天機而不失。」(卷上)他認爲天機有生有殺，發生在「陰陽改變，時代遷謝，去故就新」(卷上)之時。人作爲「五行之子，須順五炁之生殺，任陰陽之陶運，何得擅自興其生殺乎！」「天將誅之，人共誅之，俱合其殺機，是名天人而發，萬變定基。」「若能動用合其天機，應運同其天道。此則人安其心，物安其體，五行安其位，嶽瀆安其靈，上施道德，下行仁義，災害不生，禍亂不作，天人靜默，名曰定基。」(卷上)

李筌進而詮釋經中的三盜思想，說明宇宙形成後的天地、萬物與人之間相互關係的思想。其一，「天地，萬物之盜。」他說：「天地萬物胎卵濕化百穀草木，悉承七炁而生長，從無形至於有形，潛生覆育，以成其體，如行竊盜，不覺不知，天地亦潛與其炁應用無窮，萬物私納其覆育，各獲其安。」(卷中)這是一種自然而然的關係。其二，「萬物，人之盜。」他認爲天地所生之萬物，以人爲最靈。因其「位處中宮，心懷智度，能反照自性，窮達本始，明陰陽五行之炁而用之。」「於七炁之中所有生成之物，悉能潛取以資養其身。」(卷中)認識到人因具有意識，不同於天地萬物的自然形態，它在理解自己和世界的基礎上，通過種種活動，使整個自然界成爲自己的對象，服從其生存發展之需要。其三，「人，萬物之盜。」其意爲「萬物反能盜人，以生禍患。」(卷三)這是一個相當深刻的思想。較歐洲的思想家早一千一百年，從人與自然的相互關係中，總結出自然因人對之改造而發生變化之後，所給予人的「報復」，對人的「懲罰」。

由盜與機結合而形成的「盜機」概念，在他看來爲：「緣己之先無，知彼之先有。照設計謀而動其機數，不知不覺盜竊將來，以潤其己。」（卷中）且因君子與小人而有所不同。「君子知至道之中，包含萬善所求必致，如響應聲，但設其善計暗默修行，動其習修之機，與道契合，乃致守一存思精心念習，竊其深妙，以滋其性。或盜神水華池玉英金妙，以致神仙。」而小人「但務營求金帛，不憚劬勞。或修才學武藝，不辭疲瘁，飾情巧智，以求世上浮榮之機，或榮華寵辱，或軍旅傾權，或貪婪損己。或耽財好色，雖暫得浮榮，終不免於患咎」（卷中）君子與小人的這種區分，實際上是以成仙爲人生惟一目標的結果。

爲善去惡被視作人藉助盜機實現神仙追求的手段：「愚拙之人，自率於心，造次興動，不自藏隱，立招禍患。賢人養道育德，巧拙之性，俱隱伏於身心。然後內觀正性，外視邪淫，善則行之，不善則捨之，修身鍊行而成聖人。外人焉能知我巧拙之性乎！皆謂我天然賢聖，不知我修行而知之。」（卷上）這裏的聖人即是神仙。

作者抉微闡幽，還論說經中的富國安民之術。首先，强調從事生產勞動，向自然索取生活資料：「穀者，人之天也。天所以興王務農，不務農是棄人也。」其次，要求處於不同等級的人，安於自己的地位：「上至王侯，下至黎庶，各有定分，不相傾奪，上下和睦，歲稔時雍，名曰太平。」再次，當社會出現矛盾時，明君賢臣要加以調御：「明君賢臣調御於世，乘此既宜盡安之時，當須法令平正，用賢使能，仁及昆蟲，化被草木，舉頭皆合於天道之機宜，則陰陽順時，寰宇清泰，使萬民之類，皆獲其安寧。此則動其機而萬化安，故云中有富國安人之法也。」（卷中）

繼之，論說强兵戰勝之術。他强調「兵者凶器，戰者危事。處戰爭之地，危亡之際，必須三反精思，深謀

遠略。若寡於謀慮，輕爲進退，竟致敗亡。」要求將校用兵，「三反晝夜，成功立事，以致榮華。」（卷下）又說：「明君但施其正令，以示國章，兆人覩其威命，如迅雷烈風，莫不蠢然而動，咸生恐懼之心，各自警戒，各自慎行也。以此治軍，則將勇兵强，上威下懼，必能誅暴定亂，故言下有强兵戰勝之術也。」（卷下）强兵戰勝之術，作者還從「將帥之體，貴其廉靜」，「軍帥之體，能用以隱密機數」，「軍帥之休，善用五行休用之炁」，「軍帥之體，能知倖生即死，必死而反生」，「將帥之體，不負皇恩，不驕榮寵」，軍師之體「能修政令，設謀慮，思撫士卒」（卷下）等方面論述了强兵戰勝，敵何敢當。

《陰符經疏》首次系統而又重點地闡發《陰符經》的哲理，將它運用於富國安人、强兵戰勝等政治軍事方面，具有積極的意義。自此以後，《陰符經》及其疏注成爲道教神仙哲學兼論政治軍事的著作。《陰符經疏》一身而二任的地位，不僅擴大了《陰符經》的影響，還使其自身與《陰符經》對多種科學與政治、軍事發生影響，成爲儒道兩家學者共同矚目的經典。

關於本書的研究，有卿希泰《中國道教思想史綱》、任繼愈等編的《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

鍾呂傳道集

〔唐〕施肩吾

《鍾呂傳道集》，又名《鍾呂二仙傳道集》、《鍾呂二仙修真傳道集》、《修真十書鍾呂傳道集》、《真仙傳道集》，三卷，或作一卷。唐施肩吾撰，成於長慶（八二一——八二四）年間後。通行本有：一、《正統道藏》本、《道書全集》本、《重刊道藏輯要》本、《道藏菁華錄》本、一九八九年上海古籍出版社《氣功·養生叢書》本等。

施肩吾，字希聖，號東齋，道號棲真子、華陽真人。唐睦州分水（今浙江桐廬西北）人。元和十五年（八二〇）進士。自知命薄，中試後即東歸隱居。長慶（八二一——八二四）年間，學仙洪州西山（今江西新建縣南昌山），先後師事許遜、呂洞賓，得延年駐顏之術，年迫遲暮，無龍鍾之態。他從陰陽五行學說論神仙之術，「明顛倒之法，知抽添之理」，「得反覆之義，見超脱之功。」（《西山群仙會真記序》）在論述道、法、人、時、物的同時，兼及道器、形氣、形神、性命等範疇。著有《鍾呂傳道集》、《西山群仙會真記》、《太白經》、《黃帝陰符經集》、《施肩吾詩集》。生平事蹟詳《歷世真仙體道通鑒》卷四十五、《文獻通考》卷二二五。

自魏晉以來，道教的服氣導引與服食丹藥的仙術，未臻長生成仙之效。後者有中毒夭折的危險，使人們逐漸認識其荒誕不經。前者雖有治病、强身、益壽之利，卻不能使人長生不死。人唐之後，道教學者中有人

改以依據玄深哲理的內練說，宣揚羽化成仙，逐漸成爲顯學。鍾離權、呂岩師徒有志於此，予以探討。其論述廣傳道門。呂岩弟子施肩吾整理遺說，集爲《鍾呂傳道集》一書。

《鍾呂傳道集》爲道教內丹致仙著作。論述宇宙演化，天地長久，人法天地之機，通過內丹修鍊成仙，斥責諸小法旁門敗壞大道，又認爲自戰國以來，「凶氣凝空，流尸滿野，物不能受天地之秀氣，而世之藥材」（《丹藥》），已無通過外丹成仙的可能。全書分爲十七篇，書後有跋。

一、《論真仙》。認爲人之修持，合於大道，可成神仙。仙有五等、法有三成。養命之士不得長生升仙者，乃「法不合道，以多聞强識，自生小法旁門，不免於疾病死亡，墮於輪迴，失身異類。」

二、《論大道》。指出大道無形無名，無間無應，其大無外，其小無內。道生萬物，而以人爲最靈最貴，能合於道。不達天地之機者不識時，下功不識時者不知法，養命不知法者遠於道。聞大道而無信心，有信心而無苦志，使大道難知難行，而熱衷於旁門小道，遂成風俗，敗壞大道。

三、《論天地》。强調「天地之機乃天地運用大道」。天得乾道用陽，地得坤道用陰。陽昇陰降，相交相索，生三陽三陰而有六氣。「六氣交合而分五行，五行交合而生萬物。」周而復始，運行不已，交合不失於道，以得長久堅固。人運行大道，體內之氣一昇一降，取法天地，一盛一衰，似於日月。

四、《論日月》。日月爲太陰太陽之精，默記天地交合之度，助行生成萬物之功。出沒往來，有晝夜寒暑，不失乾坤之數，無差天地之期。人之修煉，取法天地可長生不死。再取日月，可成神仙。

五、《論四時》。時有四等。身中之時，一等；年中之時，二等；月中之時，三等；日中之時，四等。四時與陰陽、修道關係至爲密切。

六、《論五行》。天地所分之五行及其陰陽變化，在輔弼天地中行道相交而以時生物無數。人之五行體現爲五臟。生克關係使腎氣傳心液而行，相交成金丹，人進而爲神仙。

七、《論水火》。論人體水火之作用。火在煉內丹中的作用，及其運行相交，煉形成氣而輕舉如飛，煉氣成神而脫胎如蛻。腎水生氣爲真火，心火生液曰真水，二物交媾而爲丹。

八、《論龍虎》。「心火生液爲真水，中隱真龍而爲陽。腎水生氣爲真火，中有真虎而爲陰。」龍本肝象，虎乃肺神，二者交媾而變黃芽，數足胎完以成大藥。

九、《論丹藥》。人之疾病可分二類：患爲時病，老爲年病，死爲生病。「時病以草木之藥療之自愈。身病、年病，所以治之，藥有二等：一曰內丹，次曰外丹。」內丹以人體心腎之真氣真水，配合大藥。外丹起於廣成子以內丹爲法，用八石五金配合大藥，服之亦可浩劫不死，但無內丹返於蓬萊之效。煉外丹見功者少，因自戰國以來藥物難求、丹書亡佚，以外求之之法亦爲錯誤。

十、《論鉛汞》。鉛與硃砂變化而得銀汞。鍛煉二者，相合自成至寶。以外丹之法喻內丹，人體中真氣隱於內腎，所謂鉛者此也。腎主氣，氣中真一之水，名曰真虎，所謂鉛中銀者此也。腎氣傳肝氣，肝氣傳心氣。心氣太極而生液，液中有正陽之氣。所謂硃砂者，心液也，所謂汞者，心液之中正陽之氣也。奉道之人，使腎氣與心氣相交，經變化而成大藥，則身入蓬島。

十一、《論抽添》。鉛汞在內丹煉成中的作用不同，煉時要抽鉛添丹。添汞抽鉛自下田人上田。「鉛既後抽，汞自中降，以中田還下田。始以龍虎交媾而變黃芽，是五行顛倒。繼以抽鉛添汞而養胎仙，是三田返復，五行不顛倒，龍虎不交媾，胎仙不氣足。抽鉛添汞，一百日藥力全，二百日聖胎堅，三百日胎仙完而真氣生。

真氣既生，煉氣成神，功滿忘形而胎仙自化，乃曰神化。」

十二、《論河車》。河車指「腎藏真氣，真氣所生之正氣。」在內丹形成中，起搬運體內氣液的作用。「五行非此車搬運，難得生成。一氣非此車搬運，豈能交會，應節順時而下功。」有小河車、大河車、紫河車之分。

十三、《論還丹》。還丹之丹爲丹田，有上中下三丹田。其功能是使真水真氣返合。「腎中生氣，氣中有真一之水，使人復還於下丹，則精養靈根，氣自生矣。集靈爲神，合神人道，以還上丹，而後超丹。」還丹因時之不同，而下手處各異，而有小還丹、大還丹、七返還丹、九轉還丹、金液還丹、玉液還丹，以下丹還上丹、以上丹還中丹，以中丹還下丹，以陽還陰丹、以陰還陽丹等名號。

十四、《論煉形》。人之形神互爲表裏。「神者，形之主；形者，神之舍。」奉道須煉形神。形神有住世與化氣二種。住世得長生不死，劫劫長存。化氣得超凡人聖，身外有身。後者爲煉形上法。煉形要在元氣不走失，呼吸之間奪天地正氣，而形質長存。

十五、《論朝元》。煉氣成神的標志是五氣朝元。所謂五氣朝元乃是：「一陽始生，而五臟之氣，朝於中元；一陰始生，而五臟之液，朝於下元；陰中之陽、陽中之陽、陰陽中之陽，三陽上朝，內院心神返於天宮。」

十六、《論內觀》。內觀乃坐忘存想之一種。奉道之士「耳不聞而目不見，心不狂而意不亂，存想事物而內觀坐忘，不可無也。」然而，「但望存想成功，意內成丹」，必「如鏡花水月，終難成事。」而且因意生像，因像生境，因而狂蕩，人於邪中，或失身外道，終不能成仙。

十七、《論魔難》。奉道者的成就與成仙相差甚遠，「又況不識大道，難曉天機，所習小法，多好異端，歲月蹉跎，不見其功，復入輪迴」，不能出十魔九難之中。

十八、《論證驗》。奉道者苦志行持，遇明師而得法，行大法以依時，必成神仙。自一日之後，以致脫質升仙，其變化可證驗次序，無差毫末。倘不如此，乃不從明師，所受非法，或雖受明師正法，而不知時候之故。

鍾離權繼承《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之說，而以「一爲體，二爲用，三爲造化，體用不出於陰陽，造化皆因於交媾。」（《大道》）他以大道爲世界本原，認爲其「無形無名，無問無應，其大無外，其小無內」（同上）這是它與具體之物的根本區別。它歷經太初（又稱太始）——太質——太素等階段，而有「陰承陽生，氣隨胎化」（《真仙》）之變，此後方是「道生二氣，二氣生三才，三才生五行，五行生萬物。」（《大道》）道生二氣，自形數而言，「大道既判而有形，因形而有數。天得乾道，以一爲體，輕清而在上，所用者陽也。地得坤道，以二爲體，重濁而在下，所用者陰也。」（《天地》）

無形大道所生出的有形天地，其形狀如何呢？《日月》篇說：「混沌初分，玄黃定位。天地之狀，其形如卵。六合於中，其圓如毬。」以天地之貌如禽蛋之見，源於張衡《渾天儀說》，其學爲葛洪所繼承發揚，而流傳於道教之中。渾天說的球形大地觀，在流傳中曾被曲解爲地平大地觀。這引起忠於渾天說學者的不滿，鍾離權便是其中之一。爲此他在「其形如卵」下說：「六合於中，其圓如毬。」強調球形大地居於卵中之天的正中。」

天地形成之後，「陽升陰降，互相交合，乾坤作用，不失於道。」（《天地》）天積氣在上，以陽爲用，地積形在下，以陰爲用。其後天行道，「三陽交合於三陰而萬物生，三陰交合於三陽而萬物成。」繼之，「乾坤相索而生六氣，六氣交合而分五行，五行交合而生成萬物。」萬物不如天地久長堅固，乃是因爲天地「陽中藏陰，其陰不消，復到於地，陰中藏陽，其陽不滅，復到於天。周而復始，運行不已，交合不失於道，所以長久堅固者如

此。」

天上地下，陽昇陰降的具體情況，可用數來量度計算：「天地分位上下，相去八萬四千里。冬至之後，地中陽升，凡一氣十五日，上進七千里。計一百八十日，陽昇到天。太極生陰。夏至之後，天中陰降，凡一氣十五日，下進七千里。計一百八十日，陰降到地。太極復生陽。周而復始，運行不已。而不失於道。」（《四時》）

陰陽二氣除分別形化爲天地，又以其精華凝聚爲日月。「日月者，太陰太陽之精。」（《日月》）日月與天地相並共存，不存因爲它們同出一源，而且因爲大道運行日月與天地發生如下聯繫：日月「默記天地交合之度，助行生長成萬物之功，東西出沒以分晝夜，南北往來以定寒暑。晝夜不息，寒暑相推，而魄中生魂，魂中生魄。進退有時，不失乾坤之數，往來有度，無失天地之期。」（《日月》）所論次的數與期，有一月之內，月相及其方位變化，一年之內，日月運行的南北往來與寒暑交替的相應，天地日月之交會形成時日月年的時間觀念。四時生成萬物，有賴於五行。「木行春令，於陰中起陽，使萬物生；火行夏令，於陽中起陰，使萬物成；水行冬令，於陰中進陰，使萬物死；土則於四時中，助長促進木火金水的作用。五行相交，而見於時，生在物者，不可勝數。」（《五行》）

道生化萬物的過程，在天地與五行間，插入三才。「上中下列爲三才，天地人共得一道。」（《大道》）這是因爲天地所生之萬物，以人爲最靈最貴。「惟人也，窮萬物之理，盡一己之性。窮理盡性以至於命，全命保生以合於道。」（《大道》）人能合於道，其胎兒時期有類似於大道原始階段的變化，與天地共得一道。人生之後，在氣的陰陽昇降之中而具備五行。「腎爲水，心爲火，肝爲木，肺爲金，脾爲土。」（《五行》）除論述五臟之間的相生相克，還敘其受、驅、得見，及其表見於人體內外與器官組織的關係。這使人「當與天地齊其堅固，同得

長久。」(《大道》)

人雖具有似天地一般的堅固長久之可能，但卻未必能使這種可能成爲現實，相反往往是「墮於輪迴」，「入於異類」(《真仙》)。爲免墮輪迴，只有修道成仙。好道之人「若遇明師而得法，行大法以依時」(《證驗》)，必成真仙。倘不遇明師得法，以旁門小法修持，不免於疾病死亡。

明師之法有內外丹。外丹術雖運行大道、效法天機。但其起原乃廣成子本內丹之術而爲之，且因戰國以來天地之氣爲人世紛爭所污染，已乏煉丹之藥，難於施行。求仙之道，唯有內丹。

內丹術有大中小三成。小成安樂延年而得人仙，中成長生住世而爲地仙，大成脫質昇天而化神仙、天仙。三者循環漸進，一貫相連。其術以人身作鼎爐，心腎爲藥材，效天地陰陽昇降之理，法五行生尅之則，「取日月往復之數，修合效夫婦交接之宜，聖丹就而真氣生，氣中有氣，如龍養珠，大藥成而陽神出，身外有身，如蟬脫蛻。」(《丹藥》)他們認爲「人之心腎上下相遠八寸四分，陰陽昇降，與天地無二等。氣中生液，液中生氣，氣液相生，與日月可同途。」(《四時》)發生在人體內的這一交合，一日「如日月之一月，天地之一年。」(《四時》)在此過程中，「腎爲氣之根，心爲液之源。靈根堅固，恍恍惚惚，氣中自生真水，心源清潔，杳杳冥冥，液中自有真火。」(《五行》)以腎之真一之水，合於心之正陽之氣，即「腎氣投心氣，氣極生液。液中正陽之氣，配合真一之水，名曰龍虎交媾，曰得黍米之大，名曰金丹大藥，保送黃庭之中，」(《鉛汞》)煉丹同時須煉形。因爲「形與神爲表裏。神者形之主，形者神之舍。」通過修煉，「便形化氣而超凡，軀以入聖品。」(《煉形》)

《鍾呂傳道集》闡述道教內丹術的基本理論，是唐宋間著名的內丹著述。它是鍾呂金丹派教義宗源，對其後內丹術發展頗有影響，時至今日，猶是氣功養生的基本著作。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

太上老君說常清靜妙經

《太上老君說常清靜妙經》，又名《太上老君說常清靜經》、《太上老君說常清靜真經》，簡稱《常清靜經》、《清靜經》一卷。任繼愈、鍾肇鵬主編的《道藏提要》認爲，《通志·藝文略》所著錄之《太上混元上德皇帝說常清靜經》，殆即本書。作者佚名，成於唐代（六一八——九〇七）。通行本有：《正統道藏》本（有白本及各家注本共九種）、《道藏初編》本、《重刊道藏輯要》本等。

《太上老君說常清靜妙經》是道教基本經典，闡述清靜二字爲道之要。

全經三百九十一字，分二章。上章論好清靜則得道，下章論務貪求而沉苦海。經後有葛仙翁、左玄真人，正一真人三篇讚語，《續修四庫提要》認爲出於後人依托。

經文以大道爲宇宙本源。其性質無形、無名。道只是强加之名。大道生育天地，運行日月、長養萬物，生成並維持宇宙。道有清濁動靜，「清者濁之源，動者靜之基。」其次叙人。認爲人的本性，好清好靜，但心未澄而擾，欲未遣而牽，故人「常能遣其欲而心自靜，澄其心而神自清，自然六欲不生，三毒消滅。澄心遣欲賴於」內觀於心、心無其心，外觀於形，形無其形，遠觀於物，物無其物。倘能如此，則達到空、無、寂的境界，無欲而真靜，以此應物「常真得性」、「常清靜矣」，由此「漸人真道」。而後能得道傳道。又强調世人好爭執德而

有妄心。如此執著萬物，即生貪求而有煩惱，「憂苦身心，便遭濁辱，流浪生死，常沉苦海，永失真道」。

《太上老君說常清靜經》爲歷代道士所崇奉的道教基本經典，全真派更以其爲日常持誦功課，爲領受初真戒時所必誦。

關於本書的研究，注釋有唐前蜀閭杜光庭《太上老君說常清靜經註》、宋白玉蟾《太上老君說常清靜經註》、劉通微（默然子）《太上老君說常清靜經頌註》、元李道純《太上老君說常清靜經註》、王玠《太上老君說常清靜妙經纂圖解注》、明水精子《太上老君說常清靜妙經解增註》等注本，論述有《續修四庫提要》與《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

太平經鈔

〔唐〕閭丘方遠

《太平經鈔》，十卷。唐閭丘方遠鈔纂。撰時不詳。是書爲閭丘方遠節鈔《太平經》而成，《道藏》本置於《太平經》之首，其實與《太平經》爲兩種書。通行本有：《正統道藏》本、王明《太平經合校》本。

閭丘方遠（？——九〇二），字大方，道號玄同先生，舒州宿松（今安徽宿松縣）人。年十六，精通《詩》、《書》，學《易》於廬山陳元晤。二十九歲，閭大丹於香林左元澤。後師事仙都山隱真岩劉處靖，學修真出世之

術。三十四歲受法籙於天台山玉霄宮葉藏質。閭丘方遠好學深思，詮《太平經》爲三十卷，備盡樞要，聲名播於江淮間。唐景福二年（八九三）錢塘彭城王錢鏐深慕閭丘方遠道德，曾禮謁他於餘杭天柱山大滌洞，築宇室以安之。唐昭宗累征之，不赴召。昭宗乃降詔褒異，賜號妙有大師玄同先生，唐天復二年二月十四日坐化。編有《太上洞玄靈寶大綱鈔》、《太平經鈔》十卷。《雲笈七籤》卷一百十三有傳。

《太平經鈔》是早期道教闡述天道自然、陰陽變化法則，尋求建太平之世於人間的一部著作。全書分十卷，按甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸分列，採用問答體敘事，內容龐雜，即使在一卷之中，也內容揉雜而難以概括其中心。只能就大致說，第一卷敘述太平聖君世系，道術梗概，以及青童君受《靈書紫文》經過。第二卷敘述陰陽順道法，守一明之法等道教修煉法則。第三卷敘述帝王之治道。第四卷敘述陰陽變化，相生相養之道。第五卷敘述干支相配長安國家之道。第六卷敘述日月星辰運行之象天爲法。第七卷敘述虛無自然以成道之術。第八卷敘述服氣養生之術以及行太平道可以國安民富。第九卷敘述守一以致太平之道。第十卷敘述大順之道。綜合十卷內容，大致闡述了以下問題。

一、闡述天道自然。

《太平經鈔》持天道自然觀。認爲「道者，天也，陽也」（卷四）、「天者，至道之真也」（卷四）。而「天畏道，道畏自然」，因爲「自然使天地之道守，行道不懈，陰陽相傳，相付、相生也」。「天道不因自然，則不可成也，故萬物皆因自然乃成。」（卷九）「自然之法，乃與道連，守之則吉，失之有患」，「天地之性，獨貴自然，各順其事，無敢逆焉。道興無爲，虛無自然，高士樂之，下士忽焉。」（卷七）。把自然看成是道之師。這種天道自然觀，是具有樸素唯物論思想的。

二、闡述天地陰陽變化法則。

《太平經鈔》是持陰陽變化，產生萬物論的。認爲：「元氣，陽也，主生；自然而生，陰也，主養。」「天下萬事，皆一陰一陽，乃能相生，乃能相養。一陽不施生，一陰並虛空，不可養也」（卷四）。「是乃陰陽之統天地之樞機也。」（卷四）而且陰陽能相互轉化。「陰極則生陽，陽極則生陰。陰陽相轉，比若寒暑自然之理，故能相生，世世不絕」（卷三）。「陽極爲善，陰極爲惡」，「陽極生仙，陰極殺物。」（卷八）反映在人事關係上，「人生，象天，屬天；人卒，象地，屬地。天父也，母地也，事父不得過父，生陽也，卒陰也，事陰不得過陽。陽，君道也，陰，臣道也，事臣不得過於事君。」（卷三）「一陰一陽爲其用也，得其治者昌，失其治者亂」（卷三）。他認爲天地萬物都循陰陽變化而生生不息，治亂相因。

三、闡述天人一體，天人相應。

《太平經鈔》持天人感應論。它從天、地、人三者關係出發，認爲「天地中和，三炁內共，相與爲一家，共養萬物。天者，主生，稱父；地者，主養，稱母，人者爲治，稱子。子者受命於父，思養於母。」（卷三）「凡人，爲地無知而不疾痛，上感天而人不得知之。故父災變復起，母復怒，不養萬物，父母俱怒，其子安得無災乎」。（卷三）並說：「天子者，天之心也，皇后者，地之心也。夫心者，主持正也。」主持正道的天子，上合天心，下合地心，就能進入至治盛世。爲此他要求天、地、人合成一家，「如三者常當腹心，不失分銖，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣！」（卷二）

四、闡述修煉之法。

《太平經鈔》中提出了道教修煉之法。如「合陰陽順道法」、「守一明之法」、「調神靈法」、「和三氣興帝王

法」、「安樂王者法」、「懸象還神法」等。其中以守一明法爲本。「夫一者，乃道之根也，氣之始也，命之所繫，屬衆心之主也。」（卷二）「中央爲命根之府也」。守一者「使還其外，急須治其內」。守一者「天神助之」（卷二），「守一明之法，長壽之根也，萬神可祖，出光明之門」（卷二）。守一，强調求之於內，做到神形合一。「人之守一，名爲無極之道，人有一身與精神常合併也。形者，乃主死，精神者，乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生，常合即爲一，可以長存也。」（卷九）

五、闡述《太平經》乃致太平之文。

《太平經鈔》指出：「太平道，其文約，其國富，天之命，身之寶。近出胸心，周流天下，此文行之，國可安，民可富。」（卷八）認爲這部道書，出自天神之手，傳之於世，「凡事患治，無復不平」，是部救世之書。「今，天之出書，神之出策符，神聖之文，聖人造文、造經，上賢之事，皆符合自然、元氣、陰陽之道，行之可以太平。」（卷八）。他諄諄教導大家，「上天各異，自有自然、元氣、陰陽，與吾文相似，各從其俗，記吾書辭而行之，即太平矣。」（卷八）「天教吾具出此文，以解除天地、陰陽、帝王、人民、萬物之病也。」（卷八）

《太平經鈔》是摘抄《太平經》要旨而成的輯要本，「文約旨博」，「各盡樞要」。《太平經》是道教的重要典籍，但在東漢黃巾起義以後，太平道教徒慘遭反動統治階級的殘酷鎮壓，《太平經》也被毀而殘缺不全。在這樣的情況下，《太平經鈔》的存在，就具有特殊的意義。既可概見《太平經》之要旨，也可補充《太平經》佚失部份內容。不失爲研究《太平經》和漢代道教思想的重要資料。

對《太平經鈔》的研究，五代南唐沈汾在《續仙傳》中曾指出：閭丘方遠「詮《太平經》爲三十篇，備盡樞要。」南宋鄧牧在「洞霄圖志》中也指出：「閭丘方遠鈔《太平清領書》爲二十卷。」宋賈善翔在《猶龍傳》中將

是書分爲《太平經鈔》與《太平經詮》兩部份。近人王明作《太平經合校》，指出《經鈔·甲部》與全經他部不類，疑爲後人僞補。這些論述，都可作爲研究《太平經鈔》參考。（周夢江）

太平經聖君秘旨

《太平經聖君秘旨》，簡稱《太平秘旨》，一卷，原題傳上相青童君作，實爲唐閭丘方遠輯。撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

作者原題青童君，青童君係神仙名，爲皇天金闕后聖太平帝君上相。據《太平經復文序》載：「皇天金闕后聖太平帝君作《太平復文》，先傳上相青童君。」可能由此推衍《太平經聖君秘旨》爲青童君所作。據《宋史·藝文志四》載「閭丘方遠《太平經秘旨》一卷」，近人王明根據《續仙傳》考證說：「唐代道士閭丘方遠行守一之法，疑《太平經聖君秘旨》爲閭丘方遠所輯」（《太平經合校·前言》）。

《太平經聖君秘旨》爲《太平經》要言專題輯錄。將「守一明法」奉爲道家修煉秘旨。全書以「守一」爲綱，開展論述，闡明了以下問題。

一、探討了「一」的來源和意義。

在《太平經聖君秘旨》中，作者提出「三氣共一」的論點，探討了「一」的來源。三者是指：「一爲精，一爲神，一爲氣」，而這三者是本天、地、人三者而來，「神者，受之於天；精者，受之於地；人者，受之於中和（人）」，

而天(神)、地(精)、人(氣)三者「相與共爲一」。說明天地人是由一派生的。這與老子所說的「一生二、二生三、三生萬物」的觀點相一致。說明「一」是萬事萬物的本源、最高主宰。就道家來說，一就是道，就是太極、就是本體。「元氣之首，萬物樞機」。「一之爲本，萬事皆行，子知一，萬事畢矣。」所以「守一勿失」是道家修道的最高法則，抓住了這個法則，就是抓住了牛鼻子，稱之爲「祕旨」是非常確切的。

二、闡明守一與明法關係。

這裏的法，乃道家所指修煉的各種方法。明法，即是通曉各種修煉之法，即方法論。守一與明法，是體與用的關係，明法必須在守一指導下進行。「守一明之，法未精之時，瞑目冥冥，目中無有光。」「守一復久，自生光明，昭然見四方，隨時而遠行。」才能發揮功能。「守一明法，長壽之根，萬神可御，出光明之門。」「守一精明之時，若火始生時，謹守勿失，始赤、久久正白、久久復青，洞達絕遠，還以理一，內無不明百疾除，守之不懈，度世超騰矣。」

三、闡明守一明法的運行要旨。

作者認爲行守一明法，必須內求。其運行要掌握九個要旨：一是元氣無爲，念身無一。二是虛無自然，守形身中。三是數度。積精思，還自視，數從髮下，至足、五指。四是思念五藏之神出入。五是大道神。人神出，乃與五行四時相類，可降百邪。六是次喜。以刺擊地道神，使好巧而人半邪。七是社謀。天地、四時、社稷、山川祭祀神。八是洋神。其神洋洋，其道無可繫屬。九是家先。純陰非真。掌握了這一些，就可以運行自如，修成真仙。

四、闡述了守一的作用。

守一的作用，作者除分散叙述外，作了總的概括。「守一者，可以度世，可以消災，可以事君，可以不死，可以理家，可以事神明，可以不窮困，可以理病，可以長生，可以久視。」作用之大，可以說無所不包，下而修身治家，上而事君治國。防病消災，脫貧致富，成仙成道，無一不是賴守一而完成。

《太平經聖君秘旨》集中闡述道教守一之法的方方面面，對於了解道教的教旨有一定意義。近人王明在《太平經合校》中曾對此書進行研究。日本福井康順也在《道教之基礎的研究》中，對其進行探討。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

四氣攝生圖

《四氣攝生圖》，又名《四季攝生圖》。一卷。不題撰人，約成書於唐末。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《四氣攝生圖》是一部剖析臟腑病理，以及根據不同季節採用服藥、導行之法，保養身體的醫學論著。圖文並茂，對於研究中醫學理論有一定意義。

《四氣攝生圖》的正文，包括肝臟春王、心臟夏王、肺藏秋王、腎臟冬王、脾臟王四季、膽臟六個部份。並附六氣法、三尸名、神農忌慎法、自按摩法等篇目。文前有序，署名競三，文後有後序，不題撰人。

《四氣攝生圖》首先說肝臟。作者稱肝爲神，屬東方木青帝神，四季屬春，名龍烟，字含明，形似青龍，象

似懸瓠。引《黃庭經》分析肝的地位、性質、功能。「肝氣鬱勃清且長，羅列六肺生三光，心精意專內不傾，上合三焦下玉漿。其聲角，其性仁，其味酸，其臭羶」。肝臟有疾，其外在表現是：「肝盛，目赤，肝虧，筋急，肝熱，皮枯，肝風，肌骨有斑點，肝盛，面色發青，肝不足，好食酸味，肝傷，毛髮枯萎，肝氣逆，則頭痛、耳鳴，昏昏多睡，小腹微痛，視物不明，飛蠅上下。」肝有疾，認爲服用外麻散子驗方，便可見效。

第二說心臟。作者稱心神爲赤帝，屬南方火，四季屬夏，名丹元，字守靈，形似朱雀，象似倒懸芙蓉。作者引《黃庭經》分析心的性質、功能云：「心部之宮蓮舍花，下有童子丹元象，主適寒熱榮衛和，丹錦緋裳披玉羅。其聲征，其臭燋。」認爲心合小腸，主其血脈，主於舌。心臟有病，其外在表現是：「舌不知味，心虧也，血壅者，心驚也，多忘者，神離心也，愛重語者，心亂也，面色青黑者，心冰也，好食苦者，心不足也。……」心臟有疾，認爲服用五參丸方，可以收效。

第三說肺臟。作者稱肺神爲白帝，屬西方金，四季屬秋，名皓華，字虛成，形似白獸，象似懸磬。作者引《黃庭經》分析肺的性質、功能云：「肺部之宮似華蓋，下有童子坐玉闕，七元之子主調氣，外應中嶽鼻齊位。其聲商，其味辛，其臭腥。」作者認爲肺合大腸，外形於鼻。肺臟有疾，其外在表現是：「肺有風，則鼻塞，面色枯黃者，肺乾也，鼻癢者，肺有蟲也，多怖者，魄離肝也，身上生黑白點者，肺微也，多聲氣者，肺强也，不耐寒者，肺敗也，好食辛者，肺不足也。……」肺臟有疾，宜服排風散子爲有效。

第四說腎臟。作者稱腎神爲黑帝，屬北方水，四季屬冬，名玄冥，字育嬰，形似鹿，兩頭象圓石。引《黃庭經》分析其性質、功能云：「腎部之宮玄闕圓，中有童子名上玄，主諸六府九液源，外應兩耳百液津。其聲羽，其味咸，其臭腐。……」認爲腎合於骨，上主於齒，又主於耳。腎臟有疾，其外在表現是：「齒痛者，腎傷也，

耳聾者，腎虛也；腰不伸者，腎冰也；面色黃者，腎衰也；骨疼者，腎虧也；齒多齟者，腎寒也。齒齵者，腎風也；耳痛，腎壅也；多欠者，腎邪也。……」宜服八味丸方，頗見功效。

第五說脾臟。作者稱脾臟神爲黃帝，屬中央土，主四季，即四季均由它統攝。名常在，字魂庭，形似鳳凰，狀如覆盆。引《黃庭經》分析脾臟性質、功能云：「脾長一尺掩太倉，中部老君治明堂。其聲宮，其性信，其味甘，其臭香。」認爲脾與胃合爲府，脾臟有疾，其外在表現是：「食不消者，脾不轉也；多食者，脾虛也；不顧食者，脾中有不化食也；食不下者，脾塞也；面無顏色者，脾虛之也；好食甘物者，脾不足也。……」脾臟有疾，宜服訶梨勒丸方，頗爲有效。

第六說膽。作者稱膽神名龍耀，字威明，其色青，其形似龜蛇，象似懸瓠。膽不在五臟，而歸於六腑。但膽也受水氣，故別立膽臟篇。作者引《黃庭經》分析膽臟性質、功能云：「主諸氣力攝虎兵，外應眼瞳鼻柱間，腦髮相扶與俱鮮。」膽主於金，金主於殺，故多勇殺之氣。膽合於膀胱，上主光髮。膽有病，其外在表現是：「髮枯者，膽損也；膽實則傷熱，膽虛則傷寒；爪甲乾者，膽虧也；無懼者，膽洪實也；無故淚出者，膽虛也；好食苦物者。膽不足也。」膽有病，平明叩齒九通，以鼻引清氣嘻三十遍，可以去病。

在《四氣攝生圖》中，還附錄有（一）六氣法，認爲「上熱呵心火，眼昏噓自治，肺寒呬即效，耳病著心吹，脾胃常呼吸，三焦滯處嘻。」用呵噓呬吹呼嘻六種導引呼吸方法，可以除去五臟疾病。（二）三尸名，三尸是道家所說身中之神，上尸名彭居，在人頭中；中尸名彭質，在人腹中；下尸名彭矯，在人足中。作者認爲心定而性命可全，主張虛淨朗然，則尸亦潛形。（三）神農忌慎法，敘述吃食物應有所禁忌。如大豆與豬肉同吃，會生壅氣疾；生葱與蜜同吃，會害人；青豆與鮓及鯉魚同吃，便生瘦疾等。（四）自按摩法，即用手按摩，其方法

是「以手左拓，右拓，上拓，下拓，前拓，後拓，瞋目、叩齒，摩手熱，摩眼，拔耳，挨腰，震動雙作、單作、反手爲之。然復掣足，仰展，覆展，都數約至七八十而止，」日引一通至三通，令人力健，耳目聰明，百疾皆去。

在《四氣攝生圖》前有序，闡述作書目的，「因幼慕道門，棲心澹薄，究黃庭之妙旨，窮五千之玄言，今則採掇方書，搜羅秘訣，四季避忌，一年修行，錄之座偶，日可觀覽。」認爲「夫理國者，以養人爲本，修身者，以治病爲先。」人稟元氣成形「我命在我，不在於天，昧用者夭，善用者延。」「形氣相須，全在修養。」「攝養有方則壽，恣情縱欲則夭。」指出養生之道：「體欲常勞，食欲常少，勞勿過極，少勿太虛。」養性之道：「勿久行、久坐、久聽、久視、不强食，不强飲……。」要想去病，導引爲先，使筋脈不壅，關節不煩。它所主張的養生之道，是有道理的。

後序稱「人稟陰陽之氣，以成四大之形」，老子修身，活到一千二百歲。但能順時攝養，漸減驕奢，五味、五聲，勿耽勿嗜，知其恬淡，自得長生之妙。

《四氣攝生圖》是道家養生之道的經驗概括。它結合金木水火土五行，宮商角徵羽五聲，甜酸苦辣咸五味，紅黃藍白黑五色，仁義禮智信五德，分析肝、心、肺、腎、脾五臟功能及其病變，提出攝養之法和藥方十則。主張淡泊寡欲，適當鍛煉，對於增强體質，避免疾病，是有一定參考價值的。

關於《四氣攝生圖》的研究，任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要，並考定此書出於唐末。

（來可泓）

無能子

〔唐〕無能子

《無能子》，三卷。唐無能子撰，成於光啓三年（八八七）。通行本有《十二子》本、《子匯》本、《二十二子》本、明朱氏刻孫鑛評本、《正統道藏》本等。

無能子，乃是化名，姓名、事蹟均無可考。據《無能子序》所載，唐光啓時人，「少博學寡欲，長於窮理盡性，以至於命。黃巢亂，避地流轉，不常所處。凍餒，淡如也。」「余蓋具審無能子行止中藏，故不述其姓名游宦焉。」大致是一位低級官吏，唐末社會動蕩，民不聊生，他不滿封建專制現實，追求自然無爲，清靜寡欲的隱居生活。

《無能子》的成書經過，在《無能子序》中有所表述。唐末黃巢農民大起義時期，兵荒馬亂，無能子避難於左輔老百姓家裏，他喜歡白天躺在床上構思，撰寫書稿，每天寫一、二張紙，起來時揣在懷裏，祕不示人。從光啓三年仲春二月二十八日至季春三月二十五日寫成書稿數十紙卷，藏在袋裏。作序人與無能子是忘形之友，竊其書稿，編次成書。疑作序人即係無能子本人。

《無能子》是一部子書，前人將它歸入道家，不無道理。它從道家的自然無爲、消極出世立場出發，對聖

人君主、仁義禮法、人倫制度進行抨擊。「其旨歸於明自然之理，極性命之端，自然無作，性命無欲，是以略禮數而外世務焉。」

現存《無能子》分上、中、下三卷，共三十四篇。書前有序，介紹成書經過和主題思想。

上卷爲《聖過》第一、《明本》第二、《析惑》第三、《無憂》第四、《質妄》第五（二篇）、《真修》第七（四篇）、第六、第八、第九、第十爲缺文。本卷側重於理論探討。如《聖過》篇中，認爲人與禽獸相同。「人者，裸蟲也」，都是「陰陽烝交」而成。自從設置君長以后，「乃設刑法與兵以制之，小則刑之，大則兵之。於是縲絏桎梏鞭笞流竄之罪充於國，戈挺、弓矢之伐充於天下，覆家亡國之禍綿綿不絕，生民貧困夭折之苦漫漫不止。自然而蟲之，不自然而蟲之」，這一切都是「聖人者之過也」。是君主及其倫理制度設立的結果。所以主張「無爲之爲心，「自然之和」，認爲「任自然者久，得其常者濟」，宣揚道教明自然之理。

中卷爲《文王說》第一、《首陽子說》第二、《老君說》第三、《孔子說》第四（二篇）、《范蠡說》第六、《宋玉說》第七、《商隱說》第八、《嚴陵說》第九、《孫登說》第十、第五爲缺文。本卷側重於叙述歷史，借用文王請姜尚、范蠡功成身退、商山四皓輔佐劉盈、漢光武訪嚴子陵等歷史故事，表達了蔑視富貴、美名，不受高官厚祿引誘的情操，抨擊了聖人所宣揚的追逐名利思想，宣揚了道家自然無爲的理想追求。如在《文王說》中說：「天地無爲也，日月星辰運於晝夜，雨露霜雪零於秋冬，江河流而不息，草木生而不止。故無爲則能無滯，若滯於有爲，則不能無爲矣！」如在《老君說》中說：「自昔聖人創物立事，誘動人情，人情失去自然，而夭其性命者，紛然矣。」如在《嚴陵說》中說《自我則有富貴之家，不自我則富貴何有哉！」並抨擊漢光武說：「更始之有天下，與子之有天下何異哉？……今子戰爭殺戮不知紀極，盡人之性命，得己之所欲，仁者不忍言也。」

下卷爲《答通問》第一、《答華陽子問》第二、《答愚中子問》第三、《鴆說》第四、《答魯問》第五、《答華陽子問》第六（二篇）、《紀見》第八、《固本》第十一（四篇）、第七、第九、第十、第十二爲缺文。本卷側重於記載答問、寓言、見聞。通過答問、寓言故事、見聞的記述，表達了道家自然無爲的主旨，反對物欲的追求。如《答華陽子問》中說：「至實合乎知常，至公近乎無爲，以其本無欲而無私也。」務實利民才符合自然的常態，至公無私才接近於無爲，在這裏《無能子》對道家自然無爲觀點作了新的解釋，賦予現實意義。如在《答魯問》中說：「文出於行，行出於心，心出於自然。不自然，則心生，心生則行薄，行薄則文縟，文縟則僞，僞則亂，亂則聖人所以不能救也。」强調清靜無爲，正心寡欲。如在《固本》中說：「無爲在我也，嗜欲在我也，無爲則靜，嗜欲則作，靜則樂，作則憂，常人惑而終不可使之達者，所習癖之也，明者背習焉。」指出了無爲的好處，嗜欲的壞處，以及世人做不到的原因。

《無能子》是宣揚道家自然無爲、出世遊仙的著作，但也表達了作者憂國憂民的心情。在抨擊聖人君主、專制制度的同時，希望君主至公無私，去暴去奢，捨名棄利，拯救下民。他主張無爲，但仍不脫離紅塵的有爲，體現了作者的矛盾心情，反映了唐朝末年的社會現實，有一定的進步意義。

《無能子》一書，自《新唐書》以來公私書目均有著錄，晁公武《郡齋讀書志》認爲《無能子》三十篇，大概反映原書情況。今本三十四篇，又有缺文，大大超過此數，多出篇目，大概爲後人竄入。《四庫全書總目提要》認爲此書「明老莊自然之旨」，「又雜以釋氏之說，詞旨頗淺」。近人王明撰有《無能子校注》一書，書前有《無能子的哲學思想》一文，對無能子哲學思想的形成、意義及其局限性進行研究。任繼愈等編《道藏提要》中有它的提要（來可泓）

道體論

《道體論》，一卷。原題通玄先生撰。撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

作者通玄先生。按通玄先生有二：一爲唐代張果，一爲五代後晉張薦明。查新、舊唐書《張果傳》無此著作，查《新五代史·鄭遨傳》所附《張薦明傳》云：「張薦明者，燕人也。少以儒學游河朔，通老子、莊周之說。高祖（石敬瑭）召見，問道家可以治國乎？」「延人內殿講《道德經》，」聞鼓聲，曾說：「夫一，萬事之本也，能守一者可以治天下。」「賜號通玄先生。」所記與本書論老子《道德經》觀點、內容相似。是書是否即爲張薦明所作，因無確據，不能貿然判定。

《道體論》是從本體論出發，以道物關係爲中心，用設問體形式，闡述老子所說之道的內涵、實質的論著。全書分《論老子道經上》、《問道論》、《道體義》三篇。書前有序指出：「道者，絕妙環中，圓通物化。」然「道體虛凝，常爲規訓，其名不去，號之爲經。」闡述作《道體論》的目的意義。

《論老子道經上》，主要闡述老子所說之道的概念。提出「道者，圓通化始；德者，遂成物終。生成既彰，二名斯顯。息用歸宗，即二常一」，「二一圓通，圓通辯別，故名道德」的總說。然後圍繞圓通始化、有名無名、道生德畜，混體與道爲一爲二，名實何先等問題開展論述。認爲：「教體圓通，故名曰道，至理不變，稱之曰經，四品之先，名之曰上，故曰老子道經上。」對本篇的概念作了解釋，得出：「道以玄通爲宗，德以自德爲

義。圓通則無理而不通，自德則無性而不德。圓通無名，無名而强名，自德無德，就功績以顯稱。」於是道乃「大盈若冲，其用不窮，其大無外，其小無内，周流變化，無所不爲」的結論。把天下萬物都包容在混寂無體的「道」之中。

《問道篇》，主要闡述道的内涵。提出「道者非有非無，無終無始，圓體周於萬物，微妙絶於形名」總説，然後圍繞無名萬物始，有名萬物母，强不關體，無形無名，體寂可强等問題開展論述。得出「不無無名，亦不得體，不無有名，亦不得體，不有有無，亦不得體，不無無有，亦不得體」的結論。認爲道即萬物之始，由始而生生萬物。玄通物我，就通辨義，就是道的内涵。

《道體論》，主要闡述道的本體問題。提出「道體廣周，義無不在，無不在故，則妙絶形名，體周萬物，萬物之理，極於同異，同異之理，極於無同異」的總説，然後圍繞體周、妙絶、同異、道物、是非、無有、一二、玄之又玄、通塞、生與不生、達觀等問題開展論述。得出「物以道爲體，道還以物爲體」、「體無不在，知何物而不包」的結論。説明道的本性爲一，而擴展爲萬物。

《道體論》貫穿着樸素唯物辯證思想，是道教論著中思辯性、邏輯性較强的作品，它吸收佛家中觀派雙非雙是的辯證邏輯，而加以融會，可以説是道教重玄説與佛教中道説的融合，對後世樸素唯物辯證法的發展有一定影響，也促進了道教思想家從内在心性出發，去尋求成仙之道的行動。

《道體論》在《宋史·藝文志四》中有著錄。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

洞天福地嶽瀆名山記

〔五代〕杜光庭

《洞天福地嶽瀆名山記》，又名《名山洞天福地記》、《洞天福地記》，一卷。五代杜光庭撰，成於昭宗天復元年（九〇一）。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本、《道藏舉要》本、《道藏菁華錄》本、《百川學海》本、《說郛》本、《五朝小說》本、《唐人說薈》本等。

杜光庭（八五〇——九三三），字寶聖，一云寶至，自號東瀛子，或作登瀛子。唐五代間處州縉云（今浙江縉雲）人，一說括蒼（今浙江麗水）人，或云長安（今陝西西安）人。懿宗咸通（八六〇——八七三）年間，應明經科不第，感懷悲傷，驚得喪，嘆浮沉，入天台山學道，聲名漸著。僖宗召見，賜以紫袍，命爲麟德殿文章應制，出入禁中，中和元年（八八一），隨帝入蜀，後留成都。前蜀時，王建任以金紫光祿大夫，太子師，賜號廣成先生。後遷户部侍郎。王衍立，從其授道籙於苑中。封爲傳真天師、崇真館大學士。晚年居青城山、白雲山，卒後葬於清都觀。著述宏富，僅《道藏》所收有《道德真經廣聖義》、《太上老君說常清靜經注》、《道門科範大全集》、《廣成集》等二十八種，未收入的尚有《青城山記》、《道門樞要》等十餘種。生平事蹟詳《歷世真仙體道通鑒》卷四十、《十國春秋》卷四十七。

杜光庭認爲，「乾坤既闢，清濁肇分，融爲江河，結爲山嶽，或上配辰宿，或下藏洞天，皆大聖上真宰其事。」（《自序》）道教經典有海內外五嶽、三十六洞天、三島、十洲、三十六靖廬、七十二福地、二十四化、四鎮諸說，他總爲「一卷，用傳好事之士」（《自序》）。

本書是敘述道教仙境分佈的地理著作。它反映作者的神仙思想與地理觀點。全書篇目如下：一、嶽瀆衆山，記想象中的三境之山，海外五嶽、十洲、三島；二、中國五嶽，記泰山、衡山、嵩山、華山、恒山，及其佐命佐理之山；三、十大洞天，記王屋、委羽、西城、西玄、青城、赤城、羅浮、句曲、林屋、括蒼等洞；四、五鎮海瀆，記東南西北中五鎮、東南西北四瀆、江淮濟漢四瀆；五、二十六靖廬，記綿竹、紫蓋等廬；六、三十六洞天，記霍林、蓬玄等洞天；七、七十二福地，記地肺山、石磕源等福地；八、靈化二十四，記陽平、鹿堂等化。

杜光庭認爲道教的「靈宮闕府玉宇金臺，或結氣所成、凝雲虛構，或瑤池翠沼，流注於四隅，或珠樹瓊林，扶疏於其上，神鳳飛虬之所產，天麟澤馬之所棲，或日馭所經，或星躔所屬，含藏風雨，蘊蓄雲雷，爲天地之關樞，爲陰陽之機軸，乍標華於海上，或迴疎於天中，或弱水之所縈，或洪濤之所隔，或日景所不照，人跡所不及」（《自序》）之處，乃是大聖所游、神仙所居、五帝所理。

神仙所居的仙境神苑，雖「非世人之所到」處，但與人世關係密切。最高仙境之三境山，其宮闕「下應人身十三宮府」；十大洞天與五嶽的高真上仙，其言行「以福天下」。

地面山嶽，上配星宿，與五行相關。如：「陽平化，五行金節寒露，上應角宿，甲子甲寅甲戌人」；「鹿堂化，五行木，節霜降，上應亢宿，戊午乙卯戊中人屬。」

又記神仙業績，如距新都四里之翟仙業，是「張衡白日上昇處」，綿竹西北二十里處，永壽二年「老君天

師誓萬神於此」，又是「天真皇人所居處」。然而，作者認爲各處宮城「所得道姓名、洞府主張、仙曹品秩、事條繁廣，不可備書」（《自序》）。所記雖少且極簡略，但也爲後世保存了神話傳説。

還反映了作者的天地觀念。如認爲整個天地以北辰星爲心，而崑崙在九海之中，其周圍有北海、東海、西海、南海等九個海。海中分佈着十洲、三島、海外五嶽，此外還有扶桑、連石等山。北海中的方壺山去岸三十萬里，扶桑山等處地方萬里，方丈山高四十九萬七千丈，沃焦山附近海面百川注而不盈。凡此種種，既有鄒衍大九州説的遺説，又有歷代道教學者的想象。

《洞天福地記》整理道教的神仙洞天之説，使之系統規理化，對後世有所影響。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

道德真經廣聖義

〔五代〕杜光庭

《道德真經廣聖義》，五十卷。五代杜光庭撰。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《道德真經廣聖義》是《道德經》（即《老子》）的注疏。據《通志》、《文獻通考》、《宋史·藝文志》等著錄，《道德真經廣聖義》三十卷。明《道藏》本則析爲五十卷。卷首有杜光庭撰於天復元年（九〇一）的自序。序

中列舉了「累代尊行，哲后明君，鴻儒碩學詮疏箋注六十餘家」，從「節解上下（老君與尹喜解）」至「玄宗皇帝所注道德上下二卷（講疏六卷）」，杜光庭自稱對於六十餘家比較考察，採摭各家意向和宗旨，着重發揮唐玄宗御注「內則修身之本，囊括無遺，外即理國之方，洪纖畢舉」。

卷一《叙經大意解疏序引》，分爲兩部份，「先解制疏，後解正文」。唐玄宗有《道德真經注》和《道德真經疏》等兩種。其疏是對其注的詮釋。《道德真經注》前有唐玄宗的自序。杜光庭《道德真經廣聖義》卷一的前半部份就是對唐玄宗自序的詮解。後半部份引「背葛玄仙公謂吳王孫權」語稱「道德經者，乃天地之至妙，有天道焉，有人道焉，有神道焉。大無不包，細無不入」。杜光庭分解其「宗意，有三十八別」，舉其要者，如：「無爲理國」，「修道於天下」，「以道理國」，「諸侯政無苛暴」，「諸侯以道佐天子不尚武功」，「人理身無爲無欲」，「人理身積德爲本」，「人出家養神則不死」，「人體道修身必獲其報」，等等。

卷二《釋老君事蹟氏族降生年代》，釋唐玄宗疏之「釋題」第一句「老子者，太上玄元皇帝之內號也」，就老君二十種位號按次詳解由起。杜光庭所言三十位號，舉其要者，如：「起無始者」、「體自然者」、「見真身者」、「應法號者」、「歷劫運者」、「造天地者」、「隨機應感者」、「演上清者」、「傳靈寶者」、「出洞神者」、「教陶鑄者」、「制法度者」、「作形器者」、「述長生者」、「傳道德者」、「興帝業者」，等等。《釋老君聖唐册號》釋唐代册封老君尊號「玄元皇帝」之義。

卷三和卷四《釋御疏序》，詮釋唐玄宗《道德真經疏》的《釋題》。

卷五《釋疏題明道德義》，杜光庭指出「道德尊經包含衆義，指歸意趣，隨有君宗。河上公、嚴君平皆明理國之道；松靈山人、魏代孫登、梁朝陶隱居、南齊顧歡，皆明理身之道；苻堅時羅什、後趙圖澄、梁武帝、梁道

士寶略皆明事理因果之道，梁朝道士孟智周、臧玄靜、陳朝道士諸葛、隋朝道士劉進喜、唐朝道士成玄英、蔡子晃、黃玄賾、李榮、車玄弼、張惠超、黎元興皆明重玄之道，何晏、鍾會、杜元凱、王輔嗣、張嗣、羊祜(祐)、盧氏(盧裕)、劉仁會皆明虛極無爲、理家理國之道。此明注解之人意不同也。又諸家稟學立宗不同：嚴君平以虛玄爲宗，顧歡以無爲爲宗，孟智周、臧玄靜以道德爲宗，梁武帝以非有非無爲宗，孫登以重玄爲宗」。

卷六至卷五十，按《道德真經》八十一章次序。首列經文，次列唐玄宗之「注」和「疏」，再列杜光庭採集之衆說及其自說。各以「經」、「注」、「疏」和「義」相區別。杜光庭自說之「義」當以「重玄之道」爲宗。「重玄」之說，創自魏代孫登，杜光庭認爲「宗旨之中，孫氏爲妙矣」。《道德真經廣聖義》卷六釋「玄之又玄」稱，「夫攝迹忘名，已得其妙。於妙恐滯，故復忘之。是本迹俱忘，又忘此忘，吻合乎道。有欲既遣，無欲亦忘，不滯有無，不執中道，是契都忘之者爾」。這一解釋被人稱爲是「重玄之道」的高度概括。在衆家之說中，杜光庭當首推唐玄宗之說，其書名稱爲「廣聖義」者，即可理解爲廣《道德真經》之義，亦可理解爲廣唐玄宗之義。

（陳耀庭）

歷代崇道記

〔五代〕杜光庭

《歷代崇道記》，又稱《歷代帝王崇道記》，一卷。五代杜光庭撰。從卷末署有「中和四年（八八四）十二月十五日，上都太清宮文章應制弘教大師賜紫道士臣杜光庭上進謹記」來看，當作於杜光庭入蜀之前。《歷代崇道記》在《通志》、《宋史·藝文志》中均有著錄，書名錄作《歷代帝王崇道記》。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《歷代崇道記》是道教歷史典籍。記述自周穆王至唐代的歷代帝王崇奉道教的事蹟，其中錄有各朝建造宮觀和度化道士的數量。據稱，

秦始皇時，有道觀一百餘所，道士七千七百餘人；

漢文帝時，有道觀七十二所，道士一千餘人；

漢武帝時，有道觀三百餘所，道士五千餘人；

光武帝時，有道觀一百二十所，道士一千八百人；

魏明帝時，有道觀十三所，道士一百九人；道觀三十九所，道士八百人。

昏武帝時，有道觀二百所，道士四百七十二人。
道武帝時，有道觀五十所，道士六百餘人。
太武帝時，有道觀二百七十五所，道士一千三百人；
隋文帝時，有道觀三十六所，道士二千人；
隋煬帝時，有道觀二十四所，道士一千一百人；
唐初至唐末，有道觀一千九百餘所，道士一萬五千餘人。

以上有關兩漢以前的崇道事實，當屬不實之詞，但是東漢以後的材料，可供研究參考。

《歷代崇道記》對於唐代各朝帝王的崇道事實，記載頗爲詳備，稱唐高祖「於隋末大業十三年（六一七）感霍山神稱，奉太上老君命，告唐公汝當來必得天下」。還載有武德年間太上老君屢有顯應以及唐代歷朝帝王尊老子號，召見高道，興建道觀，敕道士隸宗正寺，注《道德經》，置道舉，制道曲道舞，「香火之盛，近古未有」，宣揚「大道垂休，聖祖昭祐，洪圖延永，唐祚無疆者也」。（陳耀庭）

化書

〔五代〕譚峭

《化書》，又稱《齊邱子》、《譚子化書》，六卷。五代譚峭撰。舊說此書爲五代南唐宰相宋齊邱作，故稱《齊邱子》。《郡齋讀書志》卷十二和《宋史・藝文志四》均以《齊邱子》著錄。後《四庫全書》館臣據宋碧虛子陳景元之跋加以考述云：「舊傳陳摶（？——九八九）言，『譚峭景升在終南著《化書》，因三茅，歷建康，見宋齊邱有道骨，因以授之曰，是書之化，其化無窮，願子序之，流於後世。於是杖鞀而去。齊邱遂奪爲己有而序之』。」考定此書爲譚峭所撰，故又稱《譚子化書》。近出《郡齋讀書志校證》也據以校改。此書版本較多，通行本有：《正統道藏》本、《寶顏堂秘籍》本、《榕園叢書》本、《正覺樓叢刊》本等。

譚峭，字景升，道號紫霄真人，生卒年不詳。五代泉州（今福建泉州市）人。其父譚洙，曾任唐國子司業。峭幼敏慧，好仙術。父訓以進士業，而峭好嗜黃老之書。既長，辭父遠游。居嵩山十餘年，得闢穀、養氣之術，後入青城山仙去。《新五代史・閩世家》載：「王（昶）好巫術，拜道士譚紫霄爲正一先生。」《雲笈七籤》卷一一三有傳，《全唐詩》卷八六一、《十國春秋》卷二十四有生平簡介。

《化書》是一部闡述道術其化無窮的著作，寄托作者的政治理想。全書分《道化》、《術化》、《德化》、《仁

化》、《食化》、《儉化》六卷，一百一十章。

一、《道化》，闡述道爲一切變化的根源，一切變化均以道爲出發點和歸宿點。《紫極宮碑》篇說：「道之委也，虛化神，神化氣，氣化形，形生而萬物所以塞也，道之用也，形化氣，氣化神，神化虛，虛明而萬物所以通也。」「化化不間，如環之無究。」說明道在開始的時候，由虛化神，神化氣、氣化形。再由形化氣，氣化神、神化虛，而回歸到道。整個世界的自然變化和社會變化，無不沿着這個規律運行，以達到「虛實相通」的境界。「無實無虛，可與道俱。」「虛實相當，是謂大同。」保持「虛實相通」則「有無相通，物我相同，其生非始，其死非終，知此道者，形不可得斃，神不可得逝。」達到神化的地步。

二、《術化》，闡述虛無是法術的要旨。《水寶》篇說：「萬物本虛，萬法本無，得虛之竅者，知法術之要乎？」「志於虛無者，可以忘生死。」《大同》篇說：「虛舍虛，神舍神，氣舍氣，明舍明，物舍物，達此理者，情可以通，形可以同。……唯大人無所不同，無所不化，是可以與虛皇並駕。」說明萬物化生的根源是虛，社會變化的法則是無，掌握虛無，就是掌握了法術的要旨。從而認爲掌握虛無之化術，「可以守國，可以救時，可以坐爲帝王之師。」

三、《德化》，闡述德的化育作用，治國以道德仁義爲本。《五常》篇說：「五常之道一也」，「聚之則一并可包，散之則萬機齊孚」。這裏所說的一，就是德。在德的統帥下，「變之爲萬象，化之爲萬生，通之爲陰陽，虛之爲神明，所以運帝王之籌策，代天地之權衡。」然後說明德的治國作用。「君子唯道是貴，惟德自守，所以能萬世不朽。」「天下之主，道德出於人，理國之主，仁義出於人，亡國之主，聰明出於人。」從而教育統治者要以德化民：「禁民火，不如禁心火，防人盜，不如防我盜。」提高人民的道德品質。

四、《仁化》，闡述仁的化育作用，提倡仁人之心。《得一》篇說：「曠然無爲之謂道，道能自守之謂德，德生萬物之謂仁。……仁用而萬物生。」可見仁的化育作用是巨大的。因此希望統治者要存仁人之心，做到親仁、愛人。「大人無親、無疏、無愛、無惡，是謂大和」，「我病則衆病，我痛則衆痛，怨何由起，叛何由始，斯太古之化也。」這樣就能達到「其心樂，其神和，其氣融，其政太平。」統治者若無仁人之心，則連螻蟻都不如。「螻蟻之有君也，一拳之宮，與衆處之，一塊之臺，與衆臨之，一粒之食，與衆畜之，一蟲之肉，與衆噬之，一罪無疑，與衆戮之」。螻蟻尚且能互相關懷愛護，統治者若無仁人之心，則不如螻蟻。

五、《食化》，闡述糧食的重用作用，希望統治階級不奪民食，減輕人民負擔。《七奪》篇說：「一日不食則憊，二日不食則病，三日不食則死，民事之急，無甚於食。」「自天子至於庶人，暨乎萬族，皆可以食而通之。」「是無價之貨」。「君無食必不仁，臣無食，必不義，士無食，必不禮，民無食，必不智，萬類無食，必不信，是以食爲五常之本，五常爲食之末。」糧食關係到國計民生，與每一個人都息息相關，可見其意義之重大。但五代時期，農民辛辛苦苦生產的糧食，卻被剝奪殆盡。「王者奪其一，卿士奪其一，兵吏奪其一，工藝奪其一，商賈奪其一，道釋之族奪其一。稔亦奪其一，儉亦奪其一。」所以「豐告終而繰葛苧之衣，稼耘畢而飯橡櫟之食。」「剜其饑，啖其肉，不得不哭，扼其喉，奪其脯，不得不怒。」這樣，人民「苟其饑也，無所不食，苟其迫也，無所不爲，斯所以爲興亡之機？」因此希望統治階級不奪民食，「我服布素，則民自緩，我食葵藿，則民自飽。」「能均其食者，天下可治。」

六、《儉化》，闡述儉的重大意義，希望統治者去奢倡儉。《損益》篇說：「儉爲五常之本，五常爲儉之末」。「儉於聽，可以養虛；儉於視，可以養神；儉於言，可以養氣；儉於私，可以獲富；儉於公，可以保貴；儉於門闔，

可以無盜賊，……是知儉可以爲萬化之柄。」「儉者可以爲大人之師。」把儉看成是萬化之柄，可以爲大人之師，足見其意義的重大。所以必須摒除奢侈，提倡節儉。「一人知儉，則一家富；王者知儉，則天下富」。「守一之道，莫過於儉。」

《化書》是以闡述變化之道爲主旨的著作，體現了作者的政治思想，他站在同情人民的立場上，希望統治階級存仁心，行德治，倡節儉，減輕對人民的掠奪，反映了五代時期戰亂頻仍，民不聊生的社會現實，是有進步意義的。只是作者運用蛇化爲龜，雀化爲鼠等具體事例說明一切事物都在變化是不科學的。

《化書》的研究，《四庫提要》曾指出：「其說多本黃老道德之旨，文筆亦簡勁奧質。」任繼愈等編的《道藏提要》也指出，該書「爲唐五代思想哲學史上獨具特色之著述」。（周夢江）

雲笈七籤

〔北宋〕張君房

《雲笈七籤》，一百二十二卷。北宋張君房編，成於大禧三年（一〇一九）以後。書名中的「雲笈」是道教對收藏經書的容器的稱呼。「七籤」指道教對道書的分類「三洞四輔」七部。通行本有：明代「正統道藏」本等。

張君房，生卒年不詳，安陸（今湖北）人，宋真宗景德（一〇〇四——一〇〇七）進士，後曾任尚書度支員外郎，集賢校理、御史臺等職，後謫官。大中祥符五年（一〇一二），著作佐郎張君房被薦主持編修校正秘閣道書及蘇州、越州、台州舊存《道藏》，與道士依三洞綱條，四部錄略，品詳科格，商較異同，以銓次之，編成《大宋天宮寶藏》四千五百六十五卷（已亡佚）。天禧三年（一〇一九），寫錄成七藏以進之。張君房又「掇雲笈七部之英，略寶蘊諸子之奧」，擇其精華，編成《雲笈七籤》一百二十卷。

據張君房《雲笈七籤序》和《宋史·藝文志》、《文獻通考》以及《郡齋讀書志》等均著錄《雲笈七籤》一百二十卷。《直齋書錄解題》作一百二十四卷。《正統道藏》、《四庫全書》和據《道藏》本影印的《四部叢刊》本則均作一百二十二卷，是爲通行本。通行本第一百十三卷復爲上、下。清《道藏輯要》也收有《雲笈七籤》，不分卷，缺漏甚多。

《雲笈七籤》百餘卷，按七部內容的性質，摘錄原文，加以分類，以「道」爲首，以「經教」爲先。

卷一，「道德部」。採摘《老君指歸》、《老君指歸略例》、《韓非子·主道篇》、《淮南鴻烈》、《葛仙公五千文經序》、《混元皇帝聖紀序》、《唐開元皇帝道德經序》、《唐吳筠玄綱論道篇》、《唐陸希聲道德經傳序》等語，總論老子的道德概念，闡述道教教義的核心。卷二「混元混洞開闢刼運部」，引用《太始經》、《太真科》、《上清三天正法經》中語，論說宇宙生成變化，並引《太上老君開天經》，解說老君開天闢地及累世下降化身。卷三「道教本始部」，卷四「道教經法傳授部」和卷五「經教相承部」，則闡述道教的起源以及上清、靈寶、三皇等經的傳授系統。《雲笈七籤》在各派中選擇以上清派爲主。卷四就以《上清源統經自注序》爲首。卷五收錄《真系》，敘述晉茅山真人楊君（楊羲）、許穆、許翽、陸簡寂、孫嶽、陶貞白、王昇真、潘體玄、司馬貞一、李玄靜等

仙事蹟。真系衆仙均系上清派尊師。

卷六和卷七，「三洞經教部」。總論「三洞」、「四輔」、「七部」、「十二部」、「三十六部」和「雲篆」、「符字」、「龍章」、「鳳文」、「玉牒金書」、「丹書墨籙」等概念。

卷八至卷二十，「三洞經教部」。解釋各經，計有《三十九章經》、《虛無自然本起經》、《上清黃庭內景經》、《太上黃庭外景經》、《太清中黃真經》、《黃帝陰符經》、《九天生神章經》、《老子中經》、《太上飛行九神玉經》等幾十種。其中卷八和卷九就釋有上清派經典四十七種。

卷二十一和卷二十二，「天地部」。總說天地。

卷二十三至卷二十五，「日月星辰部」。總說日、月、星辰和服日月星氣、存思日月星神、卧斗等法。

卷二十六至卷二十八，「十洲三島」、「洞天福地」和「二十八治」。總說十洲、三島、洞天福地和二十四治。

自卷二十九至卷八十六，都是道教之「法」的內容，包括道家服食、煉氣、內外丹、方藥、符圖、守庚申、尸解等術。卷二十九至卷三十一，「稟生受命」。敘述人生之源，體內諸神、保氣長生之法，存思長生之法以及隱身變化法。

卷三十二至卷三十六，「雜修攝」。摘錄《養性延命錄》、《攝養枕中方》等十餘部經，敘述養生諸法，包括養性、戒忌、禳災、服氣、導引、按摩、守一、五時七候、明補、存神、坐忘、胎息、影人、服食、絕穀、攝生月令等。

卷三十七至卷四十，「齋戒」和「說戒」。摘錄諸經所述齋法和戒律。

卷四十一，「七籤雜法」。摘錄諸經所述沐浴、朝禮之法。

卷四十二至卷四十四，「存思」。全錄和分錄《老君存思圖十八篇》等，分述各種存思方法。

卷四十五至卷五十一，「秘要訣法」。各卷又有「修真旨要」、「行持旨要」、「三一」和「行持事要」等副題。摘錄諸經，分述各種訣、咒、法、符、圖。

卷五十二和卷五十三，「雜要圖訣法」和「雜秘要訣法」。摘錄《太上隱書八景飛經八法》，分述飛行、速行、遁形，隱身和千里眼等術。

卷五十四和卷五十五，「魂神」。分說「魂魄」和「拘三魂法」等十二項，述制魂魄及存身神、受生天魂諸法。

卷五十六至卷六十二，「諸家氣法」。全文著錄《元氣論》、《服氣精義論》等，分述服氣和胎息等。

卷六十三至卷六十五，「金丹訣」。全文著錄《玄辨元君辨金虎鉛汞造鼎入金秘真肘後方上篇》等。分述外丹丹經和外丹丹方。

卷六十六和卷七十一，「金丹」。著錄「丹論訣旨心照》等丹經和《造六一泥法》等幾十項外丹之法，以及《太清丹經要訣》並《造六一泥法》等。

卷六十七至卷六十九，「金丹部」。著錄《金丹序》、《黃丹九鼎神丹序》等外丹丹法。

卷七十，「內丹訣法」。著錄《還丹內象金鑰題》等內丹訣法。

卷七十二和卷七十三，「內丹」。錄《大還丹契秘圖》、《真元妙道修丹歷驗抄》等，述內丹丹法。

卷七十四至卷七十八，「方藥」。錄《太上巨勝腴煮五石英法》等服食典籍，分述服食或制作芝草、雲母、鉛汞、丹砂、金丹、藥丸等方。

卷七十九和卷八十，「符圖」。錄《五嶽真形圖序》、《二十四真圖》等，分述符籙名稱、佩服和傳授。

卷八十一至卷八十三，「庚申部」。錄《上清元始譜錄》、《顯陽經》等，分述三尸篇、除三尸法、伏尸法、消三蟲訣、製三尸法、除尸蟲法等。

卷八十四至卷八十六，「尸解」。錄《太極真人石精金光藏景錄形經說》、《尸解叙》等，分述造劍尸解法、尸解神杖法等以及軒轅黃帝、寧封（火解）、玉子、王子喬、司馬季主等尸解神話。

自卷八十七至卷九十九，都是道教之「論」的內容，包括高道們各種經論、仙籍、語論、語要以及歌詩詞贊。卷八十七，「諸真要略」。著錄武當山隱士南陽翟煒《太清神仙衆經要略》，述「五氣之學」。

卷八十八，「仙籍旨訣」。著錄谷神子裴鉶《道生旨》、棲真子施肩吾《養生辨疑訣》等，分述「生之所由，道之根本」和「三元之術」。

卷八十九，「諸真語論」。有「經告」一項，摘錄出自各經要語，多與內修之法、善惡倫理有關。

卷九十，「七部語要」。有「連珠」二項，摘錄三洞四輔各經語句六十五條，不注出處，均是全神守氣，修善除惡的箴言。

卷九十一，「七部名數要記」。分錄「九守」、「十三虛無」、「七報」、「七傷」等項，均言修道之人的「純粹素樸之道」。

卷九十二，「仙籍語論要記」。有「衆真語錄」一項，摘錄出自各經要語，多與卷八十九「諸真語論」「經告」項重複，略有增入。

卷九十三，「仙籍理論要記」。分錄《神仙可學論》、《道性論》、《三相論》、《真相論》、《陰陽五行論》等，論述神仙可學、衆生道性、三相觀照、世間真相和陰陽五行等。

卷九十四和卷九十五。「仙籍語論要記」，錄司馬承禎《坐忘論》，述坐忘之法。又錄諸經分述「法性虛妄」、「道性因緣」、「本性淳善」等。

卷九十六「贊頌歌」，卷九十七「歌詩」，卷九十八「詩贊辭」和卷九十九「贊詩辭」，均爲各種道經的經贊、頌詩，神仙應答贈受的詩歌以及修道之人的詩歌。摘引詩歌，不標明出處。據考有不少出自《真誥》，其內容多與宣道授法有關。

自卷一百至卷一百二十二，都是道教之「史」的內容。包括神仙傳記、修道之人的傳記和道教歷史上各種靈驗故事。卷一百至卷一百二，「紀」。分錄《真宗皇帝御制先天紀叙》和「軒轅本紀」、「元始天王紀」、「太上道君紀」、「上清高聖太上玉晨大道君紀」、「三天君列紀」、「青靈始老君紀」、「混元皇帝聖紀」、「南極尊神紀」等十七位尊神的譜紀。

卷一百三至卷一百六，「傳」。分錄《宋真宗御制翊聖保德真君傳序》、《翊聖保德真君傳》、《玄洲上卿蘇君傳》、《太和真人傳》、《太極真人傳》等十六位真君、真人傳記。

卷一百七，「傳錄」。錄《陶先生小傳》、《華陽陶隱居先生本起錄》、《梁茅山貞白先生傳》等陶弘景傳記。

卷一百八，「列仙傳」。摘錄《列仙傳》中赤松子、寧封子、馬師皇等四十八仙傳記。

卷一百九，「神仙傳」。摘錄《神仙傳》中廣成子、若士、沈文泰等二十一仙傳記。

卷一百十和卷一百十一，「洞仙傳」。摘錄《洞仙傳》中元君、九元子，長桑公子等七十七仙傳記。

卷一百十二，「神仙感遇傳」。錄吉宗志、葉遷韶、于滿川等三十人傳記。

卷一百十三上和卷一百十三下至卷一百十六，「傳」。其中，卷一百十三上，錄任生、羅公遠等十四人傳

記，卷一百十三下，錄《續仙傳》序以及玄真子、藍采和等二十五仙傳記。卷一百十四至卷一百十六，錄《墉城集仙錄敘》和西王母、九天玄女、梁母等女仙傳記二十七篇。

卷一百十七至卷一百二十二，「道教靈驗記」。錄《真宗皇帝御製敘》和《廣成先生序》，並道教宮觀、殿閣、神像、天師、列真、經符、法器和齋醮儀範等種種靈驗故事，一百十九則。

《雲笈七籤》是現存道教規模最大的類書，它大致包括了北宋時期的道教經籍的主要內容，故人稱「小道藏」。《四庫全書總目提要》稱此書：「類例即明，指歸略備，綱條科格，無不兼賅。道藏菁華，亦大略具於是矣。」而且它保存了不少已佚失的典籍篇章，是研究道教的重要資料。（陳耀庭）

易數鈎隱圖

〔北宋〕劉牧

《易數鈎隱圖》，三卷。北宋劉牧撰，約成書於慶曆至嘉祐年間（一〇四一——〇六三）。通行本有：《正統道藏》本、清康熙通志堂經解本、《四庫全書》本、摛藻堂《四庫全書薈要》本等。

劉牧（？——一〇六一或一〇六二），字先之，號長民。北宋衢州西安（今浙江衢縣）人，一作彭城（今江蘇徐州）人。中進士後，任本州軍事推官。與州將爭論公事，爲所擠。稍後，受范仲淹嘗識，先後在今山東、

河北一帶任地方官，知太名府時，弭盜、集强壯爲義男，通判建州，平定保州兵士之亂。富弼宣撫河北，受命奏掌機密文字。丁艱歸鄉，服除通判廬州。嘉祐四年（一〇五九），朝廷弛茶榷，奏事得請，人皆便之。除廣南西路轉運判官，修建險阨，募丁壯以減戍卒，徙倉便輸，考攝功次，禁絶賄賂。在任二年，移荆湖北路轉運判官，踰月卒於任所，時約嘉祐七八年間。在本州時，師事范仲淹。後又受《易》於范諤昌。他以象數解《易》，認爲「易者，陰陽氣交之謂也。……卦者，聖人設之，觀於象也。象者，形上之應。原其本則形由象生，象由數設，捨其數則天以見四象所由之宗矣。」（序），是說盛行於仁宗時。著有《易數鈎隱圖》三卷、《卦德通論》一卷（佚）、《新注周易》十一卷（佚）、《先儒遺論九事》一卷（存）、《龍圖龜書論》一卷（存）。生平事蹟詳《宋元學案》卷二《泰山學案、運判劉長民先生牧》。

劉牧認爲數設象，象生形，捨其數則無以見四象所由之宗。於是，採摭天地奇偶之數，自太極生兩儀而下，至於復卦，凡五十五位點之成圖，每圖之後，加以說明，而成本書。

《易數鈎隱圖》爲易象數學中數學派的著作。第一至第十六圖，爲太極、兩儀、四象、八卦、天地、大衍之數，第十七至第四十八圖，爲陰陽、乾坤、五行、八卦、人、三才，第四十九至第五十四圖，爲河圖、洛書，第五十五圖，爲十日生五行並相生。《道藏》本後附《龍圖龜書論》，上下兩篇，屬於圖書派易學。通志堂與《四庫》本，後附《遺論九事》。所論九事爲：一、太皞授龍馬負圖，二、六十四卦推蓍訣，三、大衍之數五十四，四、八卦變六十四卦，五、辨陰陽卦，六、復見天地之心，七、卦終未濟，八、蓍數揲法，九、陰陽律呂圖。書前有自序，原本有其學生黄黎獻序。今本無此序，而有歐陽修序。吳澄、俞琰等指出歐陽修不信河圖之說，序文又淺俚，非修所作，乃出於後人僞託。朱伯昆以爲此序，即出於黄。《四庫》編者，删削此序。

全書以五行生成之數爲核心，用數解說卦象和物象世界。它以白黑兩種點子，表示數之奇偶，氣之陰陽，在數之變化中闡述理，諸如宇宙本原、世界結構、宇宙演化、萬物變化、人與天地等重大問題。

《易數鈎隱圖》以圖式闡釋《繫辭》「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」認爲太極是混沌未分之氣，雖無數和象，卻具有尚未顯現的數的規定性。二氣始分，天地形象著而未明，爲二儀之體，已具天奇地偶之數。二儀中的天一、天三，和地二、地四之數，各加天五之數，得到上七、下六、左八、右九四數，分別爲少陽、老陰、少陰、老陽，是爲四象。這是以一、二、三、四、五的五行生數，與六、七、八、九的五行成數，說明兩儀生四象。它認爲五行生成之數，即《繫辭》的大衍之數、天地數。其數既設，「遂定天地之象」。七、八、九、六與五相配合，產生水、火、木、金、土五行之物。進而認爲，有五行之數方有萬物之生成，「生萬物者，木、火之數也；成萬物者，金、水之數也。又以五行生成之數的河圖圖式解釋四象生八卦：「水居坎而生乾，金居兌而生坤，火居離而生巽，木居震而生艮。己居四正而生乾坤艮巽，共成八卦也。」至此，表示太極元氣自身分化而爲天地，天地之數自身演變而爲萬物。

在天地萬物形成中，陰陽二氣各自獨立，而寓於五行之中。其相互配合，使有形之物的五行得以生成萬物與人類的形體。關於人類，他說：「外濟五行之利，內具五行之性。」所以，人「最靈於天地之間」。而聖人「觀天地奇偶之數，從而畫之，是成八卦。」這出於天地之數的法則演變，並非聖人任意作爲，而是模擬外在世界的結果。

天地之數、大衍之數和五行生成之數，都在《河圖》、《洛書》圖式中。作者在洛書圖中說，以《洪範》五行之數，兼具生成兩數，包天地自然之數，使與《繫辭》中天地極數相聯繫，發展了鄭玄的天地生之數說。又在

解釋陳摶龍圖易的第二變圖式時說，天象圖式乃《洛書》五行生數，地象圖式乃《洛書》五行成數。《河圖》也含天地之數，但分佈成九宮「縱數三，皆十五」，即爲《繫辭》的「參伍以變，錯綜其圖」。九宮所處的方位，就是五行五成之數的方位。其「陽氣肇於建子」，「陰氣萌於建午」，一年之中二氣消長，即所謂「所以生萬物焉，所以殺萬物焉」。是據卦氣說的坎離震兌四正卦之位，解釋九宮所處方位。

劉牧的河圖洛書說，乃是洪範說、繫辭說、九宮說、卦氣說和五行說相結合的產物。然而，卦氣說同九宮說是兩個體。這使在說離卦方位時，陷入不能自圓其說的矛盾之中。卦氣說離居南方，但按九宮說，離卦之數爲二居西南，而南方之數爲九屬天。作者無法解決這一邏輯矛盾，故《易數鉤隱圖》無九宮八卦圖。至於《河圖》與《洛書》的區別，他認爲「四象未著乎形體」，屬於形而上之圖，所以「《河圖》不言五行」，五行「已著乎形數」，屬於形而下之器，所以不述四象。河圖示象，洛書成形，意味着天地萬物在時空中，由數所決定，陰陽五行之生成萬物，有一個由微而著、從象到形、自道至器的過程。

《易數鉤隱圖》是劉牧繼陳摶——種放之說，以九爲河圖、十爲洛書的著作，與同出一源的穆修——李之才——邵雍一派略有區別。它使漢儒以來的易象數派所歧出的圖書一派，有正式著作，也是北宋易象數學派批判玄學派的代表著作。成書後，「師友自相推許，更爲倡述。」（元雷思初《易圖通變》）盛行一時，其學生吳祕進獻朝廷。祕又與黃黎獻、程大昌諸人分別著有《通神》、《略例隱訣》、《易原》等書，闡明發揚其主旨，而葉昌齡則作《圖義》加以駁斥，宋咸撰《劉牧王弼易辨》攻擊之，李覯復有《刪定易圖論》以示異見。自北宋末以來，其影響漸微，幾乎失傳。其說打擊玄學道體虛無說，促進宋代易哲學的形成與發展。書雖未論證道教教義，卻因道教以《周易》爲其經典，也被編入《道藏》，以其宇宙演化與結構、萬物生成與變化的圖式，作

爲道教世界觀的一種。

有關《易數鈎隱圖》的研究著作，有《四庫全書總目提要》、任繼愈等《道藏提要》、朱伯崑《易學哲學史》等著作的有關部份。（賀聖迪）

皇極經世

〔北宋〕邵雍

《皇極經世》，又稱《皇極經世書》，十二卷。北宋邵雍撰，撰時不詳。原本早佚，今本十二卷，由其子邵伯溫編次增補而成。此外朱熹弟子蔡元定、明清時學者對它均有所增補。通行本有：《正統道藏》、重刻《道藏輯要》本、《四庫全書》本、吉林《探源書舫叢書》初編本以及由文物出版社等據上海涵芬樓影印出版《道藏》本。此外，本書也收入《邵子全書》。

邵雍（一〇一一——一〇七七），字堯夫，共城（今河南輝縣）人。三十歲時，遊洛陽，遂定居。與富弼、司馬光、呂公著等相友善。嘉祐中，詔求遺逸，留守王拱辰薦雍應詔，授將作監主簿、後又補潁州團練推官，雖受命而不赴任。司馬光等二十餘人集資爲其建造宅第，他自命其屋爲「安樂窩」，自號安樂先生。邵雍受象數之學於李之才，之才本之穆修，穆修本之種放，種放本於陳摶，實際從道家而來，屬《易》學象數派。與周敦

頤、張載、程顥、程頤同稱爲北宋五子。邵雍精於數，所著有《皇極經世》、《漁樵問對》，詩作有《伊川擊壤集》等。熙寧十年（一〇七七）卒，謚康節。《宋史》卷四百二十七《道學一》有傳。

《皇極經世》是北宋象數學派的代表作。以數爲出發點，代表着各種不同事物，構成一個象數系統，與道家修煉內丹理論相似，故道家常引用其論述。其子邵伯溫曾對《皇極經世》書名作過解釋：「至大之謂皇，至中之謂極，至正之謂經，至變之謂世」，以大、中、正、變來概括全書主旨。

《皇極經世》分《觀物篇》和《觀物外篇》兩部份。《觀物篇》十一卷，爲邵雍自著，《觀物外篇》一卷，由其門人所記，共十二卷，卷下分篇。一至二卷（一至十二篇）記載元、會、運、世之數，也就是《易經》所謂天地之數。三至四卷（十三至二十四），記載以會經運，列世數與歲甲子，紀帝堯至五代的歷年表，以概見天下離合治亂之軌跡，用天時來驗證人事。五至六卷（二十五至三十四篇），記載以運經世，列世數與歲甲子，紀帝堯至五代書傳所載興廢治亂得失邪正史實，用人事來驗證天時。七至十卷（三十五至四十篇），記載音律。以陰陽剛柔之數，窮律呂聲音之數，窮動、植、飛、走之數，也就是《易經》所謂萬物之數。十一卷（四十一至五十二篇）、十二卷（分上下兩篇），均爲雜論，以先天象數爲中心，論述天道性命、陰陽象數、修身治國以至動植飛潛萬物之理。故總以觀物名篇。書中並附有多種圖式，以推衍義理。

《皇極經世》中有以下幾個問題值得注意。

一、以象數理論虛構宇宙生成圖說。

邵雍認爲天地間一切事物都是由象數構成而發展變化的，並可預先推知。他說：「太極、一也，不動，生二，二則神也。神生數，數生象，象生器。」太極是一，太極生陰陽，就是一生二，但一能生二的作用是神，所以

說「神生數」，由於一生二是對立性的雙數，以此加一倍開展，二變爲四，即兩儀生四象，即陰陽剛柔，這就是「數生象」，再由這對立着的象的變化，才產生具體事物，即器，這就是「象生器」。至此，邵雍把宇宙萬物的生成，說成是由抽象概念的數字，經過倍數相乘得來，從而形成以象數理論所虛構的宇宙生成圖說。同時，他還認爲宇宙不僅是象數構成，而宇宙間的一切變化，也隨着象數而發展變化，可以預先推知。這就所謂元、會、經、運。什麼是元、會、經、運呢？就是天地之變化，萬物之感應，古今之因革損益統統在象數的推動下發展變化。他說：「日經天之元，月經天之會，星經天之運，辰經天之世。以日經日則元之元可知矣，以日經月則元之會可知矣，以日經星則元之運可知矣，以日經辰則元之世可知矣。以月經日則會之元可知矣，以月經月則會之會可知矣，以月經星則會之運可知矣，以月經辰則會之世可知矣。以星經日則運之元可知矣，以星經月則運之會可知矣，以星經星則運之運可知矣，以星經辰則運之世可知矣。以辰經日則世之元可知矣，以辰經月則世之會可知矣，以辰經星則世之運可知矣，以辰經辰則世之世可知矣。」天地萬物就是在數的作用下，經元、會、運、世而循環運行。這種虛構的宇宙圖說，受漢代讖緯之學影響，從《周易》六十四卦推衍而來，因此道家多推邵雍爲筮卜的祖師。

二、提出心物同法原理。

關於心與物的關係，邵雍把它看成心即是物，物即是心，心與物是沒有分界綫的。他一方面主張「以物觀心。」他說：「天下之物，莫不有理焉，莫不有性焉，莫不有命焉？」「人亦物也，聖人亦人也。生一物之物，當非物之物者，豈非人乎？生一人之人，當非人之人者，豈非聖人乎？是知人也者物之至者也。」「天亦物也。」「道爲天地之本，天地爲萬物之本，以天地觀萬物，則萬物爲萬物，以道觀天地，則天地亦爲萬物，道之

道，盡之於天矣。」這是一種唯物論的認識論。而另一方面主張「以心觀物」。他說：「先天之學，心法也。圖皆從中起，萬化萬事生於心也。」圖從中起，即圖從心起。他又說：「心爲太極。」「物莫大於天也，天地生於太極，太極即吾心，太極所生之萬化萬事，即吾心之萬化萬事也。故曰，天地之道備於人。」這樣又把心看成是宇宙萬物的根本，這是主觀唯心論的認識論。而邵雍把這兩種認識論融合起來，認爲以物觀物即等於以心觀心，以心觀物，也即是以物觀心，心物融合、主客不分，說明心與物沒有分界。這種「心物同法」原理，正是佛家所謂「萬法唯心，心外無別法」，也是道家所謂「心齊忘己」。是一種主客觀統一的說法。

三、提出反觀的認識方法。

邵雍根據心物同法原理，倡觀心觀物之說，提出反觀認識方法。所謂反觀，就是「以物觀物」。他認爲，性與情的作用不同，故「物」與「我」的關係也不同。他說：「以物觀物性也，以我觀物情也。性公而明，情偏而暗。」我主觀出發去認識事物帶有個人的感情作用，所得的認識也帶有主觀的感情色彩，結果會偏離客觀實際。所以他主張「以物觀物」。他說：「夫所以謂之觀物者，非以目觀之也，非觀之以目而觀之以心也。非觀之以心而觀之以理也。聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。既能以物觀物，又安能有我於其間哉！」排除我的主觀作用，提倡以物觀物的反觀方法。

四、提倡性體心用，强調內心修養。

邵雍認爲，性生於命，命本於道，談論性命心情以道爲本。他說：「性者，道之形體，心者，性之郛廓，身者，心之區宇。」說明身、心與性的關係，以性爲體，以心爲用。性爲宇宙真理的外形，身心爲又爲性之活動作

用，而它們又受道的支配。正因爲：「性者，道之形體也，性傷則道亦從之矣。」故必須强調內心的心性修養。他說：「人必內重，內重則外輕。苟內輕則外重，爲利爲名無所不至。」如何加强內心修養呢，必須做到「慎獨」。「凡人之善惡形於言，發於行，人始得而言之。但萌於心，發乎慮，鬼神已得而知之矣。此君子之所以獨獨也。」要慎獨，必須做到「是知無愧於口，不若無愧於身，無愧於身，不若無愧於心」，以全性全我。

《皇極經世》問世後，象數派奉爲經典，流傳頗廣，影響較大。但學者對之毀譽不一。張嶋稱是書「其辭約，其義廣，其書著，其旨隱。嗚呼！美矣至矣。天下之能事畢矣。」魏了翁說：「邵子平生之書，其心術之精微，在《皇微經世》。」朱熹也稱是書爲「易外別傳」。而葉適、王夫之則對「元會運世」說的神祕歷史觀予以嚴肅批評。對於《皇極經世》的研究，有宋蔡元定《皇極經世指要》、張行成《皇極經世索引》、《皇極經世觀物篇衍義》、祝泌《皇極經世書鈐》、廖應淮《玄玄集》、《歷代星野指南》、明代黃畿《皇極經世書傳》、清代王植《皇極經世全書解》等。近人侯外廬等在《中國思想通史》、《宋明理學史》中，也對此書作過評述，可供參考。

（周夢江）

道德真經藏室纂微篇

〔北宋〕陳景元

《道德真經藏室纂微篇》，十卷。北宋陳景元撰，成於熙寧五年（一〇七二）。通行本有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本等。

陳景元（一〇三五——一〇九四），字太初，號碧虛子，北宋建昌南城（今屬江西）人。早年志學，博通經史醫藥，亦工詩文書畫。因兩兄繼夭，乃心慕方外。慶曆二年（一〇四二），遊高邮天慶觀，以韓知止爲師。明年，應試後，度爲道士。漫遊名山，於天台山從鴻蒙子張無夢學道，深通《老子》、《莊子》奧義。浪跡江淮，寄情琴書。神宗時，因禮部侍郎王琪薦，入汴京（今河南開封）講解《道德》、《南華》二經。是後，自王安石以下，公卿大夫爭與唱酬，四方學者競從其遊。帝聞其名，召對天章閣，賜號真靖大師。熙寧五年，進所註《道德經》。神宗因其「剖玄析微，貫穿百氏」，加以奬論，累遷至右街副道錄。時京師置道官十二員，景元上言其後缺員，以《道德》、《南華》、《靈寶度人》三經十道義試補闕者，爲神宗所准。至此，道家之學翕然一變。厭於吏事，乞歸廬山。著作尚有《西昇經集注》（存）、《南華真宗章句音義》、《冲虛至德真宗釋文》、《上清大同真經玉訣音義》、《無始無量度人上品妙經》（存）、《碧虛子親傳指南》（存）、《續高士傳》（佚）、《文集》（佚）。生平事蹟

見《歷世真仙體道真鑒》卷四十九。

陳景元認爲「道德相須而不相離」(《開題》)，而後之學者隨文生義，云「道無爲無形，故居從物之先；德有用有爲，故在生化之後」，萬分未得其一。因而，「輒依師授之旨，略纂昔賢之微」，而成此書。「其如恍惚杳冥，在達者之自悟耳。」(《開題》)

本書爲闡述《道德經》的解經之作。認爲《道德經》以重玄爲宗，自然爲體，道德爲用，其要在乎治身治國，治國則我無爲而民自治，我無欲而民自樸，治身則塞其兌，開其門，谷神不死，少私寡欲：此其要旨，可得而言也。」(《開題》)

《道德真經藏室纂微篇》卷一至卷五釋道經，卷六至卷十釋《德經》。書前有作者《開題》、葛鄭《老子論》、楊仲庚序。

本書論「常道」與「可道」之分。認爲「常道者，自然而然，隨感應變」(卷一)，是宇宙本體。其用爲「可道」、「道德彰而非自然也」。常道與可道的本質區別，使人對其認識有所不同。常道者，「杳然難言，非心口所能辯，故心困焉不能知，口辟焉不能議，在人靈府自悟爾。」(卷一)可道之道，不僅能以智索，爲心口所辯，還可「著於竹帛，鏤於金石，可傳於人者。」(卷一)

在揭示道有常可之別後，强調道是宇宙本體和萬物之源。他說：「道者，虛之虛，無之無，自然之自然也。混洞太無，冥寂淵通，不可名言者也。」(卷六)這樣的宇宙本體是萬物之源：「然而動出變化，則謂之渾淪。渾淪者，一也。渾淪一氣，未相離散，必有神明潛兆於中。神明者，二也。有神，有神有明，則有分焉。是故清、濁、和三氣噫然而出，各有所歸。是以清氣爲天，濁氣爲地，和氣爲人。三才既具，萬物資生也。」(卷

六）

道的「體用既彰，通生萬物。」（卷一）萬物在道的自然而然運動中，綿綿不絕自生自化、自形自造於無際宇宙，又認爲萬物變化「復歸於無物」，「非空寂之謂也。謂於無形狀之中而能造一切形狀，於無物象之中而能化一切物象。」（卷二）

他又闡述人們如何悟得常道而成仙真。他認爲「冲虛寂泊者，乃動植之根本也。且無者有之本，靜者躁之君，動之極也，必歸平靜；有之窮也，必歸於無。」聖人「使民息愛欲之心，歸乎虛靜之本，則可以復其性命之原矣。性命之原，即杳然冥然，視不見而聽不聞者也，此惟明哲之自悟爾。能悟之者，則行住坐卧不離乎虛靜寂寞，而應變不遷，是得常道而復命者也。」（卷三）得常道而復命，即與道同一，是爲仙真之術。他在注「玄牝之門，是謂天地根」時說：「上言谷神不死者，勸人養神之理。此曰玄牝之門者，示人鍊形之術也。故形神俱妙者，方與道同一。」（同上）

清靜無爲的修身之道，在他看來即爲治國準則。「清靜無爲，即是愛民治國之術。」（卷二）統治者倘能行無爲之政，天下之民方得自然而然：「夫有道之君，垂拱無爲，故功業成而不有，憺默清靜，故事務遂而忘知，民皆淳樸無所妄爲，謂我自然而然也，親譽畏悔之心，於何有哉？」（卷三）且認爲「人既歸往，天將祐之，理同自然，於物無逆，是曰真人，而能出人有無，冥乎大通，久與道合，莫知窮極，則水火不能害，金石不能殘，世患莫侵，有何危殆？」（卷三）能以大道治國者，即能化成仙真。

唐宋時期，道教發達。於老莊著作，唐人重成玄英、李筌之說。五代宋初沿其遺風。至神宗熙寧年間，陳景無傳陳摶之學、講《道德》、《南華》二經於京城，舉世震驚，四方來學。是後宋人於道家之學，是重景元，

屢加引證。明清以來，久被忽略。近人蒙文通、今人卿希泰等又加重視。

關於本書的研究，校注有元薛致玄《道德真經藏室纂微開題科文疏》、《道德真經藏室纂微手鈔》、近人蒙文通《陳景元老子莊子注校記》，論述有卿希泰《中國道教思想史綱》、任繼愈等《道藏提要》的有關部份等。（賀聖迪）

悟真篇

〔北宋〕張伯端

《悟真篇》，又名《紫陽真人悟真篇》，五卷。北宋張伯端撰，成於熙寧八年（一〇七五）。通行本有：《正統道藏》本、《道教典籍選刊》本等。收入《修真十書》（有《道藏》本）。

張伯端（九八四——一〇八二），一名用成，字平叔，號紫陽山人，北宋浙東路天台（今屬浙江）人。自少學儒，又好異端，博通三教典籍，於天文、地理、星算、醫藥、兵法、書數、刑律、卜筮之學，無不詳加探究。早年爲府吏，碌碌數十年。一日，疑婢竊魚，撲打之。婢自經死後，乃知其冤。因此認爲四十年來所定案件，類此者不知凡幾。乃燒毁案上公文，向往仙道。因私毁文書，發配嶺南。英宗治平（一〇六四——一〇六七）年間，陸詵出鎮桂林，委以機要之職。熙寧二年（一〇六九），隨陸詵前往成都。頃遇真人，授以金丹火候之學，

其後語一悟百。詵死，轉徙秦隴三傳法術於非人，俱遭禍患。後爲扶風馬默所解，遂以身相事於河東。馬默因召赴京，張伯端以所著《悟真篇》相授，辭別而去。尚著有《玉清金笥青華祕文金室內煉丹訣》、《金丹四百字》，均存。也有人認爲後者爲僞託之作。生平事蹟詳《悟真篇自序》、陸彥孚《悟算篇記》、《古今圖書集成·博物篇·神異典》卷二五二引《臨海縣志·張伯端傳》、《歷世真仙體道通鑒》卷四九《張用成傳》。

張伯端「念世之學仙者十有八九，而達真要者未聞一二。」(《自序》)以爲其故在於「鍊五芽之氣，服七耀之光，注想、按摩、納清吐濁、念經持咒、嚥水叱符、叩齒、集神、休妻、絕粒、存神、閉息、運眉間之思、補腦還精、習房中之術，以至服鍊金石草木之類，皆易遇而難成。」(《自序》)即使得到真經如《道德》、《隱符》，然其「言隱而理奧，學者雖諷誦其文而皆莫曉其義，若不遇至人授之口訣，縱揣量百種，終莫著其功而成其事也。」自己「既遇真詮，安敢隱默」，於是著是書，「所期同志覽之，則見末而悟本，捨妄以從真。」(《自序》)

《悟真篇》爲道教內丹仙術經典。全書以詩詞形式，總結直至北宋中期的內丹方術，並吸取儒釋學說，主張三教合一。它以人的精、氣、神爲三寶，經煉精化氣，鍊氣化神，鍊神返虛，而由命達性，登仙成真。

《悟真篇》「內七言四韻一十六首，以表二八之數；絕句六十四首，按《周易》諸卦，五言一首，以象太乙；續添《西江月》十二首，以周歲律。其如鼎器尊卑、藥物斤兩、火候進退、主客先後、存亡有無、吉凶悔吝，悉各其中矣。及乎篇集既成之後，又覺其中惟談養命固形之術，而於本源直覺之性有所未究，遂玩佛書及《傳燈錄》，至於祖師有擊竹而悟者，乃形於歌頌詩曲雜記十二道，今附之卷末，庶幾達本明性之道，居於此矣。」(《自序》)書前有自序，後有後序、陸薛式《悟真篇記》)

作者哀嘆人生短促，難逃一死：「百歲光陰石火爍，一生身世水泡浮」，「人生雖有百年期，壽夭窮通莫

預知。」(卷一)對於如何度過人的一生，他反對「只貪利祿求榮顯，不顧形容暗悴枯。」(同上)認爲人一旦身死，「妻財遺下非君有，罪業將行難自欺。」(同上)爲自身計，理當「求大道出迷途」(同上)。大道即求仙之道。仙有鬼仙、地仙、天仙之別，「學仙須是學天仙」(同上)。其術乃「黃老悲其貪著，乃以修生之術，順其所欲，漸次導之以修生之要在金丹，金丹之要在神水華池。」其法「至簡至易，雖愚昧小人得而行之，則立超聖地。是以天意祕惜，不許輕傳。」(後序)

如何由人而至天仙？他自以爲得《道德》、《陰符》真諦：「《陰符》寶字逾三百，《道德》靈文止五千。今古上仙無限數，盡於上處達真詮。」(卷三)他說：「勞形按引皆非道，鍊氣飡霞總是枉。」「休妻謾遣陰陽隔，絕粒徒教腸胃空。草木金銀皆滓質，雲霞日月屬朦朧。更饒吐納並存想，總與金丹事不同。」在他看來，一切求仙之道，「惟有金丹最的端」(卷一)。所說金丹，非爲外丹，乃是內丹。鍊丹藥物，所說之「真鉛汞」，不是砂與水銀等礦物，也就無須「尋草學燒芳」，只要「窮取生身處」(卷一)，使能返本還元。

煉取金丹，求得長生，「要須洞曉陰陽，深達造化，方能超二氣於黃道，會三性於元宮，攢簇五行，合和四象，龍吟虎嘯，犬唱婦隨，玉鼎湯煎，金爐大熾，始得玄珠，有象太乙歸真都來片鈞工夫，永保無窮逸樂。至若防危慮險，慎於運用抽添養正持盈，要在守雌抱一，自然復陽生之氣，剝陰殺之形。節氣既周，脫胎神化，名題仙籍，位號真人。」(《自序》)

洞曉陰陽，要認識人體內外陰陽相互代謝之道。只有識得陰陽之道，用以調停火候，方能烹鍊藥物，結成內丹。具體地說，先須安爐立鼎效法乾坤。此是「鍛鍊精華同魄魂，聚散氤氲爲變化」(卷二)之所在。所說爐鼎，乃人體兩腎，狀如偃月，名爲偃月爐。以體中鉛汞鍊丹，是一個與宇宙生化相逆的過程。宇宙生化

過程爲：「道自虛無生一炁，便從一炁產陰陽，陰陽再合生三體，三體重生萬物昌。」（卷二）那末，由人體內鉛汞鍊丹，便須由五行陰陽合爲一炁，再從一炁成丹：「大丹妙用法乾坤，乾坤運兮五行分。五行順兮常道有生有死，五行逆兮丹體常靈常存。」（卷四）「七返朱砂返本，九還金丹還真。休將寅子數坤申，但看五行成準。本是水銀一味，周流經歷諸辰。陰陽氣足自然靈，出人豈離玄牝。」（卷四）「震龍汞自出離鄉，兌虎鉛生在坎方。二物總因兒產母，五行會要人中央。」（卷二）「坎電烹轟金水方，火發崑崙陰與陽。二物若還和合了，自然丹熟遍身香。」（卷二）

煉丹時須多方注意，如「赤龍黑虎各東西，四象交加戊己中，復姤自茲能運用，金丹誰道不成功」；「月纔天際生輪明，早有龍吟虎嘯聲。便好用心修二八，一時辰內管丹成。」（卷二）稍有疏忽，便成不了丹：「離坎若還天戊己，雖捨四象不成丹。只緣彼此懷真土，遂使金丹有返還。」「縱識朱砂及黑鉛，不知火候也如閑。大都全持維持力，毫髮差殊不作丹。」（卷二）「兔鷄之月及其時，刑德臨門藥象之。到此金砂須沐浴，若還加火必傾危。」「未鍊還丹須急鍊，鍊了還須知止足。若已持盈未已心，不免一朝遭殆辱。」（卷三）

煉丹而至得丹，體現着道教的有無、天我等哲理與道德倫常思想。作者論述有無之道說：「始之有作無人見，乃至無爲衆始知。但知無爲爲要道，豈知有作是根基。」（卷三）有作成爲無爲之根基，無爲乃是有作之目的。這與上述「道自虛無生一炁」而化萬物的觀點並不矛盾。因爲道教學者鍊丹的過程與道生化宇宙萬物的過程相逆，既然後者由無而有，那末前者理當由有而無。再說天我關係：「藥逢氣類方成象，道合希夷即自然。一粒金丹吞入腹，始知我命不由天。」「大藥修之有易難，也知由我亦由天。若非積行施功德，動有羣魔作障緣。」「三才相鑑食其時，此是神仙道德機。」（卷四）三才相盜，指《陰符經》「天地，萬物之盜；萬物，

人之盜，人，萬物之盜。」綜合上述所論，他認爲人在與自然的相資相生中，能符合客觀規律，充分發揮其能動性，按自然規律創造出自然本無之丹，便能由人而仙。這一過程，與人間倫常緊密相關：「德行修逾八百，陰功積滿三千。均齊物我等親蒐，始合神仙本源。虎兕刀兵不害，無常火宅難牽，實符降後去朝天，穩駕鸞車鳳輦。」（卷四）也充滿着禍福轉化：「禍福由來至倚伏，還如影響相隨逐。若能轉此生殺機，返掌之間災變福。」（卷四）

內丹成仙之術，在他看來，即是佛教涅槃之法：「老釋以性命學，開方便門，教人修神以逃生死。釋氏以空寂爲宗，若頓悟圓通，則直超彼岸。如其習漏未盡，則尚徇於有生。老氏以鍊養爲真，若得其要樞，則立躋聖位。如其未明本性，則猶滯於幻形。」（《自序》）這種統一，是以佛教道化來實現的。「釋氏教人修極樂，亦緣極樂是金方。大都色相惟茲實，餘餘非真謾度量」。（卷二）其肯定色相茲實非幻，是將佛說納入道教體系使之變化，而求得一致。又認爲儒家於此也與老釋一致。他說：「《周易》有窮理盡性至命之辭，《魯語》有毋意、必、固、我之說，此又使尼極臻乎性命之奧也。」「孟子善養浩然之氣，皆切機之迨。」然迫於實際上的迥然相異，又說：「然其言之常略，而不至於詳者，何也？蓋欲庭正人倫，施仁義禮樂之教，故於無爲之道未嘗顯言，但以命術寓諸象性，性法混諸微言耳！」（《自序》）總之，「教雖分三，道乃歸一，奈何後世黃緇之流，各自專門，至相非是，致使三家宗要迷沒邪歧，不能混一而同歸矣。」（《自序》）

內丹成仙，强調無須外求，並非否定外丹。在他看來，外丹與吐納、絕食、存想之類有根本區別，而同內丹相一致。丹術有內外之分，其原理一致無二：「內藥還如外藥，內通外亦須通，丹頭和合類相同，溫養萬般作用。內有天然真火，爐中赫赫長紅。外爐增減要勤功，妙絕無過真種。」（卷四）二相比較，外丹不如內丹便

利。

《悟真篇》總結道教內丹理論與方法，又繼承魏伯陽《周易參同契》之說，會通其他學派之理，提倡三教合一。它引入儒家「窮理盡性」、佛教「頓悟圓通」之談，使與道門大丹玄旨諧同合一，提倡失命後修的「性命雙修」術，予後世道教以深遠影響，是繼《周易參同契》之後的重要煉丹著作。

關於本書的研究，注疏衆多。主要有：宋翁葆光《注》，陳達靈《傳》，元戴起宗疏《紫陽真人悟真篇注疏》八卷，宋薛道光、陸墅、元陳致虛《悟真篇三注》五卷，宋夏元鼎《紫陽真人悟真篇講義》七卷，明張位注《悟真篇注解》三卷，今人王沐《悟真篇淺解》，論述有卿希泰《中國道教思想史綱》，任繼愈《中國道教史》，牟鍾鑒、胡孚琛、王保玹《道教通論——兼論道家學說》等書的有關部份。（賀聖迪）

三十代天師虛靖真君語錄

〔北宋〕張繼先

《三十代天師虛靖真君語錄》，七卷。北宋張繼先原撰，作於崇寧四年（一一〇五）至靖康元年（一一二六）之間；明張宇初編集成書，成於洪武二十八年（一三九五）。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本等。

張繼先（一〇九一——一一二六？），字嘉問，又字道正，號修然子。北宋江南東路貴溪（今屬江西）人。九歲嗣爲三十代天師，學兼三教。崇寧三年，應詔赴闕。徽宗問以道法之要及修丹之術，對以「此野人事，非人主所宜嗜。陛下清靜無爲，同夫堯舜足矣」。勸諫趙佶師法聖人爲一代明君。當帝問及元祐諸臣時，他以「皆負天下重望」加以肯定，且「乞聖度從容」予以和同。在京建壇設醮，演說道旨，傳授經籙，參禮者如蜂涌雲集。四年，歸山，奉勅命建正一、靜應二觀。四方學者來過從請教者數十百人，後又應詔至京。張繼先審時度勢，感奢侈腐敗無已，憂國難將至，乃假託「赤馬紅羊」之兆，說國亂將至，冀時君達官覺悟。大觀元年（一一〇七）作《大道歌》獻徽宗，再次告以身外無道，道在修己建德。張繼先與名道徐神翁、王文卿不滿徽宗、林靈素之所爲，而又莫之奈何，乃辭歸山野。政和二年（一一一二），復詔，辭疾不赴，命弟子王道堅赴京叩謝，再告帝以修德去災。靖康元年（一一二六）冬，應欽宗詔赴京，至泗州（今安徽盱眙）天慶觀病故。或以爲隱去，南宋紹興十一年（一一四一）曾在四川青城山授薩守堅以符法。著有《虛靖真君語錄》。生平事蹟見明張正常《漢天師世家》。

張繼先的著作「往嘗刊行，久亦遺缺。」明初，「四方傳誦願見者，惜不獲其全。」（張宇初序）張宇初認爲「真君流示世教之語，陶冶性靈之篇，又皆足以警迷啓蔽。」於是，「因採之名山，重鋟諸梓，以廣其傳，庶俾冠褐之士，慕向之流探索於言外意表，以悟火符之祕，窮鉛汞之妙，有餘師矣。以是而進乎道德之域，若所謂廣漠之野、虛無之濱。當層峰高林之間，風清月霽之久，哦詠其空歌靈韻，林唱泉答。又焉知其霓旌霞珮之來隆也哉？其可不與老、莊氏之言而並傳乎！」（同上）

《三十代天師虛靖真君語錄》是張繼先的詩文集，所收九篇文、書與二百餘首詩詞，歌頌論述其修道理

論和修煉方法，兼及世事民情。

卷一，有《心說》、《開壇法語》、《答林靈素書》、《傳天師與弟青詞》、《謝官職表》等文，卷二，有《同石元規講鷗鵬偶書》、《和張知縣省食費韻》、《又省衣》等五言古詩，卷三，有《大道歌》、《棗籬歌》、《野軒歌》等歌行，卷四，有《得請還山元規遠送成山頌》、《囑經》等五言律詩，卷五，有《次御製賜於真人韻》、《錢塘》、《還山》、《金丹》等七言律詩，卷六，有《降魔立治沁園春》、《滿庭芳》、《洞仙歌》等詞及頌一首，卷七，有五言、六言，七言絕句。書前有張宇初序。

張繼先說：「惟道本自然，神非別有。明月周流碧漢，光本無形，白雲來去青山，色非有跡。蚕入繭而蛾去，雀入水而蛤生。變化斯須，循環影響。趨向不干予模擬，浮沉自得於方圓。萬象有殺有生，春花秋落，一氣互消互息，夜露朝晞。」（卷一《答林靈素書》）而萬物「有形相變化，不出六合里。」（卷二《同石元規講鷗鵬偶書》）他所認識的宇宙，就是在道本自然，元氣消息中萬物變化循環的世界。

他又綜合道釋，將佛教之心與道教之道視爲一物，賦予心以道的一切。道即心是「杳兮冥，恍兮惚」之物，「不可以知知，不可以識識」，無從認識。其功能爲「用之，則彌滿六虛；廢之，則莫知其所。〔其〕大無外，則宇宙在其間，而與太虛同體矣；其小無內，則入秋毫之末，而不可以象求矣。」（《心說》）它是「萬法之宗，九竅之主，生死之本，善惡之源，與天地並生，爲神明之主宰。或曰真君，以其帥長於一體也；或曰真常，以其越古今而不壞也；或曰真如，以其寂然而不動也。」（同上）

以道或心爲源的世界，有時被視爲「湯湯無邊岸」之空，稱之爲真空或虛空。由此而言，「物則皆空」（《大道歌》）生活於其中的人，其「本來真性同虛空，光明朗耀無昏蒙。偶因一念落形體，爲他生死迷西東。」（卷三

《虛空歌》蓋人之「一念萌動於內，六識流轉於外，不超乎善而超乎惡，故有天堂地獄。因果之報，六道輪迴無有出期。可不痛哉！可不悲哉！」（卷一《心說》）人之生生死死，如「日與月朝昏上下常周天，生非來兮死非去，無有相因隨所寓。」（《虛空歌》）人倘能識真空，使性如空，歸根復命，則擺脫生死哀樂，六道輪迴。《虛空歌》說：「法界包羅大無外，密入纖塵小無內，饑寒災禍不能加，物物頭頭歸主宰。

入空之道，無假外求，只在自身。首先，斷絕生存之外的欲望：「其爲大人乎，自茲以往，慎言語，節飲食，除垢止念，靜心守一，虛無恬淡，寂寞無爲，收視返聽和光同塵瞥起。」（《心說》）以教人休息爲其真蒂。其次，使氣爲神馭而留住於元海靈臺：「道不遠，在身中。物則皆空性不空，性若不空和氣住，氣歸元海壽無窮。欲得身中神不出，莫向靈臺留一物。物在身中神不清，耗散精神損筋骨。神馭氣，氣留形，不須雜術自長生。」（《大道歌》）所謂雜術，如「房中之術空傳世，迷殺寰中多少人」，「劉晨阮肇事多非，今日憑君子細推。」（卷五《金丹詩》）又如「不悟汞鉛爲至寶，卻將爐火學燒銀。內中採藥方端的，外裏求丹漫辛苦。」（同上）總之，長生之術，唯有內丹，切莫誤人他途：「真鉛莫把凡鉛人，真婦休將世婦齊。」（同上）保長生的還丹內術，在《金丹詩》四十八首中語其法，如「五行聚會生俄爾，一顆圓明出自然。湛湛神爐開白雪，依依鉛鼎瀉紅蓮」，「金丹餌了骨毛輕，便覺蓬萊去有程。」在《寄林太守》中叙其要說：「九宮臺上黃芽生，白玉池邊蟠桃在。撞動天關鬼神伏，撥轉地軸陰魔敗。河車搬上九重天，日月鍊成金世界。」（卷三）

他志在成仙，無意居官。認爲「驚人名譽不足恃，萬古英雄一場戲。些些富貴不足欣，何如野軒卧閑雲。」（卷三《野軒歌》）在天人和諧中修道煉功的他，比較二種生活說：「長年京國甚羈囚，丘壑歸來始自由。」（《巫山》）他置身於「怪石欲飛明落落，驚湍直下響潺潺」（卷五《木竹治》）之中，對人世未曾冷寞，不僅反對

富貴者衣食奢靡，要在上者「更思途中殍，皆緣食不足」，「曾知有貧者，冬夏皆皮裂」（卷二《和張知縣省食費韻》、《又省衣》）；而且意識到社會現狀：「正陰陽錯忤，鬼神淆混，依憑城市，綿畫河山，殺氣閉空陰容奪晝，萬姓羅殃日已多」；「羣妖忿怒揚戈，競奔走攻山若舞梭。」危機即將來臨，他冀望「感神光一瞬，龍摧虎陷，威音一動，電掣霆呵，立治化民，攝邪歸正，生息熙熙歸大和。風雲靜，見天連碧漢，月浸澄波。」（卷六《降魔立治沁園春》）然而，望來不來，而現實日益丑惡混亂。他欲救無力，只得辭人世而入山林。

張繼先將禪宗言空言心之說，引入道教教義，使北宋末年以來的天師道學說發生重大變化。其《語錄》是反映這一轉變的早期著作，爲後世所重視。

關於此書的研究，有郭樹森等《天師道》、張繼禹《天師道史略》、任繼愈等《道藏提要》等書的有關部份。

（賀聖迪）

太上感應篇

《太上感應篇》，《道藏》本爲三十卷，係八卷本析卷而成。北京圖書館藏有明刻一卷本和元刻八卷本、明刻八卷本兩種。北宋佚名撰。成書時間，據書前元代馮夢周序稱：「是書在故宋時嘗刊版於虎林之東太乙宮前。」據書中第七卷末載《盧靜天師頌》，而盧靜天師，是宋徽宗於崇寧四年（一一〇五）賜給正乙道三十代天師張繼先的道號。據紹定六年（一二三三）胡瑩微上宋理宗《進太上感應篇表》載：「該篇出自《寶藏》，即

《瓊章寶藏》，乃抄錄《政和萬壽通藏》而成。」由上述材料可以判定《太上感應篇》約成書於宋徽宗政和年間（一一一一——一一一七）。通行本有：《政和萬壽道藏》本、明《正統道藏》本等。《正統道藏》本於一九七八年由商務印書館和文物出版社影印出版。

《太上感應篇》是一篇勸人爲善的宗教文書。載入《道藏》三十卷，由原文、注文、贊辭三部份組成。原文僅一二七四字。南宋李昌齡爲之作注，他搜集儒、釋、道三家有關天人感應、因果報應、懲惡勸善的歷史故事，遺文軼事，民間傳說闡釋原文主旨。特別是發揮「存天理，滅人欲」，「道存乎一心」等理學家觀點，加以印證，字數擴大到十萬有餘。南宋宰相鄭清之，用四字韻文形式爲之作贊，畫龍點睛，闡明每節主題思想。

《太上感應篇》以老子《道德經》「無爲而自化，清淨而自定」，「福兮禍所倚，福兮禍所伏」等思想觀點爲主導，以勸善懲惡爲內容，以天人應感，因果報應爲手段，貫徹「禍福無門，唯人自召，諸惡莫作，衆善奉行」的目的，教育人們自覺做善事，不做惡事。

《太上感應篇》首先認爲「禍福無門，唯人自召」。「禍福之際，存乎一心，一念之差，善惡分明。」作善得福，作惡得禍，因果報應，毫釐不爽。認爲天地之間有司過之神，在冥冥之中察人善惡。他們有：三臺北斗神君，在人頭上紀錄人們善惡，於庚申日上奏天曹，賞善罰惡；有竈神在每家考察人們善惡，於晦日上奏天庭，錄善懲惡。如果爲善，就可以延長人們壽命；如果作惡，就會減壽。壽以紀、算來計算，一般地說一紀爲二十年，一算爲百日，根據善惡的大小，增加或減少壽命。這樣把人們的一舉一動置於冥冥的天地神明的監視之中，所謂舉頭三尺有神明，神不可欺。要求人們即使獨處在暗室之中，也要慎獨，存行善之心。

其次，勸人行善，以成神仙。認爲「神仙可學，不死可致。欲成仙道，先修人事。」只要多做善事，就可以成仙。據原文統計，善事共二十六種，如不履邪經，不欺暗室，積德累功，慈心於物，忠孝友悌，正己化人，矜孤恤寡，救人之危，不傷昆蟲草木等。從道德修養到爲人處世、治國、平天下無所不包，其中以追求天道爲根本：「是道則進，非道則退」，使道存乎一心，爲最高的行爲準則。認爲仙有十種，即地行仙，飛行仙，遊行仙，空行仙，天行仙，通行仙，道行仙，照行仙，精行仙，絕行仙。欲求成天仙，應行善事一千三百件，欲成地仙，應做善事三百件。爲人們指出爲善的奮鬥目標。

其三，勸人諸惡莫作，免受懲罰。認爲「凶人語惡，視惡行惡，一日有三惡，三年天必降之禍。」據原文統計，惡事共一百七十種，如非義而動，背理而行，以惡爲能，忍作殘害，暗悔君親，慢其先生，狠戾自用，虐下取功，擾亂國政，殺人取財，散棄五穀，見他色美，起心科之。分外營求，輕秤小升，以僞雜真，失禮於舅姑，對北涕唾及溺等都是惡行。天地神明根據惡行的大小，處以懲罰，或致病，或破財，當即施報，或墮入幽冥地獄，受苦受刑，或輪迴轉世，淪爲牲畜，毫釐不爽。從而勸導世人諸惡莫作，回頭是岸。

《太上感應篇》將道教修養成仙化爲世俗生活，勸人爲善，諸惡莫作。有利於提高全民的道德修養，有利於社會秩序的安定，有利於緩和階級矛盾，對於推進社會的發展有一定的積極作用。因此對後世的影響甚廣。

《太上感應篇》由於勸人爲善，通俗易懂，有利於階級的統治，因此成書以後，宋元以來爲歷代統治階級所提倡，不斷翻刻，流傳寖廣。歷代均有注釋者，作序者。除南宋李昌齡作注外，較著名者，尚有南宋真德秀爲之作序，元馮夢周爲之作叙，元陳堅，清惠棟、俞樾、黃正元、于覺世、鮑繼培、王世俊等均爲之作注。清代

還將它譯成滿文。此外尚流傳到朝鮮、日本等國，國外學者也爲之作注。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

華陽陶隱居内傳

〔北宋〕賈　嵩

《華陽陶隱居内傳》，三卷。北宋賈嵩撰，成於宣和（一一一九——一一二五）年間或稍後。通行本有：《正統道藏》本、觀古堂所刊書本、觀古堂彙刻書本、《道藏精華錄》本、《郎園先生全書》本等。

賈嵩，北宋或兩宋間人，自謂薛蘿孺子。崇敬陶弘景，著有《華陽陶隱居内傳》。

賈嵩認爲，《梁書》本傳與齊謝瀹所作傳「太簡，陶翊《本起錄》所記僅至齊末，且「事多遺闕」，諸「門人編錄，復無條貫」，均不足以反映其爲「玄中之董狐，道家之尼父」地位，乃採彙各書及陶弘景文集，「揣摩事蹟，作三卷焉。」且在傳中自作注釋。

《華陽陶隱居内傳》是道教學者傳記，它記叙陶弘景的一生。

上卷叙陶弘景姓氏、出生名諱、鄉里、先世、兒時生活及在宋齊三朝事。中卷自建立華陽館至梁大同二年（九四八）逝世時。其後列著述書目及生平佚事。卷下，附錄有關文獻：宋宣和封詔、梁邵陵王蕭綸《解真

碑銘》、唐司馬子微所撰碑陰、梁昭明太子《墓誌銘》、梁沈約《酬華陰先生詩》、蘇庠《像讚》。書前有作者自序。

此傳內容爲：一、陶弘景自幼有志於道，齊時，從東陽孫遊嶽受道家符籙。次年，遊茅山、大洪、天目、於潛、臨海、遂安諸名山，得楊許輿等真人手跡十餘卷。後隱於金壇華陽洞，修道煉丹。從天監四年（五〇五）初有志，至普通六年（五二五），凡七營乃成。二、與宋齊梁三朝關係。弘景爲朝野所重，不求仕進，見宋齊梁之嬗代，乃隱居避禍。然憐憫百姓塗炭之苦，亦時有建議，至梁時有「山中丞相」之稱。「常言我不能爲仲尼，而能教人爲仲尼。猶如管仲不能自霸，能使齊桓霸也。」三、論述他在文學與學術上的成就，羅列著作三十二種。又說他用陽燧日中取火。還「作渾天象高三尺許，天轉地靜、列宿度數、七曜行道、昏明中星、見伏早晚，以機轉之，宛與天會。云修道所須，非史官家事。復因流水作自然漏刻，十二時循環自轉，無無勞自視。」陶弘景在科學技術上廣博深湛，諸如「五行、陰陽、風角、炁候、太一、遁甲、星曆、算數、山川、地理、方國、物產及醫方、香藥、分劑、蟲鳥、草木，考校名類，莫不畢該。」四、所錄文獻，足以窺見陶弘景在當時及後世的影響。

該書從修道、參政、治學三方面反映陶弘景一生業績及其影響，使人得以正確認識道教學者的風貌品行，及其在歷史上的地位作用。它對後世道教人物傳記的撰寫，有一定影響。所叙生卒年壽可訂正《梁書》及《內史》之誤。

關於本書的研究甚少，僅見任繼愈等《道藏提要》的有關部份。（賀堅迪）

修鍊大丹要旨

《修鍊大丹要旨》，一卷。北宋佚名撰，成書時間不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《修鍊大丹要旨》是道教外丹著作。

卷上，有《外丹要訣》、《金丹論》、《硃靈口訣》、《神雪丹陽四皓丹》、《四皓丹轉四寶神雪丹》、《四寶神雪丹轉神符白雪丹》、《神符白雪丹轉輕紅粉丹》、《神符白雪丹養靈砂爲紫河車丹》、《丹房雜法》、《火田農符》等；卷下，有《硃砂鼎》、《丹華丹》、《混元九轉金丹訣》、《通神丹》、《妙寶真方》，以及銀蓋汞鼎、九還既濟爐兩圖等。

作者認爲，「黃白之物雖産於天地，造化之妙亦利於人養生之道，變化之妙也。」（卷上）乃以利人濟物爲「鉛汞相姤之道」宗旨（卷上）。說鉛汞配合得造化之機，生生無窮之妙。其術「以鉛爲本，以汞爲元」（卷上），「全在乎形氣」（卷上）具體過程爲「山澤之物，以硫炒堅，用元爲匱，養死爲鉛。既得真鉛，用汞方全，朱砂同研，再養以元。其砂既死，是謂大全。」（卷上）意即鉛硫在加熱作用後生成真鉛，與朱砂相和合，研爲細末。再加熱使朱砂生成真汞，與真鉛養煉成丹。然而，金丹之成，尚須以德配求。卷下《昔人不輕易授受》篇說：「賀知章謁賣藥王老，問黃白術，持一大珠遺之。老人得珠，即令易餅與賀。賀心念寶珠何以市餅。王老曰：「慳吝未除，何丹由成！」

又記以信石、硇砂、硼砂、乳香煉製紅銅，名爲「丹華丹法」。其術云：「好金腳人言〔信石〕四兩爲末，硇砂、硼砂、乳香各半錢，入水火鼎，升於鼎蓋下。臨用時，人輕粉，以黃蠟油和丸，每二兩可點十兩重赤毛人真寶。」（卷下）用藥量以兩計，甚至有以錢爲單位者，當爲實驗記錄。

叙實驗時，又詳記反應室、裝置及操作步驟。《朱砂取汞法》說：「朱砂十兩，研細，用松炭和之，裝在大坩堝內至六分，用松炭末蓋之。上用小瓦片裝，（在）〔再〕上用鐵綫結成一團片，蓋在堝口，用鐵綫縛之。打一土窟，先安小瓶在窟內，瓶內用水。將坩堝蓋覆轉在瓶口，用泥封口，四圍砌磚。上面用大火一煅，再加半爐火，每米一兩可得真汞七錢。在瓶內去水洗淨。」（卷上）這種上火下水的煉丹術，在朱砂內添入炭末，作硫化汞的還原劑，是技術上的重大革新和進步，爲後世所承襲。如成書於元明間的《墨娥小錄》卷十一所載未濟式抽汞法，大體與上述所叙相同。

《修鍊大丹要旨》是北宋丹家的實驗記錄，在某些技術上取得重大進展，爲後世所遵循，表明技術上的成熟與定型。

關於本書的研究，有任繼愈等《道藏提要》、趙匡華等《我國金丹術中坤白銅的源流與驗證》、趙匡華《我國古代「抽砂煉汞」的演進及其化學成就》等論著的有關部份。（賀聖迪）

造化指南

《造化指南》，原書二十三篇，今存輯本一篇。宋明間土宿真君撰，成於北宋嘉祐七年（一〇六二）至明永樂十八年（一四二〇）間。通行本有：何丙郁輯本（見其所著《〈造化指南〉的研究》一文），收入一九八六年上海古籍出版社排印李國豪、張孟聞、曹天欽主編《中國科技史探索》。

土宿真君，一稱土宿混元真君，明初有人以爲，其活動不晚於東晉初年；明李時珍以其爲宋元間人，今人何丙郁說，是北宋中葉至明初人。著有《造化指南》二十三篇，爲《本草綱目》等書所引用，至清初亡佚。生平事蹟見何丙郁《〈造化指南〉的研究》。

《造化指南》是道教外丹著作。該書內容，從現存佚文看，重在礦物嬗變和以植物爲煉丹原料。

輯本所列篇目如下：鉛、錫、鐵、丹砂、水銀、雄黃、雌黃、鑪甘石、鐘乳、慈石、空青、曾青、砒石、消石、硇砂、硼砂、水仙、土細辛、青葙、苦芙、萱草、地蕎、車前、三白草、澤漆、鬼臼、射干、王爪、茜草、忍冬、菩萊、赤芹、金簪草、藜、河豚等。

作者以植物爲原料，探討其在煉丹過程中的「伏」、「死」和「製」作用。如車前「可伏硫黃」，使其得到提淨或昇華；三白草「五月採花及根，可製雄黃」，使之起變從而不能昇華或蒸發。

又論述地下礦物的自然嬗變。如「錫受太陰之氣而生。二百年不動成砒，砒二百年而錫始生。錫稟陰

氣，故其質柔，二百年不動，遇太陽之氣，乃成銀。」「鐵受太陽之氣，始生之初，鹵石產焉。一百五十年而成慈石，二百年孕而成鐵，又二百年不經採鍊而成銅。銅復化爲白金，白金化爲黃金，是鐵與金、銀同一根源也。今取慈石碎之，內有鐵片，可驗矣。鐵遇太陽之氣，而陰氣不交，故燥而不潔，性與錫相得。」「丹砂受青陽之氣，始生礦石。二百年成丹砂而青女孕，又二百年而成鉛，又二百年而成銀，又三百年復得太和之氣化而爲金，故諸金皆不若丹砂金爲上也。」其理論之要大致如下：一、各種金屬與非金屬，均源於氣，分別由太陰、太陽、太和、青陽之氣，石地中歷經歲月而成；二、氣化爲金屬後，倘不加採掘，隨時而遷，由一種化爲另一種。這種過程，有凡經變化者；三、根據金屬轉化，提出某些金屬具有同一根源，進而認爲「鉛乃五金之祖」；四、金屬的性質與它所源之氣的性質相關。

又載用砒石作用於汞，化合成砷汞劑：「砒石用草製，煉出金花，成汁，化銅干汞。」此中未曾談及砒石須經伏火，用碳還原，煉出黃色升華物，然後低溫熔成液體的過程，對其祕術有所保留。

《造化指南》所論丹術，重在以植物爲原料，於煉丹的發展與開拓有所貢獻，於醫藥的進步也有裨益，影響及於《純陽真人藥石製》、《軒轅黃帝水經藥法》、朱權《庚辛玉册》、李時珍《本草綱目》等著述。其礦物嬗變學說，是道教學者依據採礦、冶金、煉丹所取得的一些成就，糅合氣化萬物，礦物生成於地層等思想，而想象杜撰的規律。自然界中雖不存在其所詳述的關係，然而錯誤中也不乏有合理內核，即礦物在地殼中也有一個生成變化的過程，地殼成份在這種變化中緩慢地改變。這些對地質學史的發展，科學思想的進步都有積極意義。

關於本書的研究，有何丙郁《〈造化指南〉的研究》，以及李約瑟《中國科學技術史》的有關部份等。

庚道集

〔南宋〕蒙　軒

（賀聖迪）

《庚道集》，九卷。南宋蒙軒居士輯，成書上限爲紹興十四年（一一四四）。通行本有：明代《正統道藏》本等。

蒙軒居士，南宋人。姓名年里不明，嘗寓南嶽銓德觀等地，輯集外丹著作，有《庚道集》傳世。

蒙軒居士在研究前人丹書時，「略去餘方，錄其尤異者」又記錄「口口相傳」（卷二）與本人實驗成果，將其輯集成書。因十干之庚辛在五行相配時屬金，庚含金義，庚道即金丹之道，乃題爲《庚道集》。後人續有輯補，據集中所收《月桂長春丹法》，其下限爲元末明初。增補者於全書內容生疏，所增補者或爲集中已有著作，如卷八之《昇仙大丹九轉靈砂訣》、卷九之《九轉十六變靈砂大丹》，皆與卷三之《太上靈砂大丹》內容基本相同，文字大同小異。再如卷九之《青霞子十六轉大丹》，與卷七《葛仙翁九轉靈砂金丹》完全相同，只有個別文字相異。

《庚道集》是外丹術選集。集中詳細記載煉丹器具、藥物配伍、劑量、製作順序、操作方法及所發生的化

學現象，反映古代化學和藥物學的重要成果。

卷一，有《砒匱養丹陽法》、《凡匱法》、《煮粉砒九轉法》、南宋《文真子金丹大藥寶訣》等篇，卷二，有元《月桂長春丹》、《劉浪仙感氣大丹》、王君錫《太上資聖玄經內四神匱》、方可大《神仙大藥四神匱》等篇，卷三，有宋楊勤《太上靈砂大丹》、《黃芽金鼎九轉法》、李洞玄《神丹妙法》三篇，卷四，有《東坡黃匱法》、《太上洞玄大丹訣》二篇，卷五，有《煆硃砂法》、《澆淋法》、《再添養生丹砂法》、《伏硃砂法》等篇，卷六，有元廣德先生所傳華亭張道人《丹陽術》一篇，卷七，有《鐵製賀如銀法》、《軟杖子法》、《死砒點化法》、《伏粉霜法》等，卷八，有唐慎君《昇仙大丹九轉靈砂訣》、《青霞子十六轉大丹》二篇，卷九，有《西蜀玉鼎真人九轉大丹》、《葛仙翁寶硝祕法》、《九轉十六變靈砂大丹》、《外丹》等篇。

本書認爲修仙之道，固然要精通丹術，更要有高尚德行。王君錫《太上資聖玄經內四神匱》說，得到金丹之後，「而「祕之！祕之！不可妄傳，濟貧積行方可。」甘可大《神仙大藥四神匱》說：「得之，須多濟人利物，慎勿妄用輕泄。祕之！祕之！祕之！」楊勤《太上靈砂大丹》說：「得之者，全在積功累行，利物救人。」編者着要而錄時，保留這些話，表明繼承道教如下傳統：德行法術兼重，兩者都不可或缺。

又闡述丹藥何以能使人長生不死。《神仙大藥四神匱》認爲人具有至簡至易「奪天地造化」之能力與法術。他在天地之間，「按天地四時之炁，用草木金石相輔」（《製伏先取血膏後潔肌成體妙用》），將所「採天地之精、日月之華」煉成大藥。認爲以火燒陰而破毒，吸之則強壯筋骨，補髓填精，殺九蟲，斷三尸，聰耳明目，返老還童，回骸起死，延年益壽等。作者强調合內外丹爲一。《太上靈砂大丹》說：「世人好外而不能成內，達人修內而不肯爲外。內外兩全，其惟丹砂乎。丹砂又稱靈砂，之所以有此功力，因爲「論其要妙合天地之

造化，言其功績成聖賢之修養，推其義同《周易》之八卦，原其理符老氏之九轉，是以變化出没，無所不在，縱橫曲直，無所不合。」

書中還詳述外丹術的種種方法。不僅記其藥物配伍、劑量，還述說前後次序、操作方法。如《砒匱養丹法》：「用不夾石明淨者半斤，碎作小豆粒大，尤好。以二兩作一包，白紙包入粗布袋内。依時採夏枯草，陰乾燒灰，沸湯淋濃汁。瓷罐懸胎煮，頻添汁。五、六日，布袋漸輕，汁漸濃。火上試之，有煙乃以藥煮出汁内。煮至七八日，藥已在汁内。如些少不下，是石腳也，不必盡。卻將藥汁，别用一罐，徐徐煮之。待甘作一塊褐黑色，乃伏也。慢焙，十分乾，無濕氣，方入鼎。封固，下灰池，頂火一兩半，離半寸，養三日，漸加二兩，養三七日。取看合子不損動，至三十五日開看。灰白色，上如水濕，成矣。燒看作汁，如有烟未斷魂，以鐵匙下乳碎，入好合封。再養一月又開看，如黄色漸乾不濕，火上燒之作汁無煙，全死也。未真死，再依前法封養一月，其藥白色光澤，火燒不作汁，如石，乃真死了。乃灰霜，被火養去。全砒體真死，碎爲玉粒，作匱用。」所描述化學反應，大體如下式：$As_4O_6 + 6K_2CO_3 \longrightarrow 4K_3AsO_3 + 6CO_2 \uparrow$

所載各丹術，多有成熟接近實際者。如其輕粉製法，以水銀、明礬、食鹽等爲原料，又使用火硝，氧化作用强，升成粉霜的反應較完全，原料用量少，操作方法簡便。其用藥量，雖有論斤者，但一般以兩或錢作單位。如製輕粉的一種，原料爲水銀一兩、明礬二兩、食鹽一兩、火硝六錢。且有以分爲計者，如《製伏先取血膏後潔肌成體妙用》中所列藥物：「陳土一分，食鹽、盧甘石、北硝各三分。」

還記載衆多的煉丹器具用品：匱、玉田匱、龍虎匱、水火鼎、明離爐、未濟爐、已濟爐、磁罐、甘鍋、盒、砂鉢、缸子、灰池、碗盞、瓷器大甑、細眼篩、硅、六一泥、燈盞、鐵匙、鐵錢、錢銚、鐵三腳架子、粗布袋、白紙、崑

崙紙、紙筋、竹筋、帛、扇等等。對於其中的某些器具，還記有製造方法，如造匱法、作華池法、造爐法之類。

《庚道集》輯選二十餘種外丹黃白術著作及衆多丹方，保存外丹術衰微前的實驗成就，是古代化學和藥物學的重要資料。其中的某些製法，如輕粉即氣化亞汞方法簡便，用量少，接近理論數據，是成熟而穩定的技術。有些製法爲《本草綱目》所採用，表明它對宋金以來醫藥發展起過有益作用。本書值得深入研究，模擬所記實驗並非徒勞無益。

關於《庚道集》的研究，有曹元宇《中國化學史話》、張覺人《中國煉丹術與丹藥》等著作的有關部份。

（賀聖迪）

三洞羣仙錄

〔南宋〕陳葆光

《三洞羣仙錄》，二十卷。南宋陳葆光撰，撰時不詳。書名中的「三洞」原指道書及其三大傳授系統，即洞真、洞玄、洞神，泛指道教。通行本有：明代《正統道藏》本等。

陳葆光，生卒年不詳。《三洞羣仙錄》署題爲「正一道士陳葆光撰集」。前有「序」稱，「江陰靜應庵道士陳葆光，憤末學之失，怠於勤修，果於自棄，生存行尸，死爲下鬼，乃網羅九流百氏之書，下建稗官俚語之說，凡

載神仙事者，裒爲此書，以曉後學」。是序題作於「紹興甲戌中元日」，當是紹興二十四年（一一五四），時宋已南渡。據此，陳葆光當是南宋江陰靜應庵正一道士。「序」稱其「神氣虛靜，德性粹和」。

《三洞羣仙錄》共集錄盤古至北宋之神仙故事一千零五十四則，涉及一千餘人之傳記。其體例仿蒙求體，以四字比韻，撮舉古來仙人事要，而附引書箋注於下。如卷一首條爲「盤古物祖，黃帝道宗」，下引《述異記》、徐整《三五曆記》、《真誥》、《道學傳》諸書，記述盤古和黃帝之文爲箋注。《三洞羣仙錄》的「序」稱陳葆光「集仙之行事」，揚高真之偉烈，以明示向道者，使開卷洞然，知神仙之可學」，因此，《三洞羣仙錄》所述之故事，已不盡道教之神仙，亦多有怪異。目的只是「激之勸之，使憤悱奮發，踴躍精進，以祈度世」。

《三洞羣仙錄》的箋注部份引書多達二百餘種。由於道教神仙人物傳記，自漢劉向《列仙傳》以來，歷代多有所出，亦多有所失，例如《道學傳》和《高道傳》等等。而《三洞羣仙錄》中卻有大量徵引，如《高道傳》被引多達八十一人次，因此，《三洞羣仙錄》一向被視作道教歷史和人物研究的重要資料。（陳耀庭）

丹房須知

〔南宋〕吳悞

《丹房須知》，一卷。南宋吳悞撰，成於隆興元年（一一六三）。通行本有：明代《正統道藏》本等。

吳悞，號高蓋山人、自然子。道教學者，兼習內外丹。高宗紹興末，遇淮南王先生，受《金碧經》，而生平於學重鄭思遠。本鄭氏「受氣若足，爲人聰明，受氣不足，爲人暗昧」（《漁莊邂逅論》）之論，解說人之才智不齊。於煉丹理論，亦祖述鄭氏之說：「虎者，銀也，金公是也，屬水也、金也。龍者，汞也，姹女也，屬木也、火也。金生水，水生木，木生火，火生土，道在土矣。」（《指歸集》卷二）紹興年間（一一三一——一一六二），選諸家煉丹精要，編爲一册，名曰《指歸集》。他强調長生術，「唯丹砂一味，能存神與形。」因爲「水銀感陰陽之氣，八百歲而成砂，三千歲而成銀，八萬歲而成金。愈久愈堅，千變萬化。聖人運水火，法陰陽之氣而畢其功。」（《指歸集序》）他如「先內後外之論」以及「徧尋靈草，煅鍊金石」（同上）之說，皆不合理。意有未盡，於隆興元年復著《丹房須知》。乾道八年（一一七二），與虞仲謀、劉先生相逢於漁莊，結爲丹友。事後，吳悞記當時論說、試煉之事，而成一書，名曰《漁莊邂逅錄》。生平事蹟詳《指歸集》與《漁莊邂逅錄》。

吳悞幼慕丹術，及長漫遊各地，訪錄群說，晚年「因集諸家之說，以爲《指歸》，可謂深切著明矣。猶慮學者未悟，復編進真鉛、真汞、華池沐浴、鼎爐法象、火候次序，凡諸家互說不同者，推戴其理，若合符契，謂之《須知》。皆出古人之傳，曾非臆說。」

《丹房須知》是道教外丹著作。它融會《參同錄》、《火龍經》、《金碧經》、《混元經》，以及魏伯陽、陰真君、葛仙翁、青霞子、如雲子、司馬子微所論，簡述煉丹術及煉時的注意事項。

全書分擇友、擇地、丹室、禁忌、丹井、取土、造炭、添水、合香、壇室、採鉛、抽汞、鼎器、藥泥、燠養、中胎、用火、沐浴、火候、開爐、服食等二十一項。附有壇式、抽汞、未濟爐、既濟爐竈、研鉢五圖。

書中敘說丹房佈置道：「爐下有壇。壇高三層，各分八面而有八門」。然據書中附圖，爲三層四面，面各

二門。壇之「南面，去壇一尺埋朱汞一斤，錢五寸，酢拌之；北面埋石灰一斤；東面埋生鐵一斤，西面埋白銀一斤。上去藥鼎二尺，垂古鏡一面。佈廿八宿、五星，燈前用純劍一口。爐前添不食井水一盆，七日一添。用桃木板一片，上安香爐。」佈置停當後，「安心守爐，致祈禱之詞。」

他强調煉丹要注意時間性和水火候度：「金炁圓時，蟾光盛滿，是煉丹之時候。煉時須八月。許真君曰：『冬養子』。八月下手，以九鼎取黃芽，至十月之內。全在水火停勻，陰陽得所，自然化出靈芽。若是水火不勻，盜過鉛腳透入靈芽，不堪用也。亦須受氣滿足。若氣不足，丹亦不伏。」

吳悞之術以黑鉛丹砂爲原料，經採抽之法面得真鉛真汞。將此二物研成細末，放入爐內，令其相製，養之以火。認爲「藥在鼎中，如鷄抱卵，如子在胎，如果在樹，但受炁滿足，自然成熟。」開爐取丹，不可即服，須去除丹毒，方得服之長生。

其於儀器創製亦有貢獻。書中所給未濟爐圖，爐內有一上下大腰部小且有管通向外部空間的鼎器。鼎器下部貯水，上部盛藥。其外自上至下以灰土相圍，作成可燃炭火之爐。認爲「鼎若無爐如入之無宅，何以安居。炭火燃燒，使所貯之水溫度升高，作用藥火，蒸氣自管之一端伏出，管之另一端則補充所失之水。其抽汞之圖，爲蒸餾頭往下凸入蒸餾罐內的密封器。上器中部，有一管通向置於近傍的另一器。下器有可供燃燒炭火的爐口，置丹砂於內。爐口升火，使丹砂分解爲硫與汞。汞蒸氣上升，經管通往旁置之器，冷卻後得汞。

《丹房須知》簡要敘說煉丹過程和注意事項，且在儀器製作上有所貢獻，在煉丹史上有一定地位。

關於本書的研究，有張覺人《中國煉丹術與丹藥》、袁翰青《從道藏裏的幾種書看我國的煉丹術》、任繼

愈等《道藏提要》、趙匡華《我國古代「抽砂煉汞」的演進及其化學成就》等論著的有關部份。（賀聖迪）

諸家神品丹法

〔南宋〕孟要甫

《諸家神品丹法》，六卷。南宋孟要甫輯，成於建炎元年（一一二七）至祥興元年（一二七八）之間。通行本有：明代《正統道藏》本等。

孟要甫，號玄真子。宋代道教煉丹家，生卒年里不詳。另著有《金丹祕要參同錄》（有《玄真子伏汞金法》、《修丹擇地儀式》、《換骨留形降雪丹》、《孟要甫親驗》等篇）。生平事蹟詳《諸家神品丹法》。

孟要甫篤事外丹仙術，親事燒煉。於是，輯錄《抱朴子》、《葛仙翁紫霄丹經》、《孫真人》等書，與其本人的部份作品，編成《諸家神品丹法》一書。

《諸家神品丹法》是道教外丹論著的選集。

全書六卷，主要篇目如下：卷一，《抱朴子內篇（實即《黃白》）、《玄真子伏汞金法》、《金丹龍虎經》等；卷二，孟要甫《金丹祕要參同錄·修丹擇地儀式》、《泥爐安鼎》、《立壇設祭》、《儀式口訣》等；卷三，《造赤雪流朱丹法》、《太虛靈砂丹》等；卷四，《五金、伏製五金法》；卷五，《紫霄丹經中伏汞法》、《孫真人丹經中草伏汞

法》、《伏火硫黃法》等，卷六，《點庚法》、《罷金法》等。各卷所載之文，或有重複。如卷三與卷六的《化庚粉法》幾全相同。

孟要甫以丹砂中水銀爲真龍，黑鉛中所雜白銀爲真虎。其法，先舉行安鼎立壇儀式，而後將自硫化汞中提煉的汞，與來自黑鉛之銀化合，變作黃芽。黃芽變而爲丹砂，丹砂伏火變化還丹。他以黃芽爲煉丹關鍵，還記有其他獲取方法，如以山澤銀與汞鍊養黃芽。

又論述煉丹礦物藥的成因，如「因太陽日晶降泄，真氣入地而生也，名曰汞」，「因太陽月華降泄真氣入地而生，名爲鉛。」按陰陽屬性，將礦物分爲兩大類。在性質上正相對立的銀與鉛，兩相結合變化而成仙丹。

書中所載之法，頗有可注意者。如佚名氏《伏火硫黃法》：「硫黃、硝石各二兩同研。在用銷銀鍋或沙罐子入上件藥在內。掘一地坑，放鍋子在坑內與地平，四面卻以上填實。將皂角子不蛀者三個，燒令成性，以鈐逐個入之。候出盡焰，即就口上着生熟炭三斤，簇煅之。候炭消三分之一，卻去餘火不用，冷取之，即伏火矣。」（卷五）此法是否爲最早的三要素火藥配方，在化學史界雖有不同意見，但其在火藥史上的重要地位是衆所公認的。

又載孫思邈的精製硫黃法。《太清丹經要訣》有《造赤雪流朱丹法》，提出以鑄鐵作釜爲反應室。其表面塗上三分厚的六一泥，隔絕鐵與釜內藥物的直接觸接，以防止因腐蝕而致穿漏之虞。所說的赤雪流朱是呈絲狀的紅色雄黃升華的精製品。

還載有源於狐剛子的製金粉法。卷三與卷六的《化庚粉》說：用上好黃金十兩、汞五十兩，貯於瓷罐內，常用火保持一定溫度。而後將金燒成全赤，投於汞內。以柳篦子攪動，直至黃金化盡。用鹽花三斤與金泥

同研細，便倒入一大鐺內。勻平後，上用盆子覆蓋。以泥固濟周圍，使它密封。用慢火煅燒大鐺，使汞蒸發掉，然後去除食鹽，留下的就是金粉。

關於本書的研究，有張覺人《中國的煉丹術與丹藥》、任繼愈等《道藏提要》、趙匡華等《關於我國古代取得單質坤的進一步確證和實驗研究》、趙匡華《狐剛子及其對中國古代化學的卓越貢獻》、郭正誼《火藥發明史料的一點探討》等論著的有關部份。（賀聖迪）

金華衝碧丹經祕旨

〔南宋〕白玉蟾等

《金華衝碧丹經祕旨》二卷。上卷題《金華衝碧丹經》，白玉蟾著，下卷名《九轉金丹祕要》，蘭元白撰，後由南宋彙編爲一，時在理宗寶慶元年（一二二五）。通行本有：明代《正統道藏》本等。

白玉蟾（一一九四——一二三九），本姓葛，名長庚，字白晦，又字白叟，號海濱子，又號海南翁，瓊山道人、武夷散人、神霄散吏，南宋廣南西路瓊州瓊山（今屬海南）人。爲白氏養子，改名白玉蟾。渡海而北，至福建武夷山，師事陳楠。後浪遊華南，以丹術授彭耜、留元長、趙汝渠、葉古熙等。遊至白鶴洞天，化名蘭元白，號養素真人，收孟煦爲弟子。卒於盱江。因宋廷封以紫清真人，世稱紫清先生。白玉蟾創立全真南宗，後人

追源溯流，以其繼張伯端、石泰、薛道光、陳楠之學統，爲第五祖。著有《金華衝碧丹經祕旨》二卷、《海瓊白真人語錄》四卷、《海瓊問道集》、《海瓊傳道集》、《上清集》、《玉隆集》、《武夷集》、《白先生金丹火候圖》等。生平事蹟詳《白玉蟾全集》卷一《海瓊玉蟾先生事實》。

孟煦，南宋成都府路（治今四川成都）人，寓居峨嵋西峰。好道煉丹，雲遊訪師，足跡半天下。嘉定十一年（一二一八），至福州三山，參訪彭耜，明年歸川。越年又復出遊，至白鶴洞天，師事白玉蟾，得其真傳，即返峨嵋，邀志士三人共煉大丹，周歲而成。編有《金華衝碧丹經祕旨》。生平事蹟詳《金華衝碧丹經祕旨傳》。

孟煦外出雲遊求道，於嘉定十一年至福州，於三山識彭耜，自其處得白玉蟾《金華衝碧丹經》。歸而研讀，以爲「法象並火符缺欠」，屬一般「探鉛結胎」之作。雖得其傳，未嘗下手規作。後年，煦復出遊，於白鶴洞天遇蘭元白。元白即玉蟾，授以《九轉金丹祕要》。煦歸峨嵋後，於次年邀請志士三人，依書中所言「一志修煉，周歲而成」。後於寶慶元年，將兩書合爲一篇，書前作傳，敘其經過，題爲《金華衝碧丹經祕旨》。

《金華衝碧丹經祕旨》爲道教外丹著作。它於煉丹九轉詳列藥物種類劑量、鼎器圖形及其製作安置、水火符候、煉製方法和所成丹藥形質及功能。

卷上，藥物、神室法象、外鼎、運水火符候，再水火斷魂法、滿庭芳、沁園春、甑圖，卷下，鍊鉛汞歸祖既濟圖、鉛汞之法、斷魂之法、鼎器圖、鉛汞歸根未濟圖、合胎交姤汞法、還丹第一轉金砂黃芽初丹並鼎器圖、還丹二轉混元神補丹並鼎器圖、還丹三轉通天徹地丹並鼎器圖、還丹四轉三才換質丹並鼎器圖、服丹之法、還丹五轉三清至寶丹並鼎器圖、還丹六轉陰陽交泰丹並鼎器圖、還丹七轉五嶽通玄丹並鼎器圖、還丹八轉太極中還丹並鼎器圖、還丹九輕金液大還丹並鼎器圖、大丹周天火候。《九轉金丹祕要》前有序，全書之首

有傳。

其化學成就，爲以上火下凝法密閉分解丹砂，煉取水銀。所用之術，於「石榴罐中盛辰砂十兩、赤金珠子八兩，磁瓦片塞口，倒撲石榴罐在甘堝上，堝內華池水十兩。」（卷上）燃火加熱，硫化汞與銅作用，生成銅與汞。

又詳述煉丹儀器。卷上有甑圖，卷下收既濟圖、未濟圖與九轉中每轉之鼎器圖。從圖形看，頗合科學原理。

《金華衝碧丹經祕旨》是全真南宗的主要外丹著作，對其後外丹術有所影響。

關於本書的研究，有袁翰青《從道藏裏的幾種書看我國的煉丹術》、任繼愈等《道藏提要》、趙匡華《我國古代「抽砂煉汞」的演進及其化學成就》等論著的有關部份。（賀聖迪）

道德寶章

〔南宋〕白玉蟾

《道德寶章》，又名《蟾仙解老》（明陳繼儒改），一卷。南宋白玉蟾撰，撰時不詳。通行本有：《四庫全書》本、一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

《道德寶章》是一部以內丹思想注釋《老子》的著作。《四庫全書提要》稱「其書隨文標識，不訓詁字句，亦不旁爲推闡，所注乃少於本經，語意多近禪偈」，大抵符合實際。

注中常用丹術符號詮釋本文。《體道章》以○解釋道，曰：「道○如此而已」，《安民章》以⊙表示「實其腹」，◓表示弱其志，◒表示「强其骨」，所用都是丹法的圖解。但因其圖形可做多種解釋，使《老子》文義反而不定。

註中對道、無等義下功夫較多，首章注云：「道○如此而已，可道即不如此。」又說「無○即是道。道生一即是天地之初。一生二，二生三，三生萬物，故有。無生萬有，萬有歸一無。」「慮心無念，見物知道，知道見心。」注「此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門」曰：「萬有一無，一無亦無，無中不無。萬法歸一，一心本空。道非欲虛，虛自歸之，人能虛心，道自歸之。虛裏藏真，無中生有，悟由此人，用之無窮。」這些都是四庫館臣認爲「多近禪偈」之處，但其義與禪實不同。「虛裏存真，無中生有」爲南宋丹法常說話頭，指於虛無處養就大丹，「真」指先天精、氣、神，無中生有即所謂「無中養就(安)兒」(張伯端《悟真篇》)這種以內丹釋《老》的學風貫串全書，尤其側重於以內丹學中神與道合解釋長生不死之本。《守道章》注「重積德則無不克，無不克則莫知其極。莫知其極，可以有國，有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久視之道」云：「涵養，克人欲求天理」，「道即心也。道如虛空。性與道合，神與道存，天崩地裂，此性不壞，虛空不殞，此神不死。」

《道德寶章》刊本不一。元趙孟頫曾有手書，後依之鉤摹雕板，字畫絶精，爲《四庫全書》所收入。明陳繼儒將之收入《匯祕籍》叢書中，改名爲《蟾仙解老》，內容則無改動。此兩本皆收入巴蜀書社出版的《藏外道書》。（劉仲宇）

悟玄篇

〔南宋〕余洞真

《悟玄篇》一卷。南宋余洞真撰，成書時間據作者自序「歲在己丑夏月朔日」記載，當在南宋理宗紹定二年（一二二九）前後。通行本有：《正統道藏》本、《道藏輯要》本、《道藏菁華錄》本等。

作者余洞真，生平不詳。據書前自序中稱「予在古杭得受師傳」，而書中屢引張伯端（道號紫陽真人，北宋元豐時人）、石泰（字杏林，道號杏林石真人，張伯端的傳人）、白玉蟾（原名葛長庚，南宋嘉定時人，道號紫清真人）等的話，可以推知余洞真爲南宋末年金丹派南宗道士。

《悟玄篇》是闡述道教修煉內丹的論著。寓有感悟玄機，始能成道之意。全書分導言、形化、氣化、坐工口訣、火燥水濫、沐浴、玄關一竅、藥物、火候、中宮、抱一、出名曰解胎、玄牝之門、透關、破鏡、敵魔、立基、等章節，論述中輔以詩、偈、圖像。其中沐浴、玄關一竅、藥物、火候重複，論述內容也多重複。書前有序，概括敘序修煉內丹的理論、方法以及修書目的。在於不隱天機，與有道之士「同登道岸」。

《悟玄篇》雖列不少篇目，但概括起來，說明了以下問題。

一、闡明修煉內丹的理論。

《悟玄篇》以玄立論，他要人們參透玄機。這個玄就是心，就是虛無之心，達到虛無境界，即可成仙。他的修煉內丹理論分兩個方面：首先是「以陽煉陰」。認爲人生於天地之間，秉受陰陽之氣，故有生有死，可鬼可仙。「鬼者，純陰之氣；仙者，純陽之體。」欲求不做鬼而成仙：「無過以陽煉陰之術，陰盡陽純，則曰仙矣。」其次要從內心修煉。認爲以陽煉陰，在於向心中求道，加强內心修煉，掌握玄關一竅，做到「忘形滅念，如守其中」，「久久純熟，中宮靜極，則身中陽氣自然生也。」陽長陰消，就登仙境。

二、闡述修煉內丹的方法、步驟。

《悟玄篇》認爲修煉內丹，首先要立丹基，找準玄關一竅。就是說要求人們立定志向，向內心求道。「玄關一竅，萬事之宗。」「了得土，萬事死；了得心，萬事息。」其次要閉目靜坐，做到「外忘其形而不著物累，內忘其心而不著事。」「似存不存，似守不守」而達到空無的境界，這樣，久久純熟，則陽氣漸生，陽氣有升有降，在體內循環。「其氣生者，自腰間尾閭而升，直上夾脊而止。藉巽風則鼓而上於頂點，二氣交合，下降於舌端，如蜜之甜，欵欵嚥納，只入中宮矣。」其三，修煉時要採用五行逆行法，所謂「逆則爲聖，順則爲凡。」什麼是五行逆行法呢？「龍從火裏出，虎向水中生，此五行逆行之理也。」第四，堅持修煉，「一日之內，三四遍功」，經過三關：「一煉精化氣，爲初關」「初關百日，沐浴一月。」「二煉氣化神，爲中關」，「中關百日，沐浴一月」。「三煉神還虛，爲上關」，「上關百日，火候數窮，脫胎神化，抱一養童，九年行滿，白日上昇。」經過九年的修煉、心虛守一，就可成仙。

三、解釋了幾個修煉內丹的術語。

道教修煉內丹，有不少術語。《悟玄篇》中得到了解釋。有的說法不同，但指的是同一事物。如玄關一

竅，中宮、土、玄牝、立基等，都指的是心，也即虛無之心。所謂「心即土也，土即心也」。「中央即玄關一竅也」、「人身中一竅，名曰玄牝。」它們都是心的別稱。當然這個心「其心非肉，乃心中之主宰。」而是指「不染一絲雜念的虛無之心。有的雖說這一事物，卻是另一事物的代稱。如藥物，並非指治病的藥用之物，而是指「血中採取真氣，氣中採取真精」，指的是真氣、真精。如沐浴，並非指洗澡，而是指「身中沐浴，氣候之沐浴，月中之沐浴，乃丹頭之沐浴。」而是指適應氣候。

任繼愈等編的《道藏提要》中有《悟玄篇》的提要。（周夢江）

重陽全真集

〔金〕王　嘉

《重陽全真集》，十三卷。金代王嘉撰，門人編集。成書時間不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

王嘉（一一一一——一一七〇），原名中孚，字允卿，先世本陝西咸陽大魏村人，後徙居終南縣劉蔣村。尚義氣，善屬文，不拘小節，曾修進士並應試舉。宋室南渡後，慨然人道，改名嘉，字知明，號重陽子，隱於終南。金正隆四年（一一五九），傳稱王重陽於終南甘河鎮遇異人，得修真口訣，次年再遇於醴泉，授《金丹祕訣》五篇，遂捐棄妻孥，行乞終南，舉止若狂。金大定七年（一一六七），自焚其庵，後乞食而去，抵寧海（今山

東牟平），收馬鈺爲徒，立寓處爲「全真庵」，全真之名蓋始於此。繼又收譚處端、王處一、丘處機、郝大通、劉處玄、孫不二爲弟子，傳全真大法、金丹之道。其弟子後又在文登、寧海和福山等地建立「七寶會」、「金蓮會」和「三光會」等，於是以「三教圓融、識心見性、獨全其真」爲宗旨的全真道派在華北地區廣泛流行。

全真道派的上層人物多是文人出身，善於以詩文結交。據范懌德裕《重陽全真集序》稱，「真人羽化之後，門人裒集遺文約千餘篇，辭源浩博，旨意弘深，涵泳真風，包藏妙有，實修真之根柢，度人之梯航也」，因此，本書當是王重陽身後由其門人結集。

本書是道教全真派創始人王重陽的詩歌集。

卷一，有七言律詩五十首，一字至七字詩五首，七言長篇九首，五言律詩六首，五言長篇一首和藏頭七言長篇一首。其中有《孫公問三教》詩云「儒門釋户道相通，三教從來一祖風」，有《答戰公問先釋後道》詩云「釋道從來是一家，兩般形貌理無差」，以詩歌形式弘揚全真教派貫通三教的教義思想。詩集中佛教詞語「般若」、「波羅」、「輪迴」、「彌陀」、「菩提」、「禪定」等詞語，比比皆是。

卷二，有七言詩（藏頭）二十五首，七言絶句四十首，七言絶句詩（藏頭）二十五首，五言絶句四首，五言律詩一首。卷末有注文稱，「藏頭詩，書紙旗，引馬鈺、譚處端教化」，當是以詩教化徒衆，發人深思的一種宣教手段。卷中有七言絶句《活死人引子》和《活死人墓贈寧伯公》，指王重陽離俗後「忽一日自穿一墓，築塚高數尺，上掛一方牌寫王公靈位字，下深丈餘，獨居止二年餘」，詩云「活死人兮活死人，火風地水要知因。墓中日服真丹藥，換了凡軀一點塵」，喚作重陽子，諢號稱爲没地埋」，「活死人兮王喆乖，水雲別是一懽諧。道名記述了王重陽早期創教活動時的真實情感。

卷三、卷四和卷五，各有詞四十五首、三十五首和四十首。卷三《沁園春》詞上闋云，「王喆唯名，自稱知明，端正不羈。更復呼，佳號重陽子做，真清真淨，相從相隨。每銳仙經，長燒心炷，水火工夫依次爲，堪歸一，處閑然雅致，有得無遺」。詞中自述名號，並且表現了他學道修道、清淨相隨的志趣。卷四《點絳唇》詞記述了王重陽以分梨點化馬鈺和孫不二夫婦人道事，詞稱「千化分梨，我於前歲生機構。二人翁母，待教作拏云。用破余心，笑破他人口。從今後，令伊依舊，且伴王風走」。三卷之中，多有勸化人道之詞，如《蘇幕遮·勸修行》詞上闋稱，「莫行功，休打坐，如要修持，先把心猿鎖。黑氣收歸無漏破，慢慢昇騰，保養靈真麼」。又《勸世》詞稱，「嘆人身，如草露，卻被晨暉，晞轉還歸土。百載光陰難得住，只戀塵寰，甘受辛中苦。告諸公，聽我語，跳出凡籠，好覓長生路。早早還頭仍返顧。七寶山頭，做箇塵霞侶」。

卷六，有藏頭詞三十八首。

卷七和卷八，共有詞六十七首。

卷九，有歌詞詩三十一首。

卷十，有詩七十一首，疏二首。

卷十一、卷十二和卷十三，共有詞一百四十四首。王重陽的詩詞中，還多有以修持爲內容之篇章。卷十二《迎仙客》詞云「做修持，須搜索，真清真靜真心獲。這邊青，那邊白，一頭烏色，上面殷紅赤」，在清靜之中，調養精氣神三寶，卷十三詞《虞美人》稱「四郎須是安爐竈，莫把身心鬧。玲瓏便是本來真，氣精養住便得好精神」。至於在修煉中的性和命的關係，卷九有「四得頌》歌詩稱「得汞陰消盡，得鉛陽自團。得命顛倒至，得性見金丹」。王重陽的修道生活並不將修持和法籙對立起來，認爲都是學道修真的手段，卷十有詩《問多

夢》云：「捉住心猿治住神，自無夢惱內中真。尾閭不動全精氣，腎海長添乾水銀。內則愈能增覺性，外來應是養生身。廣行法籙頻施救，便是逍遙得岸人」。

王重陽的詩詞曲，有不少是爲向庶民百姓作宣傳之用，因而多採用民衆喜聞樂見的俚曲形式和通俗易懂的語言，如：《了了歌》、《達達歌》之類，運用一些以物比興的手法，如《鐵罐歌》、《竹杖歌》等，文字通俗易懂，方便羣衆接受，如卷九《金蓮會詩》云「諸公須是助金蓮，願出長生分定錢。逐月四文十六字，好於二八結良緣」。（陳耀庭）

西嶽華山志

〔金〕王處一

《西嶽華山志》，簡稱《華山志》，一卷。金王處一編著。成書時間據書前劉大用序稱，約成於金世宗大定二十三年（一一八三）。可能原有舊文，經王處一重新纂輯而成。通行本有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本、一九八七年文物出版社影印的《道藏》本等。

作者王處一，據劉大用序稱，字子淵，號蓮峰逸士，喜修道術「先覺而修道，獨立而全和。」剛結完婚，即弃家入華山修煉。可見是一位煉丹修真的道士。

《西嶽華山志》是一部介紹華山自然景觀，兼及寺院、藥物的著述。書前有二序，一是泥陽（今陝西耀縣東南）劉大用序，敘述華山的地理形勝及王處一編撰此書的原因、經過。指出王處一「取舊藏《華山記》一通，慮有缺遺，更閱本郡圖經及劉向《列仙傳》，有載華山事者，悉採拾而附益之。」一是唐玄宗御製序，記敘華山命名的由來。「西嶽太華山者，當少陰用事，萬物生花，故名華山。」

《西嶽華山志》原有七十餘篇，今存五十六條，其內容可概括爲以下幾個方面。

首先，在《華州圖經》篇中，介紹華州自夏至宋的地理沿革及華山的方位、景色。指出「華山在華州」境內，雄偉高大，「夫太華者，坐挹三公，抗衡四嶽，終南、大白，卻立而屏息。首陽、王屋，不敢以爭雄。」風景優美，「青松綠竹叢生，高岡白雲萃靄，旋於幽阜，懷蘊金玉，蓄藏風雷。」

其次，記敘華山的自然景觀。華山主峰爲蓮花峰，從山腳至頂峰約四十里，高五千仞（古時八尺爲仞）。回巒四合，三峰崢嶸。山頂廣闊十里，上有仰天池，八卦池、太一池、白蓮池、二十八宿池、十丈蓮、玉井等景觀。在其東南則有老君洞、太上泉、菖蒲池、老君煉丹爐等景觀。整座華山遍布着玉女洗頭盆、石龜蹲、黑龍潭、蘆花池、碧石、石仙人、瀑布、水簾洞、神林、張超谷、御道、石羊城、文仙谷、玉泉、毛女峰、神姑林等八十余處峰穴林谷、巖龕池井、溪洞潭泉的自然景觀，美不勝收。

其三，記敘華山的神廟宮觀、拜壇亭驛。按道教傳說，華山爲神仙修煉憩歇之所，因此留下不少道教宮觀，仙人遺跡。如蓮花峰上，有「明星玉女之別館，金天王之正廟。」還有道士焦道廣所建的上方白雲宮、中方太清宮、下方雲臺宮。尚有西嶽真君殿、華嶽觀、太平興國觀、王母觀、休糧院、巨靈神洞、拜壇、宣澤亭、素靈宮、極真洞天等這些宮殿寺廟，洞天福地、人間天上、豪華壯麗。素靈真人贊《極真洞天頌》說：「異果奇花不

叮名，尋真何用到蓬瀛，碧雲大地洞中列，白雲樓臺象外生，萬壑芝蘭盤峭拔，千峰嵐靄聳崢嶸，八公曾此分金液，服盡全家上太清。」

其四，記叙華山生長的各種藥用植物。在蓮花峰上就有千葉曰蓮花，是很好的中草藥，「太華山頭玉井蓮，花開十丈藕如船，冷比霜雪甘比蜜，一片入口沉疴痊。」如蒼龍嶺上產細辛，「服之，令人身體生香。」尚有茯苓、菖蒲、紫栢、五粒松等都可入藥。

其五，記叙了不少遺文軼事。書中在叙述自然景觀、宮殿寺廟、藥用植物時常附會着不少動聽的故事，娓娓道來，饒有興味。如記藏馬谷來源時說：漢武帝在華山求仙，有神馬自華山出來，漢武帝令置內棧關馬，神馬不願久留，不知去向，漢武帝派人找尋，發現神馬在山谷中石龕下，所以此谷名藏馬谷，石龕叫藏馬龕。至今東北澗中石上，馬跡尚存。如記毛女峰時說：毛女字玉姜，是秦始皇宮人，她見秦國即將覆亡，便負琴入華山，在此峰隱居，服松柏葉，飲泉水，體生綠毛，因此世人稱之爲毛女洞。至今洞中尚有鼓琴之聲。《西嶽華山志》，《四庫全書》曾將它列入存目，評論說：「其書皆載神仙故事，蓋道藏之餘文，非地志之正體。」指出其書的性質。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

存神固氣論

《存神固氣論》，一卷。不著撰人。據近人考證，似爲宋元時期道士所作。通行本有：明代《正統道藏》

本，以及一九八七年文物出版社、上海書店、天津古籍出版社影印出版的《道藏》本。

《存神固氣論》是一部道教修煉內丹的著作。全書共分十五篇，即《爐鼎地位》、《陰陽顛倒》、《陰陽老少》、《水火相求》、《金木相刑》、《五行還返》、《王氣盛衰》、《添進火候》、《龍虎關軸》、《情性動靜》、《身分色化》、《胎息真趣》、《寂滅無爲》、《形神俱妙法》、《中源篇》等，主要是闡述修煉內丹的原理和方法。

就修煉內丹的原理來看，作者認爲應遵循陰陽二氣矛盾變化，五行循環、相勝相剋的法則進行。「陰陽者，相求之物也。」「陽老則炁衰，必少陰而後濟；陰老則血衰，必少陽而後濟。」「火初生，陽之王氣也；水初生，陰之王氣也。陽進不已，月中必昃；陰進不已，月盈必虧。」因此，「生化之理，獨陽不生，獨陰不成」，必須陰陽和合，才能「留種成孕」，煉成金丹。即所謂「天地何廓清，陰陽道可成。」作者還認爲煉內丹除陰陽二氣，和合相須以外，也必須遵循五行循環，相生相剋的法則。認爲「五行之順行也，長生久視者；五行之不順行也，則還返顛倒。」「五氣交感，一歸戊己(土)。」「鼎火柁戊己，然後能造物。故至人於金木相刑，受氣與水火升降，既濟之間，有造化神物，使活而不斃，生生不窮。」即所謂「五行相推大歸一」。

就煉內丹的方法來看，必須講究「存神固氣。」「神以道全，形以術延。」道家認爲人體內有精、炁、神三寶，三者的關係是「精爲氣母，不能自運，所運在氣；氣爲神母，不能自運，所運在神。」人「以神運氣自然，氣住而不飛，以氣運精，精住而不走。」掌握好體內精、炁、神三者的運行，才能達到存神固氣的目的。只有做到存神固氣，讓精、炁、神三者在體內自然運轉，那麼當情性感通之際，陰陽「二氣必交，交於外則龍虎飛走，鉛汞漏失；交於中則龍虎相隨，鉛汞內結。」「鉛即青龍，爲道之祖，汞即白虎，爲道之宗，修之合神、合聖，即非人間之鉛汞，……中合人精，變化莫測。」以成金丹。

《存神固氣論》是道家論述修煉內丹的原理和方法的作品，在論述過程中，還借用儒、釋兩家心性修養、形神不滅等理論，使儒、釋、道三家學說合而爲一，對於研究儒、釋、道三家思想的融合，對於修身養性、養生保健有一定的作用。

任繼愈等編的《道藏提要》中有《存神固氣論》的提要。　（周夢江）

磻溪集

（元）丘處機

《磻溪集》，又稱《長春子磻溪集》，六卷。元丘處機撰，撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

丘處機（一一四八——一二二七），字通密，號長春子，登州棲霞（今屬山東）人。金世宗大定六年（一一六六）入道，次年師從王喆，世稱全真七子之一。大定八年隨師在寧海、福山、登州、萊州等地傳道，創全真道派。大定九年又隨師返歸陝西終南。王喆羽化後，丘處機守墓三年。大定十四年後，隱居於陝西磻溪六年，後又於隴州龍門山隱修七年。貞祐二年（一二一四）秋，丘處機請命招安山東楊安兒義軍獲得成功，名噪一時。興定四年（一二二〇）正月，應元太祖成吉思汗之請，率弟子十八人從萊州（今山東掖縣）出發，行程萬餘里，於太祖十七年（一二二二）到達西域大雪山，遇太祖後「每言欲一天下者，必在乎不嗜殺人。及問爲治之

方，則對以敬天愛民爲本。問長生久視之道，則告以清心寡欲爲要。」（《元史·釋老志》）元太祖待之甚厚，尊其爲神仙，賜以虎符、璽書，命其掌管天下道教，詔免道觀和道士一切賦稅差役。回燕京後，居太極觀（後改名長春宮），玄風大振，道俗景仰，開創了全真道派的鼎盛局面。元世祖至元六年（一二九六）詔贈「長春演道主教真人」。至大三年（一三一〇）又加封爲「長春全德神化明應真君」。

《磻溪集》是道教全真派詩歌集。書首有胡光謙、毛麾、移剌霖和陳大任等《序》。陳大任《序》稱丘處機「接物應俗，隨宜答問，有詩頌歌詞無慮若干首，文直而理到，信乎無欲，觀妙深造，自得者歟。其徒哀爲巨帙，將鋟木以廣其傳，謁文以冠篇首」。當知其書由徒衆編成。詩集以「磻溪」爲名，其詩篇亦當以隱居之作爲主，並以隱世修真爲旨。卷一，有七言律詩六十六首，卷二，有七言絶句一百二十五首；卷三，有《青天歌》及《吟》六首，《頌》三首，《步虛詞》二首，《世宗挽詞》一首，《古調》十五首，《五言短句》三首，《五言長篇》五首；卷四，有五言律詩一十七首，五言絶句八十一首；卷五，有詞四十五首；卷六，有詞六十八首。

《磻溪集》中多有以磻溪周圍陝西地區爲名的述懷之作，如《磻溪》、《磻溪鑿長春洞》、《磻溪廟覓驄馬》、《山居三首》、《題諸潘庵》和《舊遊》等。放曠山林，借景抒情。《磻溪》詩云「故人別後信天緣，浪跡西遊住虢川。宛轉風塵過萬里，盤桓巖谷泊三年。安貧只解同今日，抱樸疇能繼古仙。幸得清涼無垢地，棲真且放日高眠」。《山居》第二首稱，「不怨深山自採樵，山中別有好清標。幽居石室仙鄉近，不假環牆世事遙」。均述其苦行修持之志。

《磻溪集》中也收錄不少丘處機早期在山東隨師傳教時詩作，如卷三《度世吟》記金大定己丑（一一六九）夏四月隨王重陽自文登至寧海，詩云「山深路僻行人少，盡日幽巖聽啼鳥」，當時是「五會軒軒立五名，三

州袞袞崇三教」，其中五會指寧海金蓮會、登州玉華會、萊州平等會、文登七寶會和福山三光會。五會建立後，在三州民衆中，主張三教貫通的全真教派得到了廣泛的傳布。丘處機的詩作中多有宣傳全真教義者，如：「二陰一陽之謂道，太過不及俱失中。道貫三乘玄莫測，中包萬有體無窮。高人未悟猶佔僻，下士能明便發蒙。儒釋道源三教祖，由來千聖古今同」。三教同源，以道相貫，止是全真教義的核心。至於對同道們感嘆人生和勉勵修持的詩句則更多，如：《警世》詩云，「粉黛與珍玩，繁華虛熱亂。欲知萬事空，須作百年觀」；《修道》詩云，「眼耳離聲色，身心卻有無。自然通造化，何必論精粗」。

丘處機創立的龍門派，除了精於內修外，還重視齋醮科儀。金大定二十八年（一一八八），丘處機就曾奉金世宗詔赴京主持「萬春節」醮事。《磻溪集》中，就有《福山縣黃籙醮感應》、《赴濰州北海醮》、《昌陽黃籙醮》（以上卷一）、《步虛詞》、《登州修真觀建黃籙醮》（以上卷二）、《沁園春其二——九日虢縣修朝真醮》、《醉蓬萊——九月十八日西虢劉氏醮》（以上卷五）等詩詞，記載建醮盛事，詩稱「華燈羽服羅三殿，絳節霓旌下九霄。法事昇壇千衆集，香雲結蓋萬神朝」，「寶炷成雲篆，華燈簇夜光。星河初煥爛，鐘磬乍悠颺。醮主承嘉會，虔心禱上蒼。諸仙來顧盼，接引下虛皇」。

金元兩代，丘處機以詩文和道學結交朝野華貴和文人學士，擴大了全真道在朝野上層的影響。《磻溪集》中就多有丘處機同人唱和的詩歌，如《答甘北鎮孟秀才》、《答李四秀才邀住渭北》、《答宰公子許秀才》、《贈涇州跌趺郎中暨劉解元》、《酬同知定海軍節度使張侯雪中見訪》、《次韻答奉聖州節度使移剌仲澤佳什》、《送蓬萊州節度使鄒應中移鎮袞州》等，記載其和朝野人際關係，詩稱「深承虢邑多才士，遠訪磻溪遁跡流」，「顧我微才弘道晚，知君博學貫心靈」，「西北文章賢太守，肯將珠玉寄東南」。（陳耀庭）

長春真人西遊記

〔元〕李志常

《長春真人西遊記》，又名《長春子西遊記》、《長春子遊記》、《邱真人西遊記》，二卷（又作一卷）。元李志常撰，成於蒙古拖雷元年（一二二八）。通行本有：《正統道藏》本、道光年間靈石楊氏刊本、《重刊道藏輯要》本、《海寧王靜安先生遺書》本、《四部備要》本、《叢書集成》本、中華書局《中西交通史料彙編》本、一九八八年中國旅遊出版社版紀流《成吉思汗封賞長春真人之謎》本等。此外，有一八八八年倫敦《東方叢刊》英譯本，又有法、俄譯本。

李志常（一一九二——一二五六），字浩然，號真常子、真常道人，金元間觀城（今河南范縣）人。早年，於萊州（今山東掖縣一帶）從邱處機學道。成吉思汗十五年（一二二〇），隨師西行，謁成吉思汗於八魯灣行宮。次年底，從師東歸，至後年抵燕京（今北京）。二十二年，爲都道錄兼領長春宮事。窩闊臺五年（一二三三），奉詔教蒙古貴族子弟。後被尊爲仙師。十年，嗣主全真道。蒙哥元年（一二五一），主道教事，爲皇帝遍詣嶽瀆行祀。李志常仗勢允許道士毀壞佛像，占奪佛寺，刊行《老子化胡經》及《八十一化圖》，引起佛教徒抗爭。五年，與少林寺裕長老和林萬安閣辯《化胡經》真僞於御前，理屈辭窮，被迫毀《化胡經》。次年再辯，憤恚而

卒。元世祖中統三年（一二六一），追贈真常上德宣教真人。著有《又玄集》二十卷（佚）、《長春真人西遊記》二卷。生平事蹟詳元李道謙《甘水仙源錄》卷三王鶚《玄門掌教大宗師真常真人道行碑》。

李志常隨師西行東返，所經之地爲今中國、蒙古、俄羅斯、哈薩克、阿富汗等國，行程數萬里。他記載老師居處言行、應接人物、即事賦詩，細心觀察沿途「山川道里之險易，水土風氣之差殊，與夫衣服、飲食、百果、草木、禽獸之別，粲然靡不備載。」（孫錫序）回燕京後，整理筆刪除邱處機向成吉思汗傳道內容，增添邱處機在此前後經歷，而成此書。

本書是以國內遊記爲主體，兼具傳記性質的著作。它記載邱處機率趙道堅、宋道安等十八門徒，在劉從祿等四人護持下，從萊州出發，西北行經燕京至宣德，再北偏東行至斡辰帳殿，折西過呼倫貝爾草原，轉向西南行，入蒙古高原，越阿爾泰山，經準葛爾盆地，沿今天山北麓西行，渡楚河，又沿吉爾吉斯山脈北麓西行，西至塞藍。南向經塔竹干、班里，抵八魯灣。其後扈從成吉思汗東歸。其途次多與去程不同。所記沿途自然與人文景觀，反映各地區間差異。

全書不分章節，按其內容可分爲十一個部份：一、邱處機奉詔前經歷。二、奉詔起行。三、北過燕京。四、謁見成吉思汗四弟。五、征途見聞。六、覲見成吉思汗前後。七、扈從東歸。八、離別成吉思汗。九、回歸燕京。十、示疾仙逝。十一、喪事始末。後附詔書、聖旨、請疏、侍行的人及護持人員名單。有孫錫序、錢大昕跋、徐松跋、程同文跋、董祐誠跋、段玉裁識、張穆記。

本書內容，多爲地理。一、記載沙漠地形特徵。如昌八剌城附近的沙漠，「其沙細，遇風則流，狀如驚濤，乍聚乍散，寸草不萌」。二、敘說高山雪地特徵。如賽里木湖「方圓凡二百里，雪峰環之」，從天山「南望高嶺

積雪，盛暑不消。」三、描述山嶺南北不同景觀。「山前草木暖如春，山後衣衾冷如鐵。」四、反映天山一帶氣候植被的垂直分布。「沿池正南下，右峰巒峭拔，松樺陰森，高可百尺。自顛及麓，何啻萬株。衆流入峽，奔騰洶涌，曲折彎環，可六七十里。……薄暮宿山峽中。翌人，方出，人東西大川。水草盈秀，天氣似春，稍有桑棗。」五、話說各地農耕差異。吐魯番盆地「其地大熱，葡萄至夥。」河中「風土氣候，與金山以北不同。平地頗多，以農桑爲務，釀葡萄爲酒。」六、記敘季風。陰山一帶，「二三月中，即風起南山，岩穴先鳴。蓋先驅也。風自冢間出，初旋動如羊角者百千數。少焉合爲一風，飛沙走石，發屋拔木，勢震百川，息於巽隅。」七、各地物候不同。河中「正月，杷欖始華。二月二日春分，杏花已落。」陰山「此地寒多，物晚結實。」八、描繪蒙古高原景色。杭愛山之「石河長五十餘里，岸深十餘丈。其水清冷可愛，聲如鳴玉。峭壁之間，有大葱，高三四尺。澗上有松，皆十餘丈。西山連延，上有喬松鬱然。山行五六日，峰迴路轉，林巒秀茂，下有溪水注焉。平地皆松樺雜木，若有人烟狀。尋登高嶺，勢若長虹，壁立千仞，俯視海子，淵深恐人。」「渠邊蘆葦滿地，不類中原所有。其大者，經冬葉青而不凋。因取以爲杖，夜橫榱下，榱覆不折。其小者葉枯春換。少南，山中有大實心竹，土卒以爲戈戟。又見蜥蜴，皆長三尺許，色青黑。」

書中也反映邱處機的人生、社會、宗教思想。他說：「生前暫別猶然可，死後長離更不堪。天下是非心不定，輪迴生死苦難甘。」對生前死後命運的憂慮，使他油然神往修道：「長河耿耿夜沉沉，寂寞寒窗萬慮沉。天下是非俱不到，安閒一片道人心。」「清夜沉沉月向高，山河大地絕纖毫。惟餘道德渾淪性，上下三天一萬遭。」在體道中得到安寧滿足。其所認識的道是：「太上宏慈救萬靈，衆生薦福籍群衆。三田保護精神氣，萬象欽崇日月星。自揣肉身漏有漏，難逃科教入無形。且尊北斗齋儀法，漸涉南宮火鍊庭。」兼修內丹、

齋儀諸法以成仙，與極救萬靈之行相一致，又使他關心一度忘卻的人間是非。他在詩中說：「十年兵火萬民愁，千萬中無一二留。去歲幸逢慈詔下，今春須合冒寒遊。不辭嶺北三千里，仍念山東二百州。窮急漏誅殘喘在，早教身命得消憂。」爲着漢族民衆的生計，他力圖改變蒙古統治者的政策，不顧老邁之身，前往朝是成吉思汗。旅途險阻無改初志：「某也東西南北人，從來道走失風塵。不堪白髮垂垂老，又蹈黃沙遠遠巡。未死且令觀世界，殘生無分樂天真。」在途次中，他比較各地的自然環境世態民風，對環境、經濟與文化的關係有所領悟：「極目山川無盡頭，風烟不斷水長流。如何造物開天地，到此令人放馬牛。飲血茹毛同上古，峨冠結髮異中州。聖賢不得垂文化，歷代縱橫只自由。」對蒙古高原遊牧居民的自由的發現，與道教學說中的原始民主主義思想是密切相關的。

《長春真人西遊記》記述蒙古高原和西域地區的地形、氣候、水文、生物、社會、民俗、經濟、交通及其他狀況，有些記載，如敘說邪米思干大城詳於《馬可波羅遊記》，又真實反映西遊東返期間邱處機的言行，其心憂民生爲之解困的精神，體現中國道教學者的優秀傳統，在宗教著作中少有倫比。其對研究早期蒙古史、中西交通史、中亞史地、歷史自然學、中國地理旅遊學、道教史都是重要資料。

有關本書的研究有：清徐松《長春真人西遊記注》、沈垚《西遊記金山以東釋》、丁謙《元長春真人西遊記地理考證》、近人王國維《長春真人西遊記注》、張星烺《長春真人西遊記注》、近人紀流注《成吉思汗封賞長春真人之謎》，論述有王成祖《中國地理學史》、楊正泰《中國歷史地理要籍介紹》的有關部份等。（賀聖迪）

修真十書

《修真十書》，六十卷。元佚名集。成書時間不詳。書名中的「修真」指以內丹術修煉成真，「十書」泛指收集多種著作。通行本有：明代《正統道藏》本等。

《修真十書》編纂人不詳，所收著述多爲兩宋鍾呂金丹派南宗（如白玉蟾、石泰和陳楠等）之作。其中有金末全真派道士王志謹（一一七八——一二六三）之《盤山語錄》和蕭廷芝的《金丹大成》。因此，《修真十書》可能是元代初年金丹派南宗徒裔編集。

《修真十書》是道教內丹術著作的叢書，共收著作十二種。卷一至卷八，《雜著指玄篇》，收錄南宗五祖之著作。包括：白玉蟾的《金丹火候圖》以十二幅圖式說明金丹大道之奧祕，《修仙辨惑論》以問答形式論金丹南宗丹法，以及《谷神不死論》、《陰陽昇降論》、《丹房法語》、《謝仙師寄書詞》、《謝張紫陽書》等；杏林真人石泰的《還源篇》以五言詩八十一首論丹法旨要，翠虛真人陳楠的《（紫）庭經》、《陰符經》、《內三要》和《外三要》等，均法《陰符經》而論內丹機要，稱「天以斗爲機，人以心爲機」，口鼻三竅爲「玄牝之門」，其後三篇爲陳楠文集《翠虛篇》所未收，張伯端《金丹四百字》以五言詩二十首述南宗丹道，有黃自如注及注家七律五首爲諸本所僅有，薛道光的《丹髓歌》三十四首，西山先生《衛生歌》以七言歌訣述起居攝養、按摩呼吸等養生之道，托名西山許真君的《垂世八寶》、鍾離與呂公的《丹訣歌》以及無名氏作《醉思仙歌》和《修真十戒》等。

卷九至卷十二，《金丹大成集》，蕭廷芝編述。蕭廷芝是張伯端的六傳弟子，自號紫虛了真子。《金丹大成集》包括：圖說類的《無極圖說》以「無極圖」、「天心圖」、「玄牝圖」等十圖分述丹道之祕，歌賦類的《橐籥歌》、《金液還丹賦》、《金液還丹詩》、七言絶句八十一首、《樂道歌》、《茅廬得意歌》、《劍歌》等論述內丹丹法或暢抒修道之旨，問答類的《金丹問答》解釋內丹術語和操作技巧，注解類的《解注崔公入藥鏡》和《解注呂公沁園春》。

卷十四至卷十六，《鍾呂傳道集》，題署作：「正陽真人鍾離權雲房述，純陽真人呂岩洞賓集，華陽真人施肩吾希聖傳」，以鍾呂二人問答形式對論金丹之道。包括：《論真仙》、《論大道》、《論天地》、《論日月》、《論四時》、《論五行》、《論水火》、《論龍虎》、《論丹藥》、《論鉛汞》、《論抽添》、《論河車》、《論還丹》、《論煉形》、《論朝元》、《論內觀》、《論魔難》、《論證驗》等十八篇。《鍾呂傳道集》以天臺人合一的自然觀作爲基礎，以陰陽五行學說解釋內丹的煉形、煉氣和煉神，批判各種旁門小術，記載唐五代時期道教金丹術的幾十種重要功法，因此是重要而系統的內丹典籍，歷來爲內丹家們所重視。一九七六年，《鍾呂傳道集》被霍曼氏譯成英語於荷蘭萊登出版，題爲《百問集》，副題作《兩個道士關於宏觀世界與微觀世界之辯論》。

卷十七至卷二十五，《雜著捷徑》，收錄著述頗雜，均爲內丹方法。其中，卷十七是《翠虛篇》，題爲「泥丸先生陳朴傳」，陳朴係陳楠之誤。有「九轉金丹祕訣」，分述降丹、交媾、養陽、養陰、換骨、換肉、轉換五臟六腑、育火和飛昇等內煉之術，各轉均有訣和訣解；卷十八是五代烟蘿子《體殼歌》、《內觀經》以及《朱提點內境論》等，另有《烟蘿子首部圖》等圖六幅，其中內境之正、背、左、右圖均是人體內臟圖，其論也多與人體臟腑和丹田等有關；卷十九是《鍾離八段景法》、《去病延壽六字法》和《孫真人四季行工養生歌》，有八段景圖

八幅，均爲內丹动功功法，卷二十是《養生篇》，有六言詩八十一首，作者不詳，述內丹養生要旨和方法，卷二十一是《西嶽實先生修真指南》和《天元入藥鏡》之序。前者爲林屋逸人答無知子問，林屋逸人疑爲林屋散人俞琰，後者爲崔希範撰，卷二十二是曾慥以《勸道歌》同王承緒、郭玗唱和歌共七首，「普勸修真，同證大道」。卷二十三是曾慥《臨江仙》和何鈕翁《滿庭芳》、《水遇樂》、《漁家傲》、《促拍滿路花》等詞共十二首。其中《臨江仙》述鍾離八段景及六字氣修養法，卷二十四是《太上傳西王母握固法》、《抱一說》等九篇，不署撰人，分述導養之術；卷二十五是《天地交神論》、《逐日戒忌之辰》以及《六字氣歌訣》、《詠道詩》，均無作者名，多述內丹修養四時日辰禁忌。末有曾慥《至遊居士座右銘》，銘曰：「即心是道，以卜爲基，如人飲水，冷暖自知。不愁念起，只怕覺遲，懲忿窒慾，銘諸肝脾」。銘中有夾注，代表了內丹家們奉行的箴言。

卷二十六至卷三十，《悟真篇》，張伯端平叔撰。有七言詩十六首，絕句六十四首，又絕句五首，五言一首，《西江月》詞十二首又二首以及歌曲三十二首。前有自序，後有後叙，中有《讀周易參同契》詩，並附《丹房寶鑒圖》之圖五幅。其書有葉士表、真一子、袁公輔等注，以葉士表注爲主，與其它《悟真篇》注本不同。

卷三十一至卷三十六，《玉隆集》，海南白玉蟾著。

卷三十七至卷四十四，《上清集》，海南白玉蟾著。

卷四十五至卷五十一，《武夷集》，海南白玉蟾著。以上三集共二十二卷均收入《海瓊白真人集》。三集中共收有《閣皂山崇真宮昊天殿記》等記、《旌陽許真君傳》等傳、《懶翁齋賦》等賦、《屏睡魔文》等文、《夢說》等說、《知宮王琳甫贊銘》等銘、《爲武夷道衆奏名傳法謝恩醮詞》等詞、《緣化度牒疏》等疏幾十篇以及詩詞歌二百餘首。白玉蟾世稱南宗才子，詩文俱佳，其中不少是優秀的文學作品。另外，集中有多種有關淨明道

和理學的材料，頗爲哲學史家和道教史家所重視。

卷五十三，《盤山語錄》，即全真七子之一郝大通之弟子王志謹在盤山與門人論道的語錄，言全真道人修道方法和道德行爲等等。

卷五十四，《黃庭內景五藏六府圖》，題署「太白山兒素女胡愔撰」。明正統《道藏》的「洞玄部靈圖類」收本圖單行本題署作「太白山兒素子胡愔撰」，文字略異，有「序」尾署「大中二年戊辰」（八四八），當爲唐宣宗時煉養之作。有《肺藏圖》、《心藏圖》、《肝藏圖》、《脾藏圖》、《腎藏圖》、《膽藏圖》和《五藏圖文備記》，並且各有《相病法》、《導引法》、《吐納法》和《修養法》，所述五藏六腑之生理和病理，多與中國傳統醫學相合。

卷五十五至卷五十七，《黃庭內景玉經注》，梁丘子（唐玄宗時人白履忠）撰。

卷五十八至卷六十，《黃庭外景玉經注》，梁丘子注解。

以上《黃庭》內外經均用唐代人注，以示其南宗金丹術有悠久之歷史淵源和深厚之道教義理依據。梁丘子《黃庭內景玉經注序》稱「《黃庭經》者，東華之所祕也。誠學仙之要妙，羽化之根本矣」。南宗丹法依臟腑之說而立，《黃庭經》的臟腑理論以及存思諸神、清靜無慾之法，就是金丹南宗學說的一大淵源。

《修真十書》收載的各種道教著作，都是研究金丹派南宗的基本資料，其中不乏僅見於此叢書者，如崔希範《天元人藥鏡》、蕭廷芝《金丹大成集》和葉士表《悟真篇注》等等，因此，歷來受到道教史家的重視。

（陳耀庭）

易外別傳

〔元〕俞琰

《易外別傳》，一卷。元俞琰撰，成於至元二十一年（一二八四）。據其子仲溫書末附誌，此書原附於俞琰另一著作《周易集說》之後，元至正十六年（一三五六）將它與《陰符經解》、《沁園春解》合刻，總名爲《玄學正宗》。明《道藏》收入時與雷思齊《易筮通變》、《易圖通變》同在若字號，故白雲霽《道藏目錄詳註》將《易外別傳》誤題爲雷思齊著，《四庫全書總目提要》已予辨正。另《道藏》本《易外別傳》與昔後俞仲溫《誌》之間有《玄牝之門賦》一篇，似是錯置。通行本有：《正統道藏》本、《四庫全書》本等。

俞琰（一二五八——一三一四），字玉吾，號全陽子，又號林屋山人、石澗道人，吳郡（今江蘇蘇州）人。自少勤學，雜覽博知，廢寢忘食，勞累成疾。後遵從父訓，專習科舉，業成而南宋已亡，不禁感嘆道：「時不我逢，奈之何哉！」入元誓不爲官，隱居著述，以詞賦見長，尤好鼓琴與作樂譜。他精於內丹煉養，並以儒學《易》理論述丹道理論，糅合儒、道二家之學，「凡論天地陰陽，則參以先儒之語；述藥火造化，則證以諸仙之言」。俞琰丹道繼承南宗傳統，主張清修，認爲「吾身自有日月」，自成天地，不需他求，並力斥陰陽雙修，房中御女之術。他曾廣集漢唐以來丹道歌訣，編成《通玄廣見錄》一百卷。又撰作《易外別傳》，闡述邵雍「先天

易」之祕理。認爲《易》述太極陰陽動靜之道，千變萬化，無往不可，而人與天地相參，同一陰陽。他的思想對道教和理學的發展，都有一定的影響。其著作甚多，除上述外還有《周易集說》、《讀易舉要》、《席上腐談》、《月下偶談》、《黃帝陰符經注》、《爐火靈戒錄》、《周易參同契發揮》等。

《易外別傳》是專論先天圖與內丹修煉關係的專著。俞琰在《叙》中稱：「易外別傳者，先天圖環中之祕，漢儒魏伯陽《參同契》之學也。」他自稱「遍閱雲笈」即遍閱道書，並遇隱者授以讀《易》之法：「乃盡得環中之祕，而求之吾身，則康節邵子所謂太極，所謂大根月窟，所謂三十六宮，靡不備焉，是謂身中之《易》。」故爲圖並附先儒之說以作闡釋。卷後又書云：「右《易外別傳》一卷，爲之圖，爲之說，披闡先天圖環中之極玄，證以《參同契》、《陰符》諸書，參以伊川，橫渠諸儒之至論，所以發朱子之所未發，以推廣邵子言外之意。」

按《易外別傳》書名的由來，與宋代對先天學的爭論有關。先天學傳自陳摶，邵雍《易》學以此著名。其學托始於伏羲。但儒者都指責其說出自道士，懷疑所謂圖出自伏羲之說。南宋朱熹堅持先天學出於伏羲之說，認爲其說孔子即已贊成，他在回答袁機仲對先天學的攻擊時說：「此非熹之說，乃康節之說，非康節之說，乃希夷之說，非希夷之說，乃孔子之說。但當日諸儒既失其傳，而方外之流，陰相付受，以爲丹竈之術，至於希夷，康節乃反之於易，而後其說始得復明於世。然與見今《周易》次第行列多不同者，故聞者創見多不能曉而不之信，只據目今見行《周易》，緣文生義，穿鑿破碎，有不勝其杜撰者。」（《朱子大全》卷三十八）這一說法可能受到禪宗所謂「教外別傳」的啓發。俞琰維護朱熹對先天學的解釋但對朱說也有所修正。認爲「丹家之說，雖出於《易》，不過依倣而托之者，初非《易》之本義也。」此即書名所自。

書載《易》圖、丹圖十六幅，先引邵雍、朱熹之說及《易》、《參同契》等書語爲解釋，復案以己意。

關於太極，引邵雍說云：「心爲太極」，又引朱熹之說曰：「太極，虛中之象也。」關於先天圖，他引《參同契》云「終坤始復，如循連環」，及邵雍「天根月窟閑來往，三十六宮都是春」詩句，並云：「愚謂月窟在上，天根在下，往來乎月窟天根之間者，心也。何謂三十六宮？乾一、兌二、離三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八是也。三十六宮都是春，謂和氣周流乎一身也，如此則三十六宮不在紙上，而在吾身中矣。」對太極的環中之象，他解釋說：「愚謂人之一身即先天圖也。心居人身之中，猶太極在先天圖之中。朱紫陽謂中間空處是也。圖自復而始，至坤而終，終始相連。如環，故謂之環。環中者，六十四卦環於其外而太極居其中也。在易爲太極，在人爲心。人之心爲太極，則可以語道矣。」同時，又稱太極圖的循環之意，只是「呼吸」二字，此二字正是丹法的要點所在，「朱紫陽曰：天地間只是一氣，自今年冬至到明年冬至只是一箇呼吸。呼是陽，吸是陰。愚謂冬至後自復而乾屬陽，故以爲呼，夏至後自姤而坤屬陰，故以爲吸。呼乃氣之出，故屬冬至之後，吸乃氣之入，故屬夏至之後。大則爲天地一歲之呼吸，小則爲人身一息之呼吸。《參同契》云：龍呼於虎，虎吸龍精。又云：呼吸相含育，佇息爲夫婦。蓋以呼吸爲龍虎，爲夫婦，千經萬論，譬喻紛紛，不過呼吸兩字而已矣。」

關於《先天六十四卦直圖》，其圖「乾上坤下，天地之定位也。」坎離得乾坤之中，故居中。又引邵雍《乾坤吟》「道不遠於外，乾坤只在身，誰往天地外，別去覓乾坤。」復加解釋說：「愚謂乾坤陰陽之純，坎離陰陽之交。乾純陽爲天，故居中之上；坤純陰陽爲地，故居中之下；坎陰中含陽爲月，離陽中含陰爲日，故居乾坤之中。其餘六十卦，自坤中一陽之生，而至五陽，則昇之極矣，遂爲六陽之純乾。自乾中一陰之生而至五陰，則降之極矣，遂爲六陰之純坤。一昇一降，上下往來，蓋循環而無窮也。天地如此，人身亦如此。子時氣到尾閭，丑寅在腰間，卯辰巳在脊膂，午在泥丸，未申酉在胷膈，戌亥則又歸於腹中，此一日之昇降然也。一息亦

然。吸則自下而昇於上，呼則自上而降於下。在天則應星而如斗指子午，在地則應潮而如月在子午。子午蓋天地之中也。《參同契》云：合符行中。又云：運移不失中。又云：浮遊守規中。人能知吾身之中，以合乎天地之中，則乾坤不在天地而在吾身矣。」

關於《地水天氣圖》：「愚謂人之元氣藏於腹，猶萬物藏於坤。神人地中猶天氣降而至於地。氣與神合，猶地道之承天。天地以此而生物，吾身以此而產藥。」《月受日光圖》：「愚謂日爲太陽，月爲太陰。月本無光，月之光乃日之光也。陽明陰暗，陽稟陰受，故太陰受太陽之光以爲明。人之心爲太陽，氣海猶太陰。心定則神凝，神凝則氣聚。人能凝神入於氣中，則氣與神合，與太陰受太陽之光無異。」

關於《先天卦乾上坤下圖》、《後天卦離南坎北圖》：「愚謂：人之一身，首乾腹坤，而心居其中，其位猶三才也。氣統於腎，形統於首，一上一下，本不相交，所以使之交者神也，神運乎中，則上下混融，與天地同流，此非三才之道歟？夫神守於腎則靜而藏伏，坤之道也，守於首則動而運行，乾之道也。藏伏則妙合而凝，運行則周流不息。妙合而凝者，藥也，周流不息者，火也。」

這些解釋，都是以內丹學解釋先天學，認爲先天學中的太極、六十四卦圓圖、方圖等，都是天地造化法則的體現，又是內丹修煉中心、氣，及火候等原理的描述。《地水天氣圖》以下各圖都是俞琰自己創畫。

最後一圖基於彭曉《明鏡圖》的改進而成。彭曉原有《周易參同契鼎器歌明鏡圖》，明鏡圖爲對《參同契》丹法原理的綜合圖解，分八環。俞琰改進後分九環。並解釋其義云，「愚按：《參同契》云：關楗有低昂兮，周天遂奔走。關楗謂南北二極，周天謂二十八宿，奔走謂運行也。天形如彈丸，周匝運轉，晝夜不停，其南北兩端一高一下，乃關楗也。人身亦然。上有天關，下有地軸，若能迴天關，轉地軸，則上下往來，一息一

周天也。」「愚又按《陰符經》云：觀天之道，執天之行，盡矣。蓋人道與天道一也。人能收視返聽，藏心於淵，馭呼吸之往來，周流不息，則與天道同運，而天行之機，吾得而執之矣。雖然，天之道可以觀，天之行未易執也。孰能執之？唯虛心者能執之。」（劉仲宇）

甘水仙源錄

〔元〕李道謙

《甘水仙源錄》，又稱《甘泉仙源錄》，十卷。元李道謙集。撰時不詳。書名中的「甘水」指終南山甘河鎮。據傳，王重陽於金正隆己卯（一一五九）遇真仙於終南山甘河鎮，飲之神水，付以真訣，自是盡斷塵緣，開創全真道派。全書收錄王重陽以下全真派著名道士的行跡碑銘，故稱「仙源錄」。通行本有：明代《正統道藏》本等。

李道謙（一二一九——一二九六），字和甫，自號天樂道人，夷門（今河南開封）人。七歲時，以經童貢禮部。後棄家入道。二十四歲時，西遊秦中，拜全真道士于志道爲師。于志道乃全真七子之一馬鈺弟子。李道謙先後任提點領重陽宮事，京兆道門提點，提點陝西五路西蜀四川道教兼領重陽萬壽宮事，居終南山重陽宮達五十餘年。賜號「玄明文靖天樂真人」。

《甘水仙源錄》十卷，前八卷收錄王重陽以下全真教派著名道士約五十人的傳記、碑文或祭文等，後二卷收錄全真道觀碑記及七真傳序贊等。

卷一，首錄元世祖至元六年（一二六九）褒贈詔書以及王重陽、馬丹陽（鈺）和譚長真（處端）等碑記。詔書稱「朕以祖宗獲承基構，若稽昭代，雅慕玄風，自東華垂教之餘，至重陽開化之始，真真不昧，代代相承，有感遂通，無遠勿屆。雖前代累承於褒贈，在朕心猶慊於追崇。乃命儒臣進加徽號」，對於全真教派的褒崇之意，溢於言表。另外，元之褒贈亦承舊制，稱「漢世之張道陵，唐朝之葉法善，俱賜天師之號，永爲道紀之榮，當代不聞異詞，後來立爲定制。朕之所慕，或庶幾焉」。

卷二，錄有劉長生（處玄）、邱長春（處機）、王玉陽（處一）、郝廣寧（大通）等碑記和祭邱長春的祭文，《七真贊》等。

卷三，錄有全真七子之弟子尹清和（子平）、李真常（志常）、于洞真（志道）等碑銘。

卷四，錄有全真七子之弟子李真常（志源）、于離峰（道顯）、趙悟玄（子深）、楊碧虛（明真）、周全陽（全道）、范玄通（圓曦）、王棲雲（志謹）、張谷神（志素）等碑銘。

卷五，錄有全真七子的弟子和再傳弟子的碑銘和傳記。包括有張誠明（志敬）、趙九淵、呂冲虛（道安）、崔道演（玄甫）、潘冲和（德冲）、夏志誠、于顯道（志可）、綦子玄（志遠）等。

卷六，錄有全真七子再傳弟子李無欲（守寧）、馮寂照（志亨）、孟重玄（志源）、劉真常（道寧）、李重玄（志方）、李棲真（志明）等碑銘和《紫陽真人祭無欲真人》文。

卷七，錄有全真七子再傳弟子的碑銘和事蹟。包括有王公平（志坦）、毛壽之（養素）、李圓明（志源）、把

仲直(德伸)、李謙叔(志柔)、然逸期(守約)、秦彥容(志安)、王粹(子正)、張本(敏之)等。

卷八，錄有全真七子再傳弟子李鼎臣(志全)、高道寬(裕之)、楮伯達(志通)、史天緯(志經)、張志偉、劉志源、趙志淵、姬輔之(翼)、趙抱淵、申正之(志貞)等碑銘和事蹟。

卷九和卷十，爲全真道宮觀碑記。其中包括鄠縣泰渡鎮志道觀、燕京白雲觀處順堂、懷州清真觀、衛州胙城縣靈虛觀、鄧州重陽觀、燕京玉清觀、德興府秋陽觀、長春觀別院真常觀、陝州靈虛觀、景州開陽觀、順德府通真觀、太清觀、恒山淵靜觀、汾晉神清觀、隴州汧陽縣玉清觀、大都清逸觀、驪山華清宮等。另有《七真傳序》和《送真人于公如北京》、《終南山甘河鎮遇仙宮詩》等文章、詩歌二十餘篇。

《甘水仙源錄》所載金石碑文，有不少出於名家之手。如：金代文學家元好問之作有《離峰子于公墓銘》(卷四)、《通真子秦公道行碑銘》(卷七)、《懷州清真觀記》(卷九)。元代散文家姚燧之作有《玉陽體玄廣度真人王宗師道行碑銘並序》(卷二)、《洞觀普濟圓明真人高君道行碑》(卷八)、《太華真隱楮君傳》(卷八)、《題甘河遇仙宮(詩)》(卷十)。翰林學士王鶚之作有《玄門掌教大宗師真常真人道行碑銘》(卷二)、《棲雲真人主尊師道行碑》(卷四)、《渾源縣真常子劉君道行記》(卷六)、《洞玄子史公道行錄》(卷八)。另外，李道謙自作的有《終南山全陽真人周尊師道行碑》(卷四)、《終南山圓明真人李練師道行碑》(卷七)、《終南山樓觀宗聖宮同塵真人李尊師道行碑》(卷七)、《史講師道行錄後跋文》(卷八)、《題甘河遇仙宮(詩)》(卷十)等。史籍於釋道之事和人，所言甚略。《甘水仙源錄》所載碑銘雖有譽滿之詞，但其所記之全真道派宗旨、傳授和高道言行等史料，歷來爲史家所重視。因此，《甘水仙源錄》向被視作研究全真道歷史之要籍。(陳耀庭)

歷世真仙體道通鑒

〔元〕趙道一

《歷世真仙體道通鑒》，又稱《仙道通鑒》，簡稱《仙鑒》，由正編五十三卷，續編五卷，《後集》六卷組成，全書共六十四卷。元趙道一撰，撰時不詳。通行本有：明代《正統道藏》本等。

趙道一，生卒年不詳，字全陽，元代浮雲山聖壽萬年宮道士。《歷世真仙體道通鑒》前有趙道一自序和《進表》，未署年月。另有甲午年廬陵劉辰翁序，署年閼逢敦牂的鄧光薦序。閼逢敦牂亦是甲午年之意。據其自序中引有白玉蟾語，全書收錄的道士傳記最晚者爲續編中金元全真道士，因此，該二序中之甲午，當爲元代。劉辰翁曾入仕於宋，爲宋末元初時人，因此，《歷世真仙體道通鑒》一書約在至元三十一年（一二九四）已經成書。

據趙道一自序稱，「愚者一介渺微，苦躭玄學，欲希度世，頗厭俗紛。常觀儒家有《資治通鑒》，釋門有釋氏通鑒，惟吾道教斯文獨闕」，「因錄集古今得道仙真事蹟，究其踐履，觀其是非」，其目的是「論之以大道而開化後人，進之以忠言而皈依太上。務遵至理，不託虛文」。《後集》卷一前還收有趙道一之跋文，跋稱「是書甫成，或者曰：此不編年類傳，何名《通鑒》。愚曰：通鑒者，是通天下之人可得而照鑒也」。此或是趙道一

修撰《仙鑒》之本意。

《歷世真仙體道通鑒》是道教人物傳記類典籍。其「編例」稱「首列三清上帝、五老高真，自爲五卷，並用引經爲據，舉其大綱，以示敬天尊主之象，名曰通鑒外紀」。今存《仙鑒》並無通鑒外紀的內容。正編五十三卷，「始自上古三皇，下逮宋末，其得道仙真事蹟，乃搜之羣書，考之經史，訂之仙傳而成」。自卷一「軒轅皇帝」傳至卷五十三「林靈素、王文卿」傳訖，共集錄仙真事蹟七百四十五名。

續編五卷，集錄金元間道教人物共三十四名，其中尤以全真道派人物爲主。

後集六卷，收載女仙和女道士的傳記共一百二十名。始自「無上元君、太一元君、金母元君」和「姮娥」等，迄於宋末之「武元照、孫仙姑」等。卷一列有後集傳記目錄，名下各署其時代，便於翻檢。

全書的正編、續編和後集共收錄歷代仙真和道士的傳記八百九十九人。其傳記收載時間之長和人物之多，遠遠超過《列仙傳》等其它道教傳記典籍，爲道教歷史的研究提供了豐富資料。鄧光薦《序》云，「浮雲山道士趙全陽著《仙鑒》，編纂詳，考訂核，可謂仙之董狐矣」。董狐指春秋時晉之史官，有良史美譽。近人劉申叔則認爲《仙鑒》「所據之書匪一，然語均有本，如卷三多據《列仙傳》，卷五以下多據葛洪《神仙傳》，其足校二書訛脫者不下數百十事，此均有裨於校勘者也」。趙道一自序稱其寫作時「詳審校定，嚴行筆削，不敢妄書」，《仙鑒編例》亦稱「間或芟繁摭要，不敢私自加人一言，庶可示信於後」。因此，《仙鑒》所載傳記大多比較尊重世間事實，其保存的史料也一直受到史家和道教研究家們的重視。（陳耀庭）

谷神篇

〔元〕林轅

《谷神篇》二卷。元林轅撰，成於大德八年（一三〇四）。通行本有：明代《正統道藏》本等。

林轅，字神鳳，號玄巢子，宋元間福建人。少時「厄於兵革，家人構怨，互相傾散。」（《自叙》）他「欲治儒術之道，莫可及也，將皈釋氏之門，慮子遺也。至於飄蓬四遠，歷試諸難。」（《自叙》）貧賤使其「多能鄙事、嘗觀《黃帝内經》，若夙有得，是以悴心於道，疲身虛棄，自放於湖海之上，饑寒勞役，順受萬有日矣。幸遇至人憐憫，指劃修真之要，爲了身第一藝矣。遂披閱羣經，參訪衆論」，認爲「其最要法，在乎神水華池，爲諸丹之基，大道之祖」。延祐六年（一三一九），雲遊至臨川（今江西撫州），與趙州趙從善思玄相識，請其爲所著《谷神篇》作序。後或歸海島，棲遯於巖竇之下，不知所終。生平事蹟詳《谷神篇自叙》。

林轅自覺得内丹真諦，而己身即將歸海島大隱。念及平昔交遊，「星散於吳頭楚尾、天涯海角者，莫能遍辭。故不得已搜羅乳腥之語，以寄同志，告之往也。因爲是篇，目之曰《谷神》。」（《自叙》）

《谷神篇》是道教内丹求仙著作。其説以元氣爲宇宙之原，人生之本、大丹之宗，主張培養元氣以成仙真。

全書二卷。卷上《大藥還丹詩》七律三十首、《理一真篇》一篇、《火候行持絕句詩》七絕五十三首。卷下《五氣朝元萬法歸一圖》、《投壺口訣圖》、《含元抱樸之圖》、《靜功虛名論》一篇、《水調歌頭》六首、《木金間隔體用之圖》、《元氣生成之圖》、《元氣說》一篇、《承師口訣有感五言四韻》。書前有趙從善序、自叙。

林轅認爲，元氣是萬物的本源。「一也者，是三才共同此一立命之基也。有物也，有象也，是人我之本來面目。」（《元氣說》，以下引文未指明出處者，皆引自此篇。）元氣是一，「一名曰道」。道與一的關係，「道之無名，因一而立；物之無形，因一而生。……一爲萬數之始，一爲萬物之兆，一爲萬物之母。是故道一具載，體用兼明。一爲體而道爲用，性無生而命有生。」

元氣有其自身的發展過程。它形成於無始曠劫之中。元氣之初，「蓋自無始曠劫霾翳博聚之內，含凝一點之水質也。」水質「承陰而生，內白而外黑。」始生之時，「猶一黍也，露珠也、水顆也。」繼而「內之白能化魄，反屬陰；外之黑能變魂，反屬陽，是陰含而陽抱也。其內之陰，因陽之動而隨出，出則爲杳靄；外之陽俟陰之靜而踐入，入則肇氤氳。陰氣始出，視之不見，是謂恍惚，如同烟霧，生陽氣也。陽氣始入，聽之不聞，是謂杳冥，乍若罔象，生溫氣。」陰陽二氣由相併相連而至相合爲一，發生如下變化：「混質而成樸，積小而爲大。」在氣的膨脹過程中，陰氣生濕氣，陽氣生熱氣。「外陰愈摶，內陽愈凝，結成混沌。其形如初，乃立天象，是玄包其黃者也。」在他看來，「玄屬水也，是元氣之至精積而盈也；黃屬火也，乃餘氣之生神烜而灼也。猶是推之，其混沌之內，惟水中沉一日光者也。」如此之天，直「至於混沌未破之時，大只百里也。」在混沌之內有水火風雷四象：「風欲揚而不能鼓，水欲洪而不能決，火欲炎而不能升，雷欲蕩而不能發。」四者相互鬥刑剋戰爭，「風助水之力而作澎湃，雷助火之力而加奮迅，至於激博而破矣。破乃分之，是開天也。」天既分化，「元氣

化氣之輕者，自下而上，結成梵宇也，元氣積液之質重者，墮底所載乃真水也。」隨着這一階段的行進，「百里之天，既分則千里矣，漸至萬里矣。」其後歷元應化，「致令莫諦其幾千萬里矣！」天在不斷擴展，宇宙的膨脹無有止境。

水火風雷還生化着自然界。「水火風雷四象也，風惟魂，雷惟響，火惟光，水獨質。日乃火光也，天宇之中有質而非質者，獨一水也。水之上應北辰出焉，而後水之氣，日之影感化而生月矣。然而，水爲先天後天之母也。水既生風，風復吹水，起浪爲沫，雷復震水，騰沸化萍，日復曝水，結滓成鹵，月復照水，澄空作泥。積泥而生融蝘，俱化而爲天也。風揚而塵，日烈而砂。湛露既降，水滋之，土始生苔蘚，次有蕨蕪，至於荏苒。漸汝生滅，土斯厚矣，則草化爲竹，條茂爲木。久之，而草結穗，木成樹，卉挺實。春榮利剝，俱腐化土。土愈埤而地域揚矣，至於木根。土壘盤礴，交固久之，而化爲石，則覆載之。內有形而象者，惟木與石二物而已矣。老木受天地雲烟聚氣，則有精有液，久之而化禽、化龍、化犴、化男子。神靈具足，因風以推之，則人物之四肢、毛髮，受之於木也，乃能導躍鼓舞控拉屈伸，是其情也。赭石感水土日月受孕，則有血有乳，久之而化蟾、化虎、化羊、化女人。機源透徹，因雷以驅之，則人身之顱腹骨骼，受之於石也，乃能坐卧踞處憂躭守靜，是其性也。木男石女，既有伉合，孕生男女，得以全身。人物既有化育，茲分人蟲，匪媾亦繫胎胞，長幼相須，仍存子息，種類差別，形態庶焉。爲蓐食郊野，時性遂飛走火食墟聚慧辨醜妍。原其木石生男女者，無情化有情也。石性有潤，令人之更齒，木性有枯，令人之有死。物類有形皆偏倚也，惟人身爲最靈，稟受陰陽元氣之全矣，天神地祇皆人類主之。」大地及其所負載的無機界與有機界，在自然發展的突變中形成，生物而後以生殖的方式世代延續，人所稟的陰陽元氣全而不偏，乃成爲最靈之物。

以元氣所化生諸氣的昇騰鬱結，說明礦物的形成：「天自開闢以來，其象如一盎矣。內之元氣化生諸氣，昇騰鬱結於盎唇，聚爲穹廓，猶釜底停煤之狀，隨其下方昇氣厚薄。所集久則垂懸隈磊，得日月寒暑之氣，陶鎔而成礦。確內懷金玉之體，或因穢濁氣干之，而墮爲丘陵洞治。女禍氏之鍊石，取其元氣以補天，遺其質璞在世，謂之五金珍寶。其未經鍛者，乃丹砂、鉛、礬、硝石衆類是也。」自然形成的礦物爲丹砂、硝石之類，經鍛鍊後，分解出元氣後得到五金珍寶。

繼之陳述空中星宿的出現：「其穹窿聚氣既久，質璞累重，亦稍下墜，其上幻生崆峒，則有虛空。故萬物旦夕騰氣，爲之仰托。於諸氣焰熾之芒端，炎赫無影之氣，灼入空廓，凝而曰神。萬物之液氣混合於其下，而爲星曰靈。化之之氣應現而爲小星。故小星曰宿，以其能留光一夜也。察天之道，其初者，無靈也，含萬象之景內之流光以爲靈；無神也，拘萬物之氣表之炎赫以爲神。其外無形，其內無影，至聖者不得睹其面，惟賢者可合其心。」在宇宙發展中所產生之星宿，雖不爲人之精英所目睹，卻能爲他們的意識所把握。

又論說天地毀壞問題：「或言天地之有壞者。此無他也，蓋因二氣生化太過，水力弱而土壤虛矣。元氣是水也，餘氣是土也。水之晝夜常流洮汰川澤，故河源常遷脈，江岸無定垣。是以禹基之柏，係南北之榮枯；錢塘之沙，應東西之聚散。日往月來，也隨陵谷變遷，水流極而勢弱矣。況兼地土生物太盛，土壤虛而不能自載，小則隨方窪陷，大則俱墜矣。力因運窮，數隨氣盡。雖墜者，墜必有底也。但日月之光，因震墜而激散無也。地始墜也，生氣絕而寒氣行也。天無所載，仍將危也。其內冥冥然，人物喪盡俱化土而無穢也。已經人世三百六十年矣，陰靜極而陽復動，寒氣化而溫氣生。寒溫相湊化而爲濕也。濕氣既生，薰蒸四達，其穹窿寥廓因茲濡溽汗漫解斥，亦皆崩塌也。又經三百六十年矣，猶廢窪受濕而摧也。常觀山崗之勢，一層石上

又一層上，重疊間積，則可見天地之廢壞，有自來矣。夫天地之休息者，是造化之歇力養氣也，亦陰陽交接之道也，歸根復命之義也。雖曰壞，只是餘氣生積成後天上穹下壤，伏實歸土也。其先天之天則無壞矣，以其元氣常存還返而復生也。至於濕氣盛而熱氣兆，熱極乃燥，陽氣至矣，清濁分焉，光明出焉，物猶資始也。又經九九八十一年矣。故天地之一休息總得八百年。嘗聞老人語，開天一萬八百年，然後有地。猶此推之，是天之積氣萬年而休息於八百年矣。故總而言之，則不可見乾墜而成坤也。故天一日有十二時，人一身有十二經。人之困醒惟在一時，以合休息之數也。天地既毀也，其神不滅也。所以經云：「浮黎元始天尊與元始天尊，相去幾劫仞，信不誣矣。崩墜之後，天高而愈遠，地卑而愈厚，山有積而愈巍。」天地在毀壞中擴展，使先天之天亦即宇宙無限膨脹。

進而由先天之天的長存長生，論及人的無死而仙：「或問先天之天，何能長存長生。曰觀天之象如一盎矣，外無夾曠，旁無漏竅，雖幽闕淨土，亦居其內之明晦偏靜處所。其元氣之搬運與乎休息，惟在其中，是以長存也。天包萬物以盜其氣而養之，是以長生也。夫天之盜物氣者，天無二天，惟盜於自己之內所生，故萬物無損無違，是其合得自然之盜也。人亦能之，況人有同體，既可盜於自己之有也，復能盜他物者哉！奈何人之一身，除五臟六腑之外，別無物寄，雖一飲一啄，皆自外運而入，欲求長生則難自生。是以軒轅行御女之神，故得一千二百歲；鑄鏗得育嬰之法，亦享壽八百年。歷觀移桃接杏、插梨比桑，至於採麋鹿之茸，啖孳牲之肉，身衣裘裳，口需血食。以其氣可補氣，情可感情，物殊而元氣同也。……苟能自盜元氣，得以還返，則長生之域易致知矣。又尚可他圖，而爲不仁之盜乎！且曰人之元氣何物也？其始也，是元始氣中一點露珠也，生天也、生地也，資於木石而生人也」，人和天相比較，與萬物的關係雖不相同，但人也能似天那樣盜氣

以長生。

盜氣長生，首先要明了人體生理結構及其與元氣關係：「今之在人之身而有者，乃兩腎中間一點神氣也。自父母遺而有也。夫天地陰陽萬物之交媾者，媾精也，訛云而有血也。父母既降靈於關元育陽之穴，即元始玄含露珠之本也，是名元氣也。其形恍惚，其象杳冥，隱於精液之內，水體是也。其主腎也，含育陽魂而化生心氣。心氣化主兩眼瞳人而分清濁。右眼之氣清，化神水還心爲液，心之液從血還左腎爲精，精化氣守神爲性。左眼之濁氣上應生腦髓生頭顱。既完而下生脊骨、生右腎，配右腎爲命門。或係女子胞，合魂魄。魂生肝、生心、生舌、生膽、生包絡、生小腸、生膀胱、生垂莖。魄生肺、生喉嚨、生胃、生脾、生攔腸、生大腸、生穀道、營衛。合而生三焦。魂爲血行營，生筋、膂、經絡。魄化氣行衛，生肌、骨、毛、膚，成身軀而後四肢也。女人反，皆是面北受胎也。毋慢言脈診也。然則男女雖異，皆以尺脈死生同斷命也。夫元氣之經營者，存乎腎，過乎心，應乎眼。三宮昇降，一氣循環者也。故腎與膀胱爲配，心與小腸爲配，眼與腦爲配。其所配者，是其都會之所也。人知其配，是合也，是歸也，則知氣之出入有間隔也，有衰旺也，有清濁也。此爲明心見性之候也。」

得悉明心見性之候，方知「人人有箇水銀壺，老少殊途豈得無。」（《火候行持絕句詩》）「人入身上有丹砂，凡汞凡鉛莫可加。」（同上）「五十修丹已太遲，氣衰身健號行尸。」（同上）修道求仙務必乘早，以父精母血爲汞鉛而行。其論神仙之術云：「其元氣之變態，化爲氣液二體也。氣也者，曰命也、神也、真汞也。隨動外接，人之寤則神遊於眼，瞑則歸於心，寐則逸於腎，默則集於眉，此爲氣之昇降者也。液也者，曰性也、精也、真鉛也。修靜內復，在腎而爲精，至肝而爲魂，至心而爲血，至脾而爲膏諛，至心包絡而爲衛氣，至腠理而爲

動氣，至腦而爲神泉，下至鼻中而爲玉漿，至喉舌而爲靈液，入於胃，慕於心，候營衛二氣，周身既備，亦還心，會合水穀諸液於大腸，至攔腸分泌清濁，則清氣輸人小腸，揍腎滲膀胱，膀胱還元海，元海再生氣，晝夜之無端。當此之時，神歸氣復，氣與液合，君子慎其獨得之爲小還。男女混居室，一物分二名。陰中伏陽，號曰黃芽。陽內負陰，象名白雪。神符合而言之，乃曰刀圭也。修鍊之法，於人身子陽之時，沃以非凡之水，進以自然之火。自然即隨時之義也。片餉功夫，無中生有，結成聖胎，是謂奪造化也。」作者以此反對佛教妄有寂滅之說：「邪說謂人之有身，諸塵皆染，爲之妄有。或言有生必有滅，求生謂之偷生，莫若寂滅，以爲大樂。」（《自序》）強調人應享受人生之樂。

《谷神篇》作者，得紫陽南宗之傳而尤崇元氣，在許多問題上提出獨特見解，自成一家之說。其對元氣演化宇宙，接近於而今天文學的大膨脹學說，是天才的猜測，豐富了中國古代宇宙理論，於科學思想發展頗有貢獻。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

太華希夷志

〔元〕張　輅

《太華希夷志》，二卷。元張輅撰，成於延祐元年（一三一四）。通行本有：《正統道藏》本等。

張輅，元保寧府（治今四川閬中）人。任職河中府（治今山西永濟西），初任教官，後就縣職。生平事蹟見《太華希夷志自序》。

作者長期在河中府任職，因地近華山，稔聞陳摶遺事，又閱前人傳記，感希夷先生高風亮節，於「公務之暇，採古書所錄與諺語之談」，「編次成一書，俾新學之士，激勵其志。」（《太華希夷志自序》）

《太華希夷志》爲記載陳摶生平事蹟的道教傳記。

上卷記陳摶鄉里、早年生活。摶幼遇奇媼，總角慕道，壯歲遊山，處心淡泊。唐末隱居武夷，闢穀鍊氣，後至華山得道。應宋太宗詔前往京師，不羨富貴，惟願放還山林。下卷記其在華山，爲張乖崖、錢若水、陳堯佐、王世則、種放言休咎，又與麻衣道者、李琪、呂洞賓相往來論道，及臨終佚事。末附種放、穆修、李之才、邵雍、魏野等人言行。

本書所反映的思想內容有：一、人之貴賤窮達，莫不有命，或晦山林，或顯朝廷，都各有宜。這「好似鳥

獸棲於林麓，魚驚遊於江湖，各有所樂。」二、天子當以治天下爲務，不當追求黃白神仙之事。皇帝即使修道至於「白日飛昇，何益於治！」理當「洞達古今治亂之旨」，「君臣合德以治天下。勤行修鍊，無以加此。」他認爲治天下，要「能以清靜爲治」。在此原則下，「遠招賢士，近去佞臣，輕賦萬民，重賞三軍。」三、認爲人生宜不貪不愛，不愚迷，不慳吝。說世上「富者貪生，貪者競命」，造成「涉世風波真險惡」。人生當如「忘機鷗鳥自悠然」。他「有意慕羲軒之道，無心誦管樂之篇」，乃棲真物外，修煉山間。逼不得意來至朝廷，則「逢人不語人間事，便是人間無事人。」四、陳摶之學有義理、物理、性命。世人錯誤地僅以「神仙術善人倫風鑒」視之，而没有見其治天下、厚風俗、成人材的一面。陳摶著有《指玄篇》、《人室還丹詩》、《釣潭集》、《三峰寓言》等書，都是道妙至真，言簡理深，觀者自有所得的著作。五、記載了易數學的傳授世系，爲陳摶——穆修——李之才——邵雍——種放——許堅——范諤昌。

《太華希夷志》詳於《宋史》本傳數倍，突出陳摶鄙視富貴，甘於退隱，玄獸修養、知人論世的一面。它爲後世修道隱退者樹立典型，對道教學者有所影響。於道教傳記作品的寫作也起一定作用，《歷世真仙體道通鑑》的陳摶傳，與其大致相似而稍爲簡略。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

茅山志

舊題劉大彬撰，近人陳國符考定爲《茅山志》，原十二篇十五卷，明初編入《道藏》，作十二篇三十三卷。舊有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本、嘉靖二十九年（一三五〇）玉晨觀刊本等。

（元）張天雨

張天雨（一二八三——一三五〇），原名澤之，又名嗣真，字伯雨、又字天雨、雨，號貞居子、句曲外史，元錢塘（今浙江杭州）人。早年學道茅山。回歸錢塘，住持福真觀。延祐七年（一三二〇），提點開元宮。後，再去茅山，主持崇壽觀、元符宮。至元三年（一三二三）至天順元年（一三二八），撰《茅山志》十五卷。後復歸錢塘。至正二年（一三四二），仍提點開元宮。奉道崇儒，博通經史，工詩文，善書畫，一時名士，如劉基、楊仲弘、薩天錫、陳昭、瞿榮智、張遜、王鑑、張光碧、袁華、陳世昌等與之交遊唱和。著作尚有：《句曲外史集》七卷、《玄品集》五卷。生平事蹟見《穀庵集選》卷九、卷十、《至順鎮江志》卷十九、成化《杭州府志》卷十五、《宋元學案補遺》卷九三、《宋元學案》卷二三八。

南宋紹興二十年（一一五一），曾恂、傅霄修《茅山記》四卷。張天雨讀後，以爲是作「所書山水祠宇，粗錄

名號而已，考古述事，則猶略焉。」（劉大彬《茅山志叙錄》）於是，增纂舊記，歷時五載而成。

《茅山志》爲道教山志類著作。卷一至卷四《誥副墨》，錄自漢至元仁宗的帝王詔誥與高道表啓。卷五《三神記》，載三茅君世系及傳記。卷六至卷七《括神篇》，叙山、峰、洞、水自然環境，及壇、橋、亭等建築。卷八《稽古篇》，記勝跡二十三處。卷九《道山册》述古本《道德五千六》及所藏道書目錄。卷十至卷十二《上清品》刊七真譜、上清譜系及略傳。卷十三至卷十四，《仙曹暑篇》寫諸仙真職司及重要事蹟。卷十五至卷十六《採真》，記歷代棲山修道之有卓行者。卷十七至卷十八《樓觀部篇》叙歷觀庵院。卷十九《靈植撿》，述靈芝、神藥、名卉、奇草。卷二十至卷二十七《錄金石篇》輯錄歷代碑文。卷二十八至卷三十三《金薤編》，集各家詩文。書前有泰定元年（一三二四）趙世延序、泰定四年（一三二七）吳全節序、天曆元年（一三二八）劉大彬叙錄、永樂二十一年（一四二三）故儼序、成化六年（一四七〇）陳鑑序、嘉靖三十年（一五五一）江永年識語。

本書的主要內容有：

一、記載茅山範圍與自然狀況。茅山本名勾曲山，異名積金山，周圍一百五十里，東西四十五里，南北三十五里。詳述茅山山區的山、石、峰、洞、水、泉及奇異自然現象。積金山陶弘景「所住處，東面一橫壟仍是石。石形甚瓌奇，多穿穴；西南有大石壁聳而拆開，內有洞。人數丈，漸狹小，不復容人，迺颼颼而有風。」「中茅山東有小穴，纔如狗竇，劣容人人耳。愈入愈闊，外以磐石掩塞穴口」（卷六）東西楚王澗近處「復有一穴，湧泉特奇，大水大旱，未嘗增損，色小白而甜美，柔弱灌注無窮。」「玉蝶泉在颼輪峰西垂，二口貯泉。至冬，一水溫，又名陰陽井。」喜客泉「客至即踴躍，津津然。或臨以聲勢，則凝不爲動。」撫掌泉「聞擊掌聲，泉湧如沸。」「動石，在中茅嶺。一人可撼，多人不能動。」（卷七）又記茅山地區的動植礦物。如「白龜長可六七寸許，身形

皮甲通白，如滑石，唯靨上有黑文，狀如符書。」（卷七）植物如龍仙蘭、參成芝、燕胎芝、夜光洞草、白斜玉芝、熒火芝、九莖紫、菌琅葛芝、丹珠玉漿、南燭、術、黃精、附子等敘其形狀性能。礦物如石瑙、石鐘乳、禹餘糧等，述其形狀及主治。

二、評價自然資源。中茅山「左右當泉水下流，皆小赤色，飲之益人。山下左右有小平處，可堪靜舍。」積金山「宜人住。可索有水處，爲屋室靜舍。」長隱「岡上純是細石，非可居。」「桃華崦在小茅北，林壑幽邃，春時花卉紛敷，不異武陵源也。」（卷六）「玉液泉有二。其一石仙人棒石之北。其泉甜香，微若乳色，能已腹中諸疾。」石墨池「石悉爲墨色。至今用池水合藥，有奇驗。」（卷七）

三、記述茅山道教人物。詳載茅盈、茅固、茅衷三人的生平與成仙，略敘聖師七傳真系與茅山四十五代宗師生平。

四、三宮五府的仙真職司及其事蹟。

五、建築。樓觀、山房、庵院、壇石、橋樑。

六、人名景觀、名勝古跡。

七、道教及茅山道派典籍書目。有《道德經》、《上清大洞寶經》、《上清大洞寶籙》等二百二十八種。

八、文獻資料。帝王詔誥，高道表啓、名士詩文、歷代碑刻。

《茅山志》既有宋元一般方志的格調，又體現道教特色。且於道教事項收錄尚詳，內容豐富，對後世道教山志的撰寫有所影響，爲歷史研究提供了翔實資料。其記自然現象，詳略因類而異，但也有值得注意者。

（賀聖迪）

天台山志

《天台山志》，一卷。元佚名撰，成於至正二十七年（一三六七）。通行本有：《正統道藏》本、《道藏舉要》本等。

《天台山志》爲道教山志類著作。所記爲天台山的自然狀況與道教史實等類。

全書十九篇，其目如下：一、郡志辯。辯司馬悔橋、悔山，非司馬晦橋、晦山，並叙述山之位置、名稱。二、晉孫綽《天台山賦》。並解説賦中「雙闕雲竦以夾路，瓊臺中天而懸居。」三、唐柳泌詩。四、夏英公銘。並説明桐柏山景及其與天台關係，又叙玉霄峰。五、洞。記玉景洞、丹霞小洞之位置、地形、生物及仙家傳説。六、溪井。述醴泉井位置、水味、藥效，以及丹井的位置、史實。七、宮觀。叙桐柏崇道觀位置、交通、地形、歷史、佈局、神像、文物。八、《桐柏觀碑》（唐崔尚撰）。九、《重建道藏經記》（宋夏疎撰）。十、《重修桐柏記》（宋曹勛撰）。十一、李白題桐柏觀詩。十二、羅隱詩。十三、呂洞賓詩。十四、白玉蟾題。十五、又留別桐柏詩。十六、洞天宮。記宮之位置、地形、物產、人文。十七、玉京觀。記觀之位置。十八、祐聖觀。記其位置、歷史。十九、仁靖純素二宮。叙其位置歷史。綜觀全書，自郡志辯至夏英公銘，叙山之概況，爲第一部份，所記洞與溪井泉，記山區洞穴、水文，爲第二部份，自桐柏崇道觀至仁靖純素二宮，述宮觀，爲第三部份。

全書主要内容有：

一、記天台山之位置、形狀、景觀。「天台山在縣北三里，自神跡石起，……高一萬八千丈，周迴八百里。山有八重，四周如一。一以赤城爲南門，石城爲西門。」（《郡志辯》）

二、記山內小區域的地形、物產與景觀。如「玉靈峰，在縣北三十里洞天宮上。重崖疊嶂，松竹葱蒨，且產香茅。前有雙石夾澗，列爲高門，可百餘仞（《夏英公銘》）桐柏觀北，「中有瀑水，飛流濆沫，勢若萬馬奔而南下，四時落岩浩垂。」（《重修桐柏記》）

三、敘山乃修道成仙之所。天台「固非尋常山川，惟龍蛇所處，是以高接上漢，深隱九霄，控引天地，錯綜今古，包括形勢，不與外塵相關，苟非養素之士，則不能少留烟霞間。」（同上）「是之謂不死之福鄉，養真之靈境。」（《桐柏觀碑》）

四、敘天台道教的歷史。「吳赤烏二年（二三九），太極左仙翁葛玄即此鍊丹……真宗祥符（一〇〇八——一〇一六）中，議羅天大醮……迨今國朝更化，人民逃難竄匿，而火從中起宏規巧製，化爲丘墟。」記載自吳赤烏二年至元至正二十七年（一三六七）間的道士修煉、宮觀興衰。

本書所錄既有前人所著，又有作者自撰，但總的來說，自撰部份不多，僅於個別史實有所辯正，於洞穴、井泉、宮觀有所記敘。其所錄前人詩文，全文鈔錄，保存了天台山道教的歷史資料。

關於本書的研究，有《四庫總目提要》與任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

棗籥子

《棗籥子》，一卷。元代佚名撰，成於元至正十五年（一三五五）至明永樂八年（一四一〇）之間。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本等。

棗籥子，元明間人。自稱祝融之後。早年學道，精通氣候之學，「自言縱閉司雨暘霹靂鞭驅隨奮烈」。名著朝野，被元廷召至大都，謝宮不受而傾結鉅老勳貴。元末農民戰爭期間，遠走吳越，評論世事，以爲朱元璋將得天下。無意攀龍，盤桓岸谷，燒煉金丹，撰寫道書。生平事蹟詳張宇初《峴泉集》卷十二《棗籥子歌》。

《棗籥子》是道教內丹著作。它依據人與天地相同立論，認爲採用元氣五行原理，仿效四序剛柔成歲，八卦之精系象於月，煉成內丹，能變化成仙。

全書分爲五篇：一、《三道明真反本》，强調神仙真有，丹術可成；二、《五行建位泉石》，敘說以元氣五行爲藥物，內煉金丹；三、《八卦繫象指明》，陳述八卦五行與月相的對應關系；四、《四序剛柔成歲》，談論仿效四時運行成歲之理；五、《九一道備無爲》，略語金丹九轉而成後人化爲大羅神仙。書後附《陰丹內篇》。

作者認爲，「元氣者，其大也則籠罩八隅，其小也則潛藏一毫，嘔坤吐乾，出人有無。」（《五行》）無所不在的「元氣本無形」，是宇宙本原。氣生成五行，五行即五才。「五才受統，遂成物先。五才不離元氣，元氣不離五才，混其名即一，辨其功即殊。故元氣爲五才之君，五才爲元氣之臣，是故君臣相臨而不可去。」（同上）五

行與元氣不可相分，五行自身更是一個整體，組成其的五個部份缺一不可。五才關及天地萬物。它「上緒乎天，而五曜立焉；下積乎地，而五嶽鎮焉；中成乎人，而五臟生焉。」(《五行》)又與八卦應，乾、兌爲金，坤、艮爲土，震巽爲木，離爲火，坎爲水。而八卦之精系象於月，分別以初三、初八、十三、十六、廿三、廿九之月相，與震、兌、乾、巽、艮、坤六卦相對應。這樣，五行又與月相發生關聯。

氣「因精而生有」(《五行》)發生變化，首先在變化中形成天地。「天有其精，地有其靈。……在天成象，在地成形，形象稟氣，氣生精靈。不可去形取象，不可去象取形。取形即失象，失象即無形。」(《三道》)天地形象相資相成，又各因其寶而長久。天精爲金，地靈爲玉。兩者在「陰陽結氣，天地覆載」(《三道》)中形成。「陰多則爲金，陽多則爲玉。」天地之寶自然而成，因人之知其然，也可以藥作之：「凡藥作之者，似陰運陽，轉柔成剛，以五行之氣而滋之，四時之氣而鼓之，是亦同自然矣。」(《三道》)倘無金和玉，天地「在四時所蒸、五行所轉中枯竭。

天以四時生成萬物，但人不同於萬物，而與「天地同」(《三道》)，皆源於氣而來自五才。天地有寶，人亦有寶：「人之寶者，以骨爲金，以髓爲玉，以神爲精，以靈爲識。」(《三道》)然而，「人心有欲，其寶喪焉。」(《三道》)這使人不能似天地般長久。「人既染欲，即髓竭而骨枯。髓竭即精不神，骨枯即靈不識。靈不識即神散，精不神即氣死。」以內在精靈骨髓的衰竭說明器官、組織老化而致死。又認爲一旦生命衰竭，即使「法天地無欲，其寶何可復。」(《三道》)要因寶而常保形神，需知填補金玉之理。金丹術便是以元氣五行填補人身之寶而致長壽的方法。

金丹術有內外之分。本書所說之金丹爲內丹，所語之「爐火妙道」(《四序》)也指以四時五行之氣在體內

煉丹。煉丹要水銀、五金。「元氣者，水銀也。五才者，五金也。」「五金者，黑鉛也。」「水銀爲元氣者，謂水銀混沌。混沌不可以形象說，飛之即爲朱砂，則少陽也，反朱砂即爲水銀，則少陰也，其黑鉛者化之爲黃丹，即太陽也，變黃丹爲黑鉛，即太陽。」（《五行》）元氣五才在一陰一陽之道的作用下，「分理四方，千變萬化，制伏衆石，作道之本，爲丹之源。」（《五行》）以元氣五行填補人身之竇，要仿效天道陰陽變化。「天之道，陽動於子而昇於巳，春夏也，陰萌於午而降於亥，秋冬也。」（《四序》）倘能效此，便能似「四時氣順而一歲成焉」一般得到金丹。還須根據八卦日相對應關係。如「初三日，夕月出庚，其象震，其精木，其味酸，其名青（《八卦》）兌、乾、巽、艮、坤五卦，分別與初八、十三、十六、廿三、廿九之月相對應，也體現五行的精、味、名。煉丹修道者思此務精心神道自通天符。」（《八卦》）丹術又因「道始一而終九，是故金丹需九轉」（《九一》）而成。金丹成而「變化骨肉，輕氣真身，獲廣英之逍遙，遂大羅之放逸。於是，生死冰泮，塵濁煙收，拜倒景之玉皇，禮生清之宮闕，或受命於東華，奉册於霄漢。」（《九一》）

《棗簫子》篇幅無多，簡明扼要敘說內丹術，雖有辭句隱晦語焉不詳的缺點，但易於理解要旨。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道藏提要》的有關部份。（賀聖迪）

漢天師世家

〔明〕張正常

《漢天師世家》，簡稱《世家》，四卷。明道士張正常撰，撰時不詳。通行本有：明代萬曆《續道藏》本等。

張正常（？——一三七八），字仲紀，號冲虛子，三十九代天師太玄公之子。元至正十九年（一三五九）年襲教，任第四十二代天師。朱元璋爲吳國公時，張正常就與之交往。洪武元年（一三六八），張正常還人賀登基。明太祖朱元璋授張正常爲「正一嗣教大真人」，賜銀印，秩視二品，領道教事。洪武二年又奉召見。據宋濂《漢天師世家序》稱，「嗣漢四十二代天師張真人以《世家》一卷，命上清道士傅同虛徵濂序」，《漢天師世家》出自張正常之手，原爲一卷。後經四十三代天師張宇初增删，由五十代天師張國祥續修，遂成今本四卷，述祖天師張道陵至第四十九代天師張永緒等各代天師的傳記。據書末題署，其書由第五十代天師張國祥「奉旨校梓」。

《漢天師世家》爲道教人物傳記類典籍。卷一，有《序》五篇，即：明洪武九年（一三七六）宋濂《序》；洪武庚午（一三九〇）蘇伯衡《序》；王德新《序》；明萬曆丁酉（一五九七）喻文偉《序》；明萬曆癸巳（一五九三）周天球《序》。宋濂《序》中述及張正常《世家》稱，「今所輯《世家》，祖始於留文成侯，而其上則無聞焉。濂因據

氏族羣書補之，復用史法，略載其相承之緒，使一閱輒知大都」。因此，《漢天師世家》一書亦曾經明宋濂增補。

卷二，有天師傳記二十八篇，即：祖天師張道陵，二代張衡，三代張魯，四代張盛，五代張昭成，六代張樹，七代張回，八代張迥，九代張符，十代張子祥，十一代張通玄，十二代張恒，十三代張光，十四代張慈正，十五代張高，十六代張應韶，十七代張順，十八代張士元，十九代張脩，二十代張諶，二十一代張秉一，二十二代張善，二十三代張季文，二十四代張正隨，二十五代張乾曜，二十六代張嗣宗，二十七代張象中，二十八代張敦復等。其記述事蹟，多有神異之詞，而與其它典籍文字所記相異者。卷首有《天師世傳引》褒稱，「祖天師倡正一教於漢，而張氏號天師者今四十八代矣。傳代歷歷何其詳哉。千五百年，盛衰相因，廢興相尋，未有如張氏一姓之獨靈長也」。

卷三，有天師傳記十六篇，即：二十九代張景端，三十代張繼先，三十一代張時脩，三十二代張守真，三十三代張景淵，三十四代張慶先，三十五代張可大，三十六代張宗演，三十七代張與棣，三十八代張與材，三十九代張嗣成，四十代張嗣德，四十一代張正言，四十二代張正常，四十三代張宇初，四十四代張宇清等。

卷四，有天師傳記五篇，即：四十五代張懋丞，四十六代張元吉，四十七代張玄慶，四十八代張諺頲，四十九代張永緒等。書末有張宇初作於明萬曆三十五年（一六〇七）的《漢天師世家後序》，《後序》稱「昔侍先君舊編一帙，授高道傅同虛謁宋太史濂序其首，而未暇整緝以行。然舊文辭意冗腐，僭用删校增次，以廣諸梓，庶以成先志也」。

民國七年（一九一八），第六十二代天師張元旭仿《世家》體例作《補天師世家》，增補五十代張國祥、五

十一代張顯祖、五十二代張應京、五十三代張洪任、五十四代張繼宗、五十五代張錫麟、五十六代張遇隆、五十七代張存義、五十八代張起隆、五十九代張鈺、六十代張培源、六十一代張仁最等傳記，書後有張元旭《續世家跋後》稱，「搜求譜牒，旁參碑銘，並先世之遺有筆記，與年來之聞見於先父前者，續纂成編，重付剞劂。非敢言文，以紀實也。亦愈以見冀世濟人，前人之澤遠矣」。一九七六年，張源先據《漢天師世家》和《補天師世家》編寫成半文半白的《歷代張天師傳》，內有六十二代張元旭、六十三代張恩溥的傳記。

《漢天師世家》所載天師傳記，除各人生平、功行外，多記拜謁皇帝、結交權貴和受封得賞等顯榮事蹟。關於統治階級和道教的關係，本書有極爲豐富的史料。卷二祖天師張道陵傳稱天師飛昇前，「以經籙、印、劍付子衡，戒之曰：吾遇太上親傳至道此文，總領三五步罡正一樞要，世世一子，紹吾之位，非吾家宗親子孫不傳」。千百年來，歷代天師皆以經籙、印和劍爲傳承信物，並按中國傳統的宗親原則選拔襲位天師。

（陳耀庭）

隨機應化錄

〔明〕賈道玄

《隨機應化錄》，二卷。明初何道全撰，賈道玄編集。成書於明建文三年（一四〇一）。通行本有：明代

《正統道藏》本等。

何道全（一二一九——一三九九），道號無垢子、松溪道人。祖籍四明（今浙江寧波市），其父遷至錢唐（今浙江杭州市），生何道全。自幼修道，是元末明初的全真派道士。初雲遊於東海之上，後赴終南山，居於圭峰之墟。建文元年（一三九九）卒。其弟子賈道玄集其語錄、詩詞，編成《隨機應化錄》二卷。

《隨機應化錄》是闡述道教全真派教旨的著作。全書分上、下兩卷。上卷記述何道全雲遊四方時隨機應答之語錄、詩詞，約五十餘則，以語錄爲多；下卷記述何道全回答別人詢問，及所作詩詞、歌贊、偈語五十餘則，以詩詞爲多。書前有昆丘靈通子《無垢子隨機應化錄序》，敘述何道全生平及其弟子編集是書之緣由、經過。

《隨機應化錄》貫穿着道教全真教派教理，以明心養性爲修行要旨，以功行雙修、福慧雙全爲玄門綱宗，其主要內容如下：

一、主張儒、釋、道三教相通。

何道全接交的人，除道士外，還有衆多僧人和官員，在相互問答中，體現了何道全三教合一思想。如他在《三教一源詩》中說：「道冠儒履釋袈裟，三教從來總一家。紅蓮白藕青荷葉，綠竹黃鞭紫笋芽。雖然形服難相似，其實根源本不差。大道真空元不二，一樹豈放二般花。」如他在回答老僧「中」字作何解釋時說：「念頭起處謂之中。此道家之中也；釋云：不思善、不思惡，正憑麼時那個，是自己本來面目。此釋門之中也；儒云：喜怒哀樂之未發謂之中。此儒家之中也。」說明儒、釋、道三家對中的實質的理解是相通的。如他在回答秀聚峰和尚問「唸佛」二字時說：「汝不聞川老云，若言他是佛，自己卻成魔，道云，身上自有真元始，何須

心外覓天尊，儒云，吾身自有一太極也。」指出儒、釋、道三家的修煉，都在自身，不假外求。何道全主張三教合一，是受唐宋以來三教合一論的影響的。

二、闡述修道成佛只在內求。

全真派的修道大致與佛教禪宗相似，强調內心修養，修煉內丹，這在《隨機應化錄》中有所表述。如何道全在《咏蓮詩》中說：「虛空本不立纖塵，外向非真裏面真。」他在回答僧人時說：「佛在靈山莫遠求，靈山即在汝心頭。人人有個靈山塔，好在靈山塔下修。」靈山即指心。接着他在偈中說：「西方有佛號阿彌，只在心中人不知，若肯念中無別念，火坑變作白蓮池。」如他在答爐鼎已老的責難中說：「莫言爐鼎新與老，只在自家真實討。虛中採取紫靈芝，便是長生不死寶。」强調內心修養。並批判「只知裝點外相，不識其中就裏」的錯誤作法。

三、闡述全真教派修習法則。

何道全在《隨機應化錄》中反映出全真教修習法則有各種各樣，歸結起來有：(一)初學八法。他在回答沈法師修行何處下手時指出：「初學人不離八法，養體、養胃、養心、養神、養氣、養精、養性、養智。」並配以詩說：「修行不必向他尋，只在心中七寶林，識得玄關真一竅，那時便得見天心。」(二)安樂四法。他指出初習之人可習安樂四法：「一齒要頻叩，二津要頻嚥，三髮要頻梳，四氣要頻煉。此乃小乘法也，久久行之，則卻病延年。」(三)學道四事。「立如松，走如風，睡如弓，語如鐘。此四事分內外，初機之人先行外而後行內。」以上可說是初級階段的修習法。至於高級階段則有(一)功行雙修法。何道全在回答道士劉海宗修煉問題時說：「修者，修其外行，煉者，煉其身心。修外行者恤孤、念寡、敬老、憐貧、修橋、砌路、扶患、釋難，總有八

百之數。煉身心者，居環守靜，磨身煉心，惜精養氣，鍊神還虛，總有三千之數。」(二)煉成丹法，他在回答如何煉成丹法時說：「以乾坤爲鼎爐，以精、氣、神爲藥材，以靜定爲水，以慧照爲火，一意和合三寶密，密爲丸混而爲一，久久不散，即成丹矣。」(三)煉內丹之藥法。他說：「用精氣神三味，使文武火煅煉，不可太過，不可不及，須要停當，子母相守，歸於黃房」。(四)體用相兼法。他說：「道之用，要安人利物，道之體，須無爲清淨，若能降伏，心念不起，自然清淨無爲。」總之通過高級階段煉神、煉氣、煉精，陽勝陰滅，念滅情忘，便成仙成神。

《隨機應化錄》還在咏物詩詞中寓以全真教派教旨，對於研究元明時期的全真教派有重要的參考價值。任繼愈等編的《道藏提要》中有它的提要。（周夢江）

峴泉集

〔明〕張宇初

《峴泉集》，十二卷（一作四卷）。明初張宇初撰，成於永樂五年（一四〇七）秋七月前。通行本有：《正統道藏》本、《四庫全書》本等。

張宇初（？——一四一〇），字子璿，又字信甫，號耆山，又號無爲子，明江西貴溪人。洪武十三年（一三

八〇），嗣爲四十三代天師。奉詔入京，建齋設醮於紫金山並神樂觀。廿三年，入覲，奏准降敕重建大上清宮。建文時（一三九九——一四〇二），坐不法奪印誥。成祖即位，來京朝賀，復授與之。永樂四年（一四〇六），奉命編纂《道藏》。五年，三建齋籙於朝。而後還龍虎山。六年、七年，奉旨往武當山（在今湖北均縣），尋訪張三豐。張宇初資質超穎，嘗從長春真人劉淵然學道法，而不拘泥師說。他貫通三氏，融爲一塗，旁及諸子百家之言，無不留意。認爲「三光五嶽之靈，發而爲文」，「文所以載道，文著而後道名。」所作詩詞，「婉麗清新，得天趣自然之妙。」（吉日序）著有《峴泉集》十二卷、《道門十規》、《元始無量度人上品妙經通義》四卷、《龍虎山志》十二卷，又編《三十代天師虛靖真君語錄》。生平事蹟見明張國祥續補《漢天師世家》、清錢謙益《列朝詩集小傳》閏集《張宇初傳》、《明史·方伎傳》等。

《峴泉集》是四十三代天師張宇初詩文集。全書以老莊虛無學說結合宋儒性理之學，間採佛教思想，論述天地造化、山川人物、禮樂製度。

卷一，雜著。有冲道、慎本、玄問、太極釋、先天圖論、河圖原、廣原性、問神、觀植、續觀物篇、讀董仲舒傳、書文章正宗後、辨荀子、辨陰符經等；卷二，序。有太上混元實錄序、漢天師世家序、丹纂要序、生神章序等；卷三，記。有蚊睫窩記、妙靈觀記、義渡記等；卷四，說、傳、書。有太素說、趙原陽傳、與倪孟冲論火候書；卷五，銘、箴、讚。有書室銘、藏脩箴、孔子問禮圖贊等；卷六，青詞、齋意。有正醮青詞、本府年經齋意等；卷七，普說、有三元傳度普說、授法普說等；卷八，賦、操。有澹漠賦、蒼山操等；卷九，五言古詩。有題青白軒、寒雨等；卷十，五言律詩。有元日、題汪原八詠等；卷十一，七言律詩。有聖節賜宴、題赤壁圖等；卷十二，七言長歌。有橐籥子歌、風人松等。書前有國子博士金華王紳《蒼山無爲天師峴泉集序》、永樂五年秋七月吉

日《耆山無爲天師峴泉文集序》、永樂五年秋七月新安程通序。

張宇初認爲，宇宙始於太極，或名爲極、造化天極。描述其性狀說：「造化天極，無朕之先，非聲臭之可測，象數之可求也。冥滓茫昧，超乎萬物而爲萬物根本，豈不至玄至微也哉！」（卷一《玄問》）聲臭象數無可測求的早期宇宙太極，即道，即心、即中。它「渾然無所偏倚，廓然無得形似也。其性命之本歟！」（卷一《太極釋》）外在客觀的道與太極，被內在主觀化，而等同於心：「夫心存，則道明而理著焉，其爲陰陽之機出人往來，非外乎吾心也。」（卷一《問神》）「蓋心統性情而理具於心、氣囿於形，皆天命流行而賦焉：曰虛靈、曰太極、曰中、曰一，皆心之本然也。是曰心爲太極也，物物皆具是性也。」（卷一《冲道》）之所以失誤，是不能區分物質世界與人的觀念意識世界之不同：「人與萬物同居於虛者也，然以方寸之微而能充乎宇宙之大、萬物之衆，與天地並行而不違者，心虛則萬有皆備於是矣！」（同上）

關於太極如何生化萬物？他說，太極在發展中生成輕清與重濁之物。「輕清上浮者，積氣也，重濁下沉者，積塊也。」（卷一《玄問》）前者爲陽，後者是陰。陰陽即天地，二者之氣相合在運動中產生萬物：「周流六虛，往來無窮而詘伸消長，剛柔進退，通乎晝夜，代乎四時，其同霆流形，庶品露生。」（同上）於此過程，他分別以五行與八卦加以闡述：「天以陽生萬物，地以陰成。動而陽，靜而陰，陽變陰合而生五氣，由五氣而生萬物，故曰五殊也，五殊本於陰陽，互爲其根也。」（《太極釋》）在以五行解釋的同時，他又提出八卦說：「兩儀生而陽交於陰、陰交於陽而分四象，四象分而生八卦，八卦錯而萬物生焉。」（同上）上述論說，似與「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的老子之說有所不同，其實，他並未背離《道德經》的上述之說，只是以五行、八卦來充實一、二、三相生之說。按老子之意，以一爲氣，以二爲陰陽，三爲陰陽之作用。張氏以五行、八卦去

解說「冲氣以爲和」的三、五行八卦均爲陰陽生化萬物的中間階段。至於，陰陽所生萬物，經五行與經八卦有何不同？二者關係如何？他未加說明。

萬物一經生成，便「自生、自化、自形、自色、自消、自息」（卷一《玄問》），各各不同於衆而有自身之特殊，但就「相渾倫而未離其氣」（同上）而言，仍有一致處。各自獨立發展的萬物，幽微難測而與天地運行不息同在：「凡寒暑之變、晝夜之殊，天之運而不息者，昭而日星，威而雷霆，潤而風雨霜露，地之運而不息者，峙而山嶽，流而江海，蕃而草木鳥獸。若洪纖高下之衆，肖翹蠕動之微，一皆囿於至虛之中，而不可測其幽微。」（卷一《冲道》）它們與其本源太極之關係，爲萬物之「性稟於命，理具於性，心統之謂道，道之體曰極」。（卷一《太極釋》）因此，「太極散而爲萬物，則萬物各具一太極」（同上）。

又認爲，萬物體現先天之數：「日月星辰，水火木石，暑寒晝夜，飛走草木，分隸於八卦，得先天之數。是以感而變者之善，暑寒晝夜，性情形體，聲色氣味也；應而化者之善，雨風露雷，性情形體，口耳鼻目，皆先天之數也。」（《先天圖論》）於先天之數的變化，尤其强調「天地之變，有元、會運世。」（同上）一元十二會，一會三十運，一運十二世，一世三十年。按此周而復始運行的宇宙發生大小災變，萬物無一能夠避免。象數說機械呆板的宇宙變化規律，並非客觀實在的反映，而是主觀意識的杜撰。張宇初繼承邵雍象數說，固然未能說明宇宙萬物規律，卻也認定在宇宙萬物的存在及其變化中，存在着客觀的數量關係，它是理解萬物所必不可少的，要研究體現在事物發展中的數量關係。

元會運世之變在社會發展表現爲皇帝王霸：「天地之變，有元、會、運、世，人事之變，有皇、帝、王、霸。元、會、運世有春、夏、秋、冬，爲生、長、收、藏，皇、帝、王、霸，有易、詩、書、春秋，爲道德功力。各相因而爲十

六。十六者，四象相因之數也。凡天地之變化，萬物之感應，古今之因、革、損、益，皆不出乎十六，十六而天地之道畢矣。」（《先天圖論》）儘管自然與社會規律在數的規則上相一致，但二者卻各有其獨特內容。自然規律決定物之生死，社會規律體現道德功力。研究道德功力的學問爲經世之學。張宇初說：「經世之學，則聖賢之道焉者何？聖賢之道，道德性命仁義之謂也。三代之始，道在唐。後之言道者，必曰是焉。蓋道明者，三皇；德著者，五帝；法備者，三王。以堯、舜、禹、湯、文、武之君，盡君道也；陶、伊、傅、周、召之爲臣，盡臣道也；孔子、顏、曾、思、孟之爲師，盡師道也。千萬世之所法者，未之有改也。」（《慎本》）世人有變而道不變，原因在於「聖賢遠矣，而其道具在者，六經也。」（同上）六經中的「《詩》以道性情，別風雅之正變也；《書》以紀政事序，號令之因革也；《春秋》以示賞罰明，尊王折霸之統也；《禮》以謹節文明，上下等殺之分也。」（同上）用於治理社會。而《易》與《樂》的作用兼及社會與自然，且通天人之變：「《易》以著陰陽，推造化之變通也」；「《樂》以致氣運，達天地之和也。」（同上）

經世之學使張宇初有時不從宗教的角度談論鬼神，而將其作爲陰陽二氣即自然力量與規律之尚未被人理解的作用：「夫天積氣也，地亦氣之厚者，形而上者是也。五行形之內，即天命之流行也。以其流行不息，必有宰之者焉。程子曰：『主宰謂之帝，妙用謂之鬼神。』又曰：『鬼神者，造化之跡，二氣之良能。』蓋陰陽之運，跡不可見而理可推焉，理之顯微有不可窺測而神居焉。」（卷一《問神》）又受自然而發的天人感應說影響，認爲「惟誠其心以感天，天感則發乎其機也，以不可見、不可知者則曰神存其間也。」（同上）神是天人自然感應中，一種尚「不可見，不可知」的功能。當然，作爲第四十三代天師，作爲正一道的領袖，他並不否定超自然與超社會力量的神的存在，醮祭等活動就是基於神的觀念而來的。

張宇初論述道教宗旨，是從人而不是從神來加以闡說：「爲道之宗，莫過精神專一，澹足萬物，去健羨，黜聰明爲要；是以虛無爲本也。若無欲而樸，不言而信。其挫銳解紛，和光同塵，後其身而先焉，外其身而存焉。故曲全枉直，知盈守窪，知新守弊，則明而若昧，進而若退，辨而若訥，巧而若詘，直而若屈，不割其方，不穢其廉，雖直而不肆，雖光而不耀，以全其用也。若其操以誠、行以簡、待以恕、應以默，蓋以事物爲粗跡，以空虛爲妙用。」（卷一《玄問》）這與其說是道教之說，毋寧言爲道家之論。又以道家觀點論述虛實關係：「至虛之中，坱圠無垠，而萬有實之。實居於虛中，寥漠無際，一氣虛之。非虛，則物不能變化，周流若無所寄以神其機。而實者，有詘信聚散存焉。非實則氣之細緼闔闢，若無所馮以藏其用。而虛者有升有降，消息繫焉。夫天地之大，以太虛爲體，而萬物生生化化於兩間而不息者。一陰一陽，動靜往來而已矣。」（卷一《冲道》）虛實之論，本於老子論器物與空間關係的有無之論：「有之以爲利，無之以爲用」之說，而有所發展。

張宇初以儒家學說改造道教教義，使之成爲道家與理學相結合的學說，是道教內部固有的非宗教化傾向的發展結果。《峴泉集》作爲其思想的集結，對道教的非宗教化的影響程度如何，值得進一步研究。因此，是書受到儒家學者的表彰。《四庫提要》的作者說：「若《太極釋》、《先天圖論》、《河圖源》、《辨荀子》、《辨陰符經》諸篇，皆有合於儒者之言。《問神》一篇，本程子之理，未嘗以云師風伯荒怪之說張大其教，以視誦周孔之書而混淆之界者，實輕而勝之。韓愈《送浮屠文暢序》，稱人有儒名而墨行者，問其名則是，校其行則非；有墨名而儒行者，問其名則非，校其行則是。然則若宇初者，其言既合於理，寧可以異端之故，並斥其文乎！」（《四庫全書總目》卷一六九）

關於《峴泉集》的研究，有紀昀《四庫全書總目提要》、郭樹森《天師道》、任繼愈等《道藏提要》等書的有

關部份。（賀聖迪）

太極葛仙公傳

〔明〕朱　綽

《太極葛仙公傳》，一卷。原題譚嗣先造，實爲明朱綽改編，成於正統二年（一四三七）。通行本有：《正統道藏》本、《重刊道藏輯要》本等。

朱綽，南直隸鎮江府丹陽縣（今屬江蘇）人。曾在山東爲官，秩滿丁艱，歸還鄉里。認爲「仙道尚矣，繇神農氏雨師而來，代有其人焉。至周，老氏以清靜無爲爲宗，學者奉焉以爲教父，其道益顯白於天下。秦漢之君好長生，方士雲集霧布，飛騰變化者，亦班班有人載之傳記，不誣也。」（《太極葛仙公傳序》）葛玄得道而傳，千二百年爲民所崇奉祭祀。「仙公之道神焉，學其道能修而明之，則真仙人也，仙道亦烏有不可幾哉！」（同上）編有《太極葛仙公傳》。生平事蹟見《太極葛仙公傳序》。

有關葛玄的傳記，原有呂先生撰《仙公傳》一卷，在元末禁毁《道藏》時失傳。丹陽青元觀道長貢惟林（竹巖翁）搜訪得閣皂山本《仙公傳》，「已將鋟諸梓，病其弗備」（《太極葛仙公傳序》），而加以補充。貢氏羽化後，其弟子譚嗣先「踵成先志」，而後請朱綽「潤色」。朱綽「再三辭，不獲命，乃受書讀數過，顧其叙次繁蕪，而尚

多放失，於是重加編次，爲傳一卷。」(同上)是書本傳原出閣皂山，注釋乃貢惟林、譚嗣先、朱綽先後所加，附錄當亦爲三人所收集，而後由朱綽改寫編定。

《太極葛仙公傳》叙述了道教人物葛玄的年里、家世及修道、遇仙、受經、煉丹、靈異、成仙、傳道、著述等經歷。全書由本傳、註釋及附錄組成，書前有朱綽序。

葛玄，漢吳間丹陽郡句容(今江蘇丹陽)縣人。家世官宦，生於漢延熹七年(一六四)幼喪父母，哀思不已。博通經傳子史，尤好彈琴誦老莊安閒淡泊之文。年十五六，名振江右，不應州郡之闢，着羽服入赤城山學道。歷遊括蒼、南嶽、羅浮、金精、玉笥、長山、蓋竹、天台、蘭鳳諸山，時還京邑，或止石頭(在今江蘇南京)。漢光和二年，於天台上虞山，感得太上老君遣真人授以經籙、祕訣、符圖。孫吳初年，左元放南來，從其受學。其後多法術，於没水、入火、作火、移物、取物、分身諸術無一不精。吳主待以客禮，常共遊宴，動相諮稟。天旱，應其所請，爲之求雨，即得。又往荆門紫蓋山、閣阜東峰等處煉丹。以清心寡欲爲長生之道，勸諫吳統治者「息兵子民，推誠惠物」。於赤烏七年(二四四)成仙，而將從左元放所受太清等丹經，悉以付鄭思遠等。著有《道德經序》、《清靜經傳授次第》、《斷穀方》、《入山精思經》、《集慈悲道場九幽大懺法》、《孤子方金訣》等。注釋徵引葛洪《抱朴子》、《神仙傳》、陶弘景《真誥》、《葛玄碑》、佚名《別傳》等道書二十餘種，逐條補充本傳記叙，考證精當。附錄有方峻《仙公煉丹井銘》，陶弘景《吳太極左仙公葛玄之碑》，北宋崇寧三年、南宋淳祐六年勅封。

《太極葛仙公傳》深合傳記體例，在道教同類著作中又以賅博精當著稱世上，於後世道教傳記著作有相當影響。

關於本書的研究，有任繼愈等編《道教提要》的有關論述。（賀堅迪）

雨暘氣候親機

〔明〕宣龍子

《雨暘氣候親機》，一卷。宣龍子撰，成於明正統九年（一四四四）前。通行本有：明代《正統道藏》等。宣龍子，字班鰲，道教學者，生平事蹟不詳。

古代的道教，其職能之一是祈風禱雨。宣龍子鑒於道教法師不知氣候變化規律，而以所託神仙法術變化氣候並無實效，指出行術請雨須在明曉天氣變化規律的基礎上進行。爲制止純以法術變化天氣，和以氣象知識「代天宣化濟物利人」而作是書。

《雨暘氣候親機》爲道教氣象學專著。該書各部份內容間有重複，非系統之作，乃論著彙集。

全書篇目如下：太陽、太陰、天罡、北斗、龍炁、白虎、河炁、雷牌、諸雷炁候、妙洞引、先天一炁雷廷玉章，另有雲圖三十九幅。雷牌前有小序，先天一炁雷廷玉章後有跋。

其主要內容，有下列五方面：

一、指出天氣變化有一定規律。其基本規律是天地間的水循環。「地氣昇天三日雨，天氣下降四時淋。」

（《先天一炁雷霆玉章》）認爲地氣因日光昇、日氣動而受熱上昇，而在空間成雲，雲興風雨，水又回歸大地。如此循環不已。進而强調天主旱、地有水，倘若地氣不上昇至天，便無雨可降。

二、水氣循環所形成的晴雨變化，事先有許多徵兆，透過雲、陰陽與煞的變化而表現。掌握其中玄妙，便是識得「親機」，知曉即將發生的天氣轉化。所謂的神，是對所知親機的神化。如「黑雲未密月虹暈」之虹暈爲「流金大煞神」，日傍出現幻日「號曰雷霆前煞神」（《先天一炁雷霆玉章》）預示天氣轉化的玄妙親機很多，如「斗下有電過斗及斗口，當夜有雨」，「斗上下有雲如魚鱗，明日亦變」（《北斗》）「太陽有圓光大如車輪者，明日大風」（《太陰》）「罡星紅色搖動，雷雨。」（《天罡》）

三、氣候轉化的種種親機，可通過觀察獲得。作者要求「勤著看」空間，並提出一套觀察方法。一天之內分早晚中午三次進行，還須注意每二天之交的「亥子之間」（《先天一炁雷霆玉章》）。觀察要在周圍環境與觀察者的心態兩俱「肅靜」下進行，將整個天空劃分成若干區域，逐一仔細察看。當某一空間發現值得注意的徵兆時，要審視四周情況。最終綜合考慮觀察到的情況，作出結論，以語言、文字、圖像來表達。全書記錄有成十上百的諺語和三十九幅雲圖。每圖之下，附有說明。如第一圖的文字爲：「欻火出，神霄發號令，當日酉時烈風雷霆，大雷如注，風沙拔木。」

四、天氣預測與請神。通過觀測，道教學者將預示天氣轉化的徵兆，分爲當日、當月、當北斗、當天罡、當河炁等數類，用以預測當天、明天、後天等近期天氣，也有對長達數月的天氣預測。預測過程被作者稱爲「運動身中之造化，而合天地之造化」的活動。其意爲人以其所掌握的氣候變化知識，判斷觀察到的天氣現象，作出未來天氣變化趨向的結論。但這一科學活動，因作者的身份，而被染上神的色彩，以焚符請神的儀式

進行。

五、氣象知識不可輕傳。作者爲神化道術，不願將氣象知識成爲社會常識和學者公開探討的對象。因而强調「雷霆誓重，不可輕傳」，只能授與「道根深重，夙有因緣，傳仁傳義，傳德傳仙」（《先天一炁雷霆玉章》）之人，即德行高尚的道教學者。

《雨暘氣候親機》是古代道教與氣象史上的重要著作。它力矯道士求雨之失，强調掌握氣象知識，在科學思想與氣象知識上有獨到成就，對明清兩代的氣象著作有所影響，也密切了道教與科學的關係。

有關本書的研究，見拙作《運雷霆於掌上　呼風雨於目前——試論〈雨暘氣候親機〉》。（賈聖迪）

方壺外史

〔明〕陸西星

《方壺外史》，八卷。明陸西星撰，成於萬曆四年（一五七六）之前。通行本有：一九一五年香山鄭觀應等排印本、一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

陸西星，字長庚，號潛虛，又號方壺外史，江蘇興化人。生於明正德十五年（一五二〇），經歷嘉靖、隆慶、萬曆三朝，爲明代重要的道教學者。他原先學儒，但九次鄉試未中，遂退出干祿之途，改穿黃冠服，周遊各

地。據《揚州府志》記載，他「從黃冠遊，數遇異人，授真訣」。他自己則稱呂洞賓降臨其所居北海草堂，呂在那兒住了二十日，親授丹訣，授受的情況記錄下來，成了《賓翁日記》、《道緣彙錄》二書。因此他稱得呂洞賓的真傳，自創一派丹法，後人稱之東派之祖。其丹法代表作，除本書以外，尚有《南華真經副墨》。晚年，鑽研佛典，撰有《楞嚴述旨》十卷、《楞嚴經說約》一卷，皆收入日本《續藏經》第一輯第一套第三冊。其《楞嚴述旨題辭》云：「萬曆二十九年歲次辛丑（公元一六〇一年）夏正月，八十二翁淮海陸西星庚書於潞河舟中。」足見他壽至耄耋，身體猶健，尚遊歷在外（潞河在今北京市通縣），且旅次還不停撰述，應得力於修丹有成。另外，小說《封神演義》，自魯迅之後，皆題作許仲琳著，但孫楷弟、張政烺等先生考證，著者應是陸西星。

陸西星不曾拜師學道，卻成內丹東派之祖，足見其性格、其行事，富有創造精神。表現在對道教經典的注解上，絕少依傍前人。他對道教經典的注釋，論其體裁，都是義疏。通常的疏，是隨着注，且常在註的基礎上加以發揮，如唐成玄英的《莊子疏》，就是將郭象注置於疏前。陸西星卻絕不用前人之註，且書名除《老》《莊》註外，皆稱「測疏」——其體爲疏，其內容卻是自己所測。

《方壺外史》以陸西星的自號爲題，爲他的大多數著述的彙輯。前七卷都是對道經及前人論著的注釋，末卷則爲陸氏自己論著。前七卷所收爲：

一、《無上玉皇心印妙經測疏》。認爲《玉皇心印妙經》「乃上帝之心印，諸經之鼻祖，玉京之尊典」，故爲之測疏。其解釋精、氣、神關係等頗簡明而周至，疏中提及「西人東京，賓迎主人」云云，則闡發了其雙修丹法。書成於隆慶五年（一五七一）。

二、《黃帝陰符經測疏》。題陸西星測疏，同志遵陽趙栻、太華姚更生校閱。分上中下三篇，分別對《陰符

經》加以注疏和發揮，大要認爲「人能觀天之道，逆天之行，則道自我出，命自我立，而聖修之能事畢矣。」（上篇）盜、機二字，乃陰符一經之骨髓。解《陰符》「知自然之道不可違，因而制之」爲「觀天之道執天之行，盜機逆用以修其身」。書成於萬曆八年（一五八〇）。

三、《老子道德經玄覽》。《老子》注解。其自序稱：「道德之微言而性命之極致也。」故其注多發揮內丹家性命之理。分章闡釋老子義旨，復以韻語教句括其大要。書成於嘉靖四十五年（一五六一）。

四、《周易參同契測疏》、五、《周易參同契口義》，皆爲對參同契的注解。前者大略認爲前人解《參同契》，惟上陽子陳致虛近之，故其述作，會文釋義，以義從文，「宗旨則上陽子，其文則已也。」（《序》蓋上陽子主彙南北宗丹法，解參同契丹法爲雙修，陸氏亦主雙修，故引爲同調。書成於隆慶三年（一五六九）。後者則爲對前者的補充，乃「信手成句，紛解義意，補塞遺漏，不復潤色辭藻，名之曰《口義》。」書成於萬曆元年（一五七二）。

六、《崔公入藥鏡測疏》。以東派丹法解釋崔希範《入藥鏡》。其中論及「於同類互藏之中求其所謂先天真一者」，「盜其機而逆用之」，「真炁既動，運劍追來，疾駕河車上崑山下鵲橋過重樓入黃房而休焉」云云，皆爲雙修要義。

七、《純陽呂公百字碑測疏》。對傳說爲呂洞賓所撰的《百字碑》的注解。陸自稱得呂洞賓而授真傳，故稱呂爲「吾師」。云「吾師百字靈文，乃千聖登真之梯筏。」測疏之以「作濟度之津樑，開時人之眼目」。書成於隆慶五年（一五七一）。

八、《紫陽真人金丹四百字測疏》。對傳爲張伯端著《金丹四百字》的注解，前有《序略》撮其要義，隨後分

段詮釋。

九、《龍眉子金丹印證詩測疏》。稱「龍眉子乃白紫清仙師之嫡傳」，「其詩原始要經，工夫次第，簡明直捷，使人豁目洞心，《悟真》以後鮮有如其作者。」

十、《邱長春真人青天歌測疏》。以雙修觀點解釋《青天歌》，書成於隆慶五年（一五七一）。

《藏外道書》本又在四卷之後有《悟真篇小序》一種，乃倣毛詩，在《悟真篇》各首前加小序指其大要，又在詩後略加解釋。原未計在七卷之內，似曾單行，但不識何時刊入，而將之作爲第五卷，將通常第五卷的《入藥鏡測疏》移至第六卷。

觀其七卷道經注疏，除皆緊扣內丹之法外，倡道、釋、儒三家之道合一，也是重要特點。如解釋《老子》首章云：「道者，先天太樸，溟涬無光，不落方體，不屬指擬，何可言說，故不可道。不可道即佛語所謂不可說不可說也。若其可道，則非真常之道矣。何謂真常？純一不二曰真，恒久不已曰常。佛言不二法門。又云：唯此一乘法，除二則非真。蓋言此也。」「何謂真常之名？如執天地之形而名天地，則天地雖曰至大，會有劫壞而不可常，惟曰上天之載，無聲無臭，以是而名天地，則道不變，天地亦不變，斯得名真常之天地矣。執萬物之形而名萬物，則萬物雖曰無窮，終有生滅而不可常。惟曰真如之性無所以來，亦無所去，以是而名萬物，則道不變，萬物亦不變，斯得名真常之萬物矣。」又曰：「蓋當無欲之時，至靜無感以觀其妙，則見清靜之中，一物無有，釋氏所謂『真如』，儒者所謂『未發』，皆不出此。」是以道體論，方法論皆以道爲本，而綜合釋、儒觀點。這種傾向，在此後的《南華真經副墨》中更加突出。晚年則對佛教研習更多。

第八卷收《玄膚論》、《金丹就正篇》、《金丹大旨圖》、《七破論》四種，爲陸西星自己的論著，也是闡發其

丹法的主要論著。

一、《玄膚論》，由二十篇文章構成，系統闡述東派丹法。其丹法稱人元丹法。「人元者謂之大丹。大丹者刱鼎於外煉藥於內，取坎填離，盜機逆用之謂也。古者高仙上聖，莫不由之。故了命之學其切近而精實者，莫要於人元。」（《三元論》）與其他丹法一樣，他也主性命雙修，「何謂性、何謂命？曰性者萬物一源，命者己所自立。性非命弗彰，命非性弗靈。性，命所主也；命，性所乘也。今之論者類以性命分宗，而不知道器相乘，有無相因，虛實相生，有不可歧而二者。故性則神也，命則精與氣也。性則無極也，命則太極也。可相離乎！或言釋氏了性，道家了命，非通論也。夫佛無我相，破貪着之見也，道言守母，貴無名之始也。不知性，安知命耶？既知命矣，性可遺耶？故論性而不論於空，命在其中矣，守母而復歸於樸，性在其中矣。是謂了命關於性地，是謂形神俱妙，與道合真也。」（《性命論》）但稱有質性有本性，本性自先天而言，清淨圓明，質性指後天形氣之私，有清濁厚薄之異。修丹所用「借靈於本性。」他指出修丹所稱「大藥三品，神與氣精，」乃是指元精、元炁、元神，而非後天交感之精，呼吸之氣，思慮之神（《元精元炁元神論》）。三者之中，神統炁、精。神藏於精則謂之曰精神，神藏於氣則謂之曰神氣，神即性。性定則神自安，神安則精自住，精住則氣自生。煉丹則以元神運精氣，「昇降進止如運諸掌，是謂水火交而成既濟。」（《神統論》）東派丹法認爲陰陽之精互藏其宅。女子二七而天癸至，方其交感之炁雖未氤氲而其機已動。當其不動而動，動而不動之時，是謂先天真一之炁，所爲造化之根樞，品匯之樞紐。而男子之精始通，必待其氣先至，乃化而爲水，又乃化而爲精（《陰陽互藏論》）。丹法須以先天之炁製其精。故其藥物有內外之說，指修之者「刱鼎於外，而煉藥於內」。即假同類異性之先天者以補己之後天。在理論上講：「然又須知彼我之氣，同一太極之所分。其中陰陽之精，互藏

其宅，有不可以獨修者。《易》曰「一陰一陽之謂道」，「同聲相應，同氣相求」。《契》曰：「冠婚炁相紐，元年乃芽滋」。造化之理、順則成人，逆則成丹，神妙自然、不可誣也。煉藥於內、而刱鼎於外，豈直補吾身之缺而已哉。」（《內外藥論》）元神有所藏之室，具體指天谷泥丸、應谷絳宮、靈谷關元。此三宮之神居之，稱爲三丹田（《神室論》）。行持中，須以澄神爲先，而澄神之要，莫先於遣欲（《澄神論》）。澄而養元，同時又要知凝神處，否則漫無歸宿。所謂凝神，乃以神人氣穴之中，與之相守而不離。氣穴指下丹田，有氣海、靈谷等等別名（《凝神論》）。同時，又强調注意行胎息之法（《真息論》）。至於操作中的不同環節，火候抽添等等，也皆有專論一一指明。雙修之法，有許多不著文字，難以宣傳的。如採取交媾的過程之類，不得不略而不論。陸西星又恐人不得其要，故又撰《遺言論》斷後，再作點睛之筆，指出：「夫道不外乎一陰一陽而已。陰則爲精，陽則爲炁，而神則統乎二者。故神與炁精乃上藥之三品也。凡言龍虎鉛汞種種異名皆依此立。古仙垂語不欲輕洩，故亂辭孔竅，紛爾多門，使志學之士因文以見義，由博以之約，迨夫真積力久，豁然貫通，則刊落言筌，直見根本矣」。

《玄膚論》，闡述東派丹法諸要目，簡明而顯豁，盡量指實其義，而不像大多數丹書那樣，多用隱語，如紅鉛黑汞、青龍白虎、白雪黃芽、木公金母、嬰姹黃婆之類隱語皆不用。因此後人評其法簡而巧。

二、《金丹就正篇》，分上、中、下三篇，另有後序一篇。簡練討論東派丹法中有關雙修的幾個問題。上篇論何以取雙修之法。曰：「予聞之師曰：金丹之道，必資陰陽相合而成。陰陽者，一男一女也，一離一坎也，一鉛一汞也。此大丹之藥物也。夫坎之真炁謂之鉛，離之真精謂之汞，先天之精積於我，先天之炁取於彼。何以故？彼坎也，外陰而內陽，於象爲水、爲月，其於人也爲女。我離也，外陽而內陰，於象爲火，爲日，其於

人也爲男。故夫男女陰陽之道順之而生人，逆之而成丹，其理爲一者也。」中篇論以「彼」之炁製「我」之精。稱：「火陽根陰，觀夫靈光閃鑠，莫可控制。吾身之陽亦復如是，是以常有奔蹶之患。聖人知其如此，故取坎中真乙之水以克制之。故夫情熾於中，精逸於外，猶火炎於下而水沸於釜也。取彼先天真乙之炁，伏我奔蹶易逸之精，猶之酌泉於瓮而救沸於釜也，靡不濟矣」。而所以取坎之法，則稱爲「天機至闔」。但强調把握「藥材老嫩」：「輕清未形，乃陽中之陽也，其端甚微，而其妙莫測，故急採於癸生之初，而用之以一符之頃，稍遲則生滓而度於後天，是又陽而反變爲陰矣。」下篇專論煉己。認爲：「苟煉己無功，六根未定，人室之頃，大用現前，性動情熾，姹女逃亡，又安能以一符之頃而奪驪龍之珠於頷下哉。」這是專對雙修而言。蓋以雙修而論，「金丹之道，煉己爲先。煉己則神定，神定則氣住，氣住則精凝，民安國富，一戰而天下定矣。」（《後序》）否則極易走泄，不僅功夫付諸東流，且有凶險。

三、《金丹大旨圖》，係金丹之理的圖說。凡八圖。以《先天無極之圖》居首。稱其圖示爲「五行不到，父母未生，真宮本體，清靜圓明。」圖旁說明云：「老子云：有物混成，先天地生，吾不知其名，强名曰道。又曰：無名天地之始。又曰：天下有始以爲天下母。蓋先天混元真乙之炁，爲生天生地生人生物之根。方其未有動機，故溟涬無光，聲臭俱泯，謂之無極。在人則至靜無感，寂然不動者當之。而佛氏所謂「真空」、儒者所謂「未發」，亦不外是。」次爲《太極未分之圖》，像「虛無生一，混沌玄黃，體具未分，中有陰陽」。圖旁說明云：「其在吾人，是謂玄牝。」蓋玄牝者，乃真精妙合自然而成，所謂無中生有，虛裏造實，乃神氣之根而性命之竅也。老子云：常有欲以觀其徼。觀徼之學，遂爲千古聖真立命之基，而聖功於是乎生，神明於是乎出矣。」次爲《太極分陰陽之圖》，像「一炁既判，兩儀始分，重爲輕根，靜爲躁君。」稱據此可知，「抱元守一」，可以

復歸於無極矣。」次《陰陽互藏之圖》，像「陽中有陰，陰中有陽，西鄰東舍，精炁互藏。」此則爲雙修之法的理論基礎，指男女雙方精炁互藏，修煉時則以炁製精，稱爲「東人西鄰，西歸東舍。」次爲《坎離交媾圖》，像「陰在上，陽下奔，他爲主，我爲賓。」蓋指內丹修煉中關鍵的一步，即取坎填離，下一步便是結成大丹。說明稱「古仙造丹，莫要於採藥，而藥物有銖兩，採取有時節，顛倒有法度，其要在於月出初庚，鉛生癸後，而子南午北互爲綱紀，別有口訣，不著於文。」次《成丹之圖》，像「乾坤交媾罷，一點落黃庭。」圖中一點，「不謂之鉛，不謂之汞，而謂之丹者，乃日月交光，陰陽和氣自然而成。指兩家精氣凝合，歸於一家之候。」次《周天符火圖》，以復、臨、泰、大壯、夬、乾、姤、遯、否、觀、剝、坤十二卦統十二時，圍成周天圓圖，以示火候進退。末爲《還元圖》，圖同《先天無極之圖》，但含義不同。蓋前圖以順則生物生人之理，論宇宙演化之端，後者以逆則成丹之理，像「返於無窮，與道合真」的最高境界，也是還丹底於究竟之象。

四、《七破論》，由七篇論文構成。一爲破非，破斥別人對還丹之道的責難；二破僞，斥責各種騙人的旁門小法；三破執，批評有人拘泥於丹經隻言片語而不識大體；四破邪，斥責與房中術有關的各類邪術，如「取男女浮液而和麴蘖或配秋石而稱人元」之類；五破疑，批評對丹經的懷疑態度；六破愚，批評當時有人延請方士燒煉外丹的愚昧行爲；七破痴，斥責有人想求道卻不知速修，富盛之年溺於愛河。

本書爲研究陸西星本人思想及所創東派丹法主要文獻。但傳刻甚希，明清時已稱難覓。（劉仲宇）

南華真經副墨

〔明〕陸西星

《南華真經副墨》，八卷，明陸西星撰，成於萬曆六年（一五七八）。通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本。

本書是作者在《方壺外史》刊行之後，撰作的一部《莊子》義疏。書名中的「副墨」，語出《莊子·大宗師》：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」這一段原是莊子的寓言，對此，陸西星的解釋是：「副墨，文字也；洛誦，誦讀也；瞻明，審視也；聶許，目聶而心許之也；需役，耳有聽，手有書皆待役於主人者；於謳，歎美謳歌也；玄冥，有氣之始；參寥，無名之始；疑始，無始之始。蓋言道理得之言語文字間，而領之以心，會之以神，則已之朝徹而獨見者也。」他評論說：「此段直泄道妙，學者苟能會而悟之，則所謂命宗性祖，一貫穿過，受用得力處不獨以其文也。」這裏表現的是陸西星對自己註《莊子》的看法：希望「直泄道妙」，將「命宗性祖一貫穿過」，使讀者「受用得力處，不獨以其文也。」

《南華真經副墨》的主旨，陸西星在《序》及《讀南華真經雜說》中曾予提示：「《南華經》分明是《道德經》

註疏，欲讀南華，先須讀《道德經》。大要識其立言宗旨。是經篇章雖多，闡鼓舞，一意貫串，但是言突兀驚人，其詆侮聖賢，正如禪宗中喝佛罵祖，見釋迦始生，手指天地作獅子吼，便要一棒打殺與狗子喫了，貴在天下太平。此中深意，如何理會？識者謂其深報佛恩。於此悟入，然後許讀此書。」據此，我們知道在陸西星眼中，《莊子》的宗旨是根於《老子》的，它原本就是《老子》的註疏，而且認爲是最好的註疏。其契人之處，在道德二字。他在《老子道德經玄覽》中說：「何謂道德：道者，虛而無有；德則一而不分。莊子云性修返德，德至同於初，初即無名之始，道之謂也。道德二字，世人罕知，漢興以來，箋疏《老子》代不乏人，略記百有餘家，得其旨者，莊子《南華》之外，指不可以多屈。蓋自河上之說已屬可疑，其散焉者則狃於儒說之支離。而於所謂妙微重玄之祕，則□乎其未有得也。」這兒說的道、德並非一般哲學意義上的本體論或心性論範疇，而是內丹家的性、命之學，它們是與內丹功法緊密結合在一起的，故所謂《莊子》爲《老子》注疏，不如說爲《老子道德經玄覽》的注疏，或說是以內丹學改造過的《老子》的注疏。

從上述引文中又可看到，陸西星要人們採用禪宗的學風和方法來理解《莊子》。但他所稱的禪理佛典，也是與內丹聯繫在一起的，確切點說，是將佛法當成內丹性功看待。他說：「予嘗謂震旦之有《南華》，竺西之貝典也，貝典專談實相，而此則兼之命宗。蓋妙竅同玄，實大乘之祕旨。」實相，即真如，陸西星理解成元神。內丹中將鍊丹的根據稱爲「大藥三品，神與氣精。」（《無上玉皇新印妙經》序）所謂性功指修神，命功指修氣精。丹功中又稱有大、中、小三乘之法。故陸西星認爲《莊子》與佛典相合，在於都能闡釋內丹性功，而其超越佛典之處，乃在兼說命功，更爲完備。

總之，《副墨》的宗旨，乃在根據《老子》和佛典的一些內容來解釋《莊子》，從中紬釋出「性宗命祖」。這一

宗旨，貫穿在全書之中，只是相對來說，偏重於性功。倘若以之和他集中闡述自己丹法的論著《玄膚論》相參看，那麼可以說，東派丹法理論的基本之點在《副墨》都已齊備，《玄膚論》中的若干觀點，在《副墨》中且有詳盡發揮。

正文八卷，以「虛靜恬淡，寂寞無爲」八字爲序，每字各統一卷，內復分卷上、卷下。陸西星認爲，《莊子》一書首尾一貫，宗旨相同，「莊子《南華》三十二篇，篇篇皆以自然爲宗，以復歸於樸爲主。蓋所以羽翼道德之經旨。其書有玄學，亦有禪學，有世法，亦有出世法。大抵一意貫串，所謂天德王道皆從此出」（卷二《應帝王》）。三十二篇中，內篇最爲精深，外，雜篇則輔助、發揮內篇之旨。「內篇七篇，莊子有題目之文也，其言性命道德、內聖外王備矣。外篇則標取篇首兩字而次第編之，蓋所以羽翼內篇，而盡其未盡之蘊者。予嘗謂讀南華者，當熟內篇，內篇熟則外篇、雜篇如破竹，數節之後可以迎刃而解矣。」（卷二《駢拇》）「雜篇，莊子雜著也，章句有長有短，總之則推本道德，爲《老子》一經之註疏。」（卷六《庚桑楚》）而其中「《天下篇》，莊子之自序也。歷述古今道術淵源之所自，而以自己承之，即《孟子》終篇之意。末論惠施强辯之語而斷之以「存雄而無術，闢邪崇正之意見矣。」（卷八《天下》）另外，又認爲《盜跖》、《說劍》非莊作，《讓王》篇有後人竄入。因此，陸西星對內七篇用功最勤，其注可視作《副墨》全書精華。

內七篇，陸西星將之看成完整闡述性命道德、內聖外王之道的一組論文，但每篇地位，內容側重不同。依他的解釋其安排順序亦有深意。

《逍遙遊》列於第一，是因爲：「夫人必大其心而後可以入道，故內篇首之以《逍遙遊》。遊，謂心與天遊也。逍遙者，汗漫自適之義。夫人之心體本自擴大，但以意見自小，橫生障礙，此篇極意形容出個致廣大的

道理，令人拓展胸次，空諸所有，一切不爲世故所累，然後可以進於道。」（見《逍遙遊》解題，以下所引均爲各篇解題）。

《齊物論》列於第二，則是承接「逍遙」之義而來。「所以至人憫其死心，灰其勝心，解其鬥心，爲是不用而「照之以天」，教之以「因是」，語之以「滑疑」，欲其泯物我，忘是非，和之以天倪，休之以天均，因之以曼衍，嗒然如南郭子綦之喪我，猶然如莊周之蝶化，然後與物渾化而逍遙之遊可遂也。」

《養生主》：「養生主，養其所以主吾生者也。其意則自前《齊物論》中「真君」透下。蓋真君者，吾之真主。人也一受其成形，不亡以待盡，日夜與物相刃相靡於利害之場，行盡如馳而莫之止，可得謂之善養乎？此篇教人循乎天理之自然，安時處順，將使利害不驚於心，而生死無變於己，然後謂之善養主人也。」

至於《人間世》第四，是因爲「道非絕俗也，德非遯世也，夷明養晦，和光同塵，世出世法，莫不由此」。「此老平生受用得力處全在於此，然亦何莫而非「至人無己」中得來耶？」所以它與《逍遙遊》是遙相呼應的。

《德充符》第五，「蓋充養生、處世而至於義之盡者也」。即是《養生主》、《人間世》的補充和完善，三者勾連，方將道理講透了、講圓了。

《大宗師》第六，則將前面幾篇所欲「入」之「道」，集中闡述，故爾更進一層。「大宗師言道也。道者，自然而已、乃天所爲。故老子云：天法道，道法自然。知天之所爲之自然也，而不以人爲參之，斯得謂知之盛矣。此篇以自然爲宗，其旨意則在於以其知之所知，養其知之所不知，至於死生之變等之爲旦夜，窮達之故，信之爲有命，則非真知自然之所爲者，孰能與於此哉。篇中義諦，隨人根器大小各有受用。孰讀此者，不惟可消貪鄙之私，而所謂性命之宗，上乘之學，亦不外是而得之矣。」

大道已明，性命悟於內，則發而爲外王之學，故承之以《應帝王》第七：「老子云：王法天，天法道，道法自然，此篇以《應帝王》名者，言帝王之治天下，其道相應如此。」這是陸西星眼中的《莊子》內七篇文脈，也是他註內七篇的文脈。其勾連呼應之跡被敘述得十分簡潔，其註解的詳簡得宜，聯絡貫通也因之宛然可辨。

書刊出後，頗有影響，書出十年後明焦竑撰《莊子翼》即引及是書。但刊本無多，清代已稱難覓。（劉仲宇）

道藏目錄詳注

〔明〕白雲霽

《道藏目錄詳注》，四卷。明白雲霽撰，約成於天啓六年（一六二六）。通行本有《四庫全書》本和清刻本兩種。徐世昌退耕堂曾以文津閣四庫全書本單獨影印，台灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》中也收有《道藏目錄詳注》四卷。清刻本係繆荃孫舊藏，書名作《道藏目錄》，題署「明冶城白雲霽詳注」，四卷。清刻本書前有《道教宗源》。《凡例》和《道藏總目》三種，爲四庫全書本所無。另外，清孫星衍《孫氏祠堂書目》著錄明李傑若撰《道藏目錄》十二卷，清《道藏精華錄》也收有《道藏目錄詳注》四卷，稱「遼左李傑若之詳注」，但其本文題署作「明道士白雲霽撰」。孫星衍著錄之十二卷，後未見世。《道藏精華》本之卷次、注文以及前附

《凡例》、《道藏總目》、《道教宗源》和《白雲觀重修道藏記》等，也同《四庫全書》本和繆藏清刻本略異。

白雲霽，字明之，號在虛子，上元（今江蘇南京）人。明熹宗時南京冶城道士。

《道藏目錄詳注》是道教目錄學著作。卷一爲洞真部，卷二爲洞玄部，卷三爲洞神部，卷四爲太玄部、太平部、太清部和正一部。首三卷各分爲十二類。首錄部類，次標千字文字號及字號卷數，再著錄書名，原書卷數。數種道書合爲一卷者，則於最後一種下注明。原書中如有符、圖、像者，亦於書名下標出。或著撰人，略附子目。或摘錄原書序文，或加簡單注釋。全書編排順序大致與《大明道藏目錄》四卷相當。《四庫全書》本止於千字文「將」字號，繆藏清刻本則缺二字，止於「羅」字號。核對兩本內容，《四庫全書》本漏缺較多。

《四庫全書總目提要》稱其書「每條各有解題，如《崇文總目》、《郡齋讀書志》之例」。然其「解題」極爲簡單。不少道書僅著錄書名、卷數和著（注）者而並無注文。有的道書只有簡單的注文，或注明內容，如《太上琅書瓊文帝君訣》一卷注文僅云「內書經訣、啓告等訣」，或評介注家，如《悟真篇三注》卷一之五注文云「紫賢薛道光，紫野陸墅，上陽子陳致虛，三注以道光爲最」，或揭示要旨，如《天機經》一卷注文云「此經發《陰符經》之蘊，觀變察機之理」，或點清類別，如《純陽呂真人藥石製》一卷注文云「言外丹」。有的道教經籍的注文較長，其內容多爲書中的章節目錄，但也有點明閱讀和研究道經的方法的，如《玉清上宮科太真文》一卷注文云「言遵戒科條皆東華隱書，當知九真明科條件儀式，告誡後學者」。再如《元始說先天道德經》卷一之五注文云「此經妙、元、神、真、道五千祕言，當與《太上道德經》互參，方明有無妙竅，道法自然，與天生之徒十有三七六水火之妙。蓋先天之學，超於理炁之外」。

《道藏目錄詳注》的注者是道士，其書並不如一般目錄學著作着重於作者和時代的考證，因而沿襲《道

藏》之訛處頗多，其書注重道教典籍的宗教意義，以閱讀道教和修持養真爲目的，如《太上金華天尊救劫護命妙經》注文云「常誦此經者，可免刼運之災」，《太上正一咒鬼經》注文云「誦此經者，可消魑魅魍魎、山精鬼蜮」。（陳耀庭）

龍門心法

〔清〕王常月

《龍門心法》，又名《碧苑壇經》，二卷。清王常月述，弟子施守平纂，成於康熙二年（一六六九）。後龍門派十代傳人閔一得編集《古書隱樓藏書》時將它輯入其中，改名爲《碧苑壇經》，分上、中、下三卷。閔氏稱，當時施守平纂成卷册後，呈王常月題示後學，王曰：「毋庸。汝但得人迭授，粤閱一百七十歲，當得訂爲《碧苑壇經》。」徵之同治十年刊本，無此段文字，當係閔氏托稱，從書名，已可見其模仿禪宗慧能《壇經》之跡。通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

王常月（？——一六八〇），號昆陽子，山西潞安府長治縣（今山西長治）人。中年在王屋山拜趙復陽爲師，爲全真龍門派第七代律師。後又在九宮山再謁其師趙復陽，告以教風頹敗，求師振撥。趙復陽說：「君子窮於道謂之窮，通於道謂之通。道備吾行，何患宗風不振耶？」遂以《天仙大戒》密授之（清代完顏崇實《昆

陽真人道行碑》)。並且囑咐他：「吾有三百年來獨任之事，再傳於子，時至而興，大闡宗風。」(《金蓋心燈》卷一《王昆陽律師傳》)所謂三百年來獨任之事，即全真的初真、中極、天仙等三壇大戒。原來，全真道初創時，戒律制度都比較簡單，從丘處機起，才制定三壇大戒。但傳戒皆採取單傳祕授的方式，不能廣行。王常月受趙復陽的指點，遂將公開放戒爲重振宗風的樞紐。清順治帝入關之初，王常月「北上掛單於靈佑宮。丙申(順治十年，一六五六年)三月望日，奉旨主講白雲觀，賜紫衣，凡三次登臺說戒，度弟子千餘人。」(《昆陽王真人道行碑》)在北京放戒之後，王常月的授戒活動又擴大到南方諸地，其後，他的門徒又在各地開壇授戒，於是形成衆多的龍門支派。著作除《龍門心法》之外，尚有《初真戒律》一卷、《鉢靈》五卷。

《龍門心法》是王常月於康熙二年(一六六九)在南京說戒時的記錄，由弟子編集成書。也是他最有影響的代表作。全書分爲二十講，既談內丹性命之學，也提倡嚴守戒律，並以後者爲主。王常月繼承全真道先性後命的傳統丹法理論，更傾向於修性爲本，而作爲修性方法，重要的是嚴持戒律，以初中、中極、天仙三大戒爲戒、定、慧的漸進之基。這些，對於清代全真道風由清修內丹爲主轉向持戒爲主，有直接的影響。

一、《皈依三寶》。稱「三寶者，道、經、師也。道本虛空，無表無名，非經不可以明道；道在經中，幽深微妙，非師不能得其理。若不皈依三寶，必致沈淪邪道，顛倒昏迷。」「此三皈依，乃昔之聖賢，度人入道，第一步上昇之路，第一重人德之門。成仙成道，成聖成賢，莫不從此三皈依起首。」

二、《懺悔罪業》。認爲：「太上曰：禍福無門，惟人自召。善惡之報，如影隨形。是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算，其過大小，有數百事，欲求長生者先須避之。罪業者，過失之謂也。如今修行之士，自昧良知，自欺本性，只見他人之過，不知自己之非。即此不知自己之過，罪已深，業已重矣。瞞心昧己，豈

能入道：是以須當懺悔。懺悔者，恭對聖真，不敢隱其過咎，痛立誓願，不致再犯前非，如此方能上進」。歷述各種罪業的表現，並作一《懺悔發願文》，讓「大衆早晚誦之」。

三、《斷除障礙》。認爲：「修行之人，障未斷，則閉塞昏迷，礙不除，則愚頑暗昧。心體本同天日，妄情恰似浮雲，霧塞青天，白日安能朗照，情迷靈竅，真機那得圓通：豈非修行人一大病哉！」他將道教所稱的障礙分爲二種，一稱理障，一稱事障：「不明其事，真假難分，不明其理，正邪難辨，若執理而論事，拘泥迂腐，爲理障心。若行事而害理，悖戾乖張，爲事賊性。或理或事，凡有所執，皆爲障礙。」下面詳列各種理、事障礙的表現，予以分析批評。

四、《捨絶愛緣》。王常月對愛緣深惡痛絶，認爲它比「障礙」更爲嚴重。「這個愛緣，是諸魔之祖，萬害之根。嬰劫沈迷，多生墮落，總因愛緣。不得解脱之道，不明真空之理，皆因愛緣。生犯官刑，死沈地獄，皆因愛緣。水災火死，劫殺刀兵，皆因愛緣。復宗絶嗣，破戒違條，皆因愛緣。九祖受殃，香火頽廢，皆因愛緣。生老病苦，性心乖戾，身體不健，道法難進，皆因愛緣。六根不淨，六賊猖狂，六識分別，六道輪迴，皆因愛緣。天地之内，五行之中，萬物生枯，萬種起滅，皆因愛緣。若欲出世，超脱生死，不求斷除，絶緣捨愛，而能了了明明，清清淨淨，解脱自由者，未之有也。」故詳列各種念之所貪，心之所想，神之所注，情之所戀，性之所喜，口之所欲，心之所樂，夢之所遊，認爲都因愛緣所繫，不加捨絶，不能得清靜解脱之道。

五、《戒行精嚴》。認爲修道之土要捨絶愛緣，便須在未兆之前預作提防之計，所以「當法上古聖賢，攝心於戒。」「這個戒字，是降魔之杵，能鎮壓妖邪，是護命之符，能增延福壽，是昇天之梯，能禮三清而超凡入聖；是引路之燈，能消除六欲而破暗除昏，是仙舟寶筏，能渡衆生離苦海，是慈航津樑，能濟衆生出愛河。誠修行

人之保障，爲進道者之提綱。仙聖無門，皆從戒人，聖賢有路，皆自戒行。實係仙真之要路通衢，賢哲之中門正道。」要求修道人做到戒行精嚴，其義爲：「降心順道喚作戒，忍耐行持喚作行，一絲不雜喚作精，一毫不犯喚作嚴。始終不變，喚作持戒，窮困不移，喚作守戒。」

六、《忍辱降心》。勸修道人去除嗔念，而去除嗔念又在忍辱，降伏自心。認爲：「修行人第一大病，難去雜纏的，是個嗔字。不是著了我相便是著了人相。這嗔字內，包著六欲七情，萬過千愆都以嗔起。嗔心一動喚作無明業火。三毒之中。嗔毒居一。嗔心不解，內則燒己，嗔口出語，外則燒人。」而產生嗔念，乃「只因這肉團心，不能降伏」，而降伏之要，在於忍辱。列舉各種不能忍辱降心因而產生嗔念的事例，予以分析，並說偈，讓人：「早除人我相，急悟生死困，忍辱降嗔也，空中現法身。」

七、《清淨身心》。稱全真道追求出世，但出世並非身子跳出世外，而是指此心清淨，能出世外，而所謂淨靜，表現亦有多端：「心無二念謂之清，念無駁雜謂之靜，心不著相謂之清，念不停滯謂之靜，念念圓明謂之清，光明無礙謂之靜，一塵不染謂之清，萬慮皆空謂之靜，萬物不能遁其形謂之清，鬼神不能測其機謂之靜，心如流水謂之清，性如皓月謂之靜，無始以來罪消滅謂之清，多劫之前因盡澈謂之靜，內觀其心心無其心謂之清，遠觀其物物無其物謂之靜，三者既悟謂之清，惟見於空謂之靜，觀空亦空謂之清，空無所空謂之靜，所空既無，無無亦無謂之清，湛然常寂寂無所寂謂之靜，真常應物謂之清，常應常靜謂之靜，洞然不昧謂之清，人衆妙門謂之靜，超出三界謂之清，解脫五行謂之靜，虛空粉碎謂之清，粉碎虛空謂之靜，光攝諸天謂之清，普度衆生謂之靜。」故說偈曰：「念雜心非靜，塵多身不清。不清難見性，不靜豈無情。內熠身爲幻，回光心亦空，空中神自見，定慧是真宗。日月須觀察，平常要體行。逆行持斗柄，清靜合天心。」

八、《求師問道》。認爲：「自古聖賢仙佛，證果成真，無師不度。所以師師相授，口口相傳，心心相印，就中道理一貫而通，如乳水化，似膠漆投，同氣相求，同聲相應，水天一色，燈月交輝，方能盡其師弟之大道。」但世人所謂求師問道，有師弟傳授之名，無師弟傳授之實。故詳說求師問道之禮，末說偈曰：「求師須克己，問道要心誠，誠心方悟道，念切遇良因。萬劫難遭遇，千生到得今。若能明我說，頓悟未生根。」

九、《定慧等持》。全真戒分初真、中極和天仙大戒三階。王常月稱受初真戒不過是拘制色身，不許妄動胡行。至中極威，方是降伏頑心，不許妄想胡思，受初真戒者解脫真意，不許執着粘縛，身安靜而定，可受中極戒，天仙大戒要義則是個慧字。戒定慧是降伏身心意的功夫，就是出世超凡，金丹妙寶，因此，「生要明這罪福兩途，因果報應，依著戒律一一行持，絲毫不敢乖戾。至參悟久了，自然就清靜明白了，然後方去靜觀人定。定中本性圓明，慧光明照，神氣忽然靈悟，則山河大地，不出一身，萬物死生，不由一念，自真主靈明，便有把柄，不入輪迴。」

十、《密行修真》。强調修行人要辨別真假。所謂真假，乃是全真道吸收佛教的說法，以肉身爲無常的幻形，世事爲假合。只有自己的「天命法身」才是真的。修行須是「只在身上這點真心之內，所動之念，所行之事上去修」。只是真光不得圓滿，故借此色身，多行善事。因此稱：「色身原是法身房，內著明時外自光。但願主人修福慧，何愁房屋不輝煌。全真先要消除假，真法須將假法妄。不自誇張不著相，雙修性命出無常。密爲忍辱波羅密，真是無爲最上真。只要息心求解脫，幻身放下自真身。貪生怕死終須死，著相修真豈得真。」

十一、《報恩消災》。認爲出家人倘若不知報天地、日月、君師、父母的恩德，只知逃避酬賞報對之苦，仍

是「下劣劣報所爲」。「天地覆載，日月照臨，父母養育，君師教導，謂之四恩。這四恩宏深無盡，不能答報，還墮落色身，五蘊災苦，還未超脫，雙修福慧，還難綿永。」只是報恩之法與常人有所不同，如報父母之恩，應明白：「身體受之父母，髮膚不觸穢污，消除人我之私，懺撥幽冥之苦，過去父母之劬勞，祝解多生之業結，現生眷屬之辛苦，拜償煩惱之愆尤。只願盡此色身，孝無已日，不度父母，自不登真。恭敬一切人之父母，皆如我父母一般孝敬，復護一切人之子幼，皆似己身一般慈愛。俾七玄上舉，三代高衝，便是報父報母。」

十二、《立志發願》。闡述全真道立志發願修行的道理。認爲「你們皆有要成聖賢仙佛之心，而卻未立得聖賢仙佛之志，你們皆欲證聖賢仙佛之果，而卻不修聖賢仙佛之因；你們總要到聖賢仙佛的地位，恰又不發聖賢仙佛之願力。」仙佛「未成道之先，也與你們一般的是個凡夫，不會多隻眼睛，添著隻手，只因他能立志，要求出世之法，明生死之機。這個志氣，便與凡夫高明百倍，廣大萬分，身子雖係凡夫，心念已具聖體。」分析各種立志不堅，受俗緣牽纏的表現，最後總括說：「卻似傀儡戲，鑼鼓一場完，看你何處去。立志方能出世間，若無志願萬分難。惟能立志修真道，大力神通不等閑。」

十三、《印證效驗》。批評學道者只求速效應驗，不能堅持戒定慧的修行之路。告訴戒子「三千大戒早皈依，心無障礙是非空。坐卧行持處處通。孽火從今虛焰化，夜光報道法堂紅。戒定慧中生解脫，守戒志誠親越歷。若疑戒律誑流傳，天厭自當拔舌。學人開悟無疑惑，不停浮雲風捲澈。劫外逍遙自在行，恍然斬斷閑藤葛。依科修奉禮天尊，口不揚聲頭不傾。內外一中神不忒，雖是凡身道已成。道成非易亦非難，戒持戒縱在心間。生死死生由戒定，既皈休忽戒爲頑。」

十四、《保命延生》。稱傳授「保命延生的心法」。但此法並非「執着形骸，單言精氣，教你們保那後天的

壽命，延這現在之浮生也。」「今所說保命者，乃保守上天所以畀賦之命，居易以俟之也。所謂天命之謂性，釋家之慧命，道門之本命星也。這個命字，乃死而不亡之壽。又《金剛經》云：何得長壽，金剛不壞身。又天壽不二，修身以俟之。又窮理盡性以致於命。立命之至要理也。所說延生，不是卻病延年，長生不死，乃是萬劫不壞真性，亘古長存之法身，化育羣生之體像，非常體也。」

十五、《闡教宏道》。重點闡述道體，認爲道體無爲，法身實際。但道體不離常體之外，法身即在色身之中。「氣住精凝，息火迴風，則精化爲氣。薰蒸四大，和合萬神，真火無烟則氣清，神水不漏則神靜。氣清則化神，神靜則合虛。虛極靜篤，則元真復，而九還七返，復命歸根。歸根即命立而真性存。真性存則道體彰。道體彰則法身現。諸生，此自有爲中修無爲之道體，自無用中修有用之法身。」認爲三清祖師「立教開壇，闡揚傳鉢」以及儒門、釋家所闡，都是性命一道。都是慈悲度厄，救苦濟生之心法，自己所闡，亦同於此。

十六、《濟度衆生》。稱闡教宏道，原非爲己，亦不爲教，只爲着體道法天，濟度衆生。提倡「先度自己，然後度人。」

十七、《智慧光明》。闡述全真道修持中達到心中清靜，顯示真空妙相的境界。「知鬼神之情狀，通造化之樞機，謂之智。參天地之化育，並日月之代明，同四時之錯行，謂之慧。普現法身，能攝法界，不出覺照之外，盡歸晃朗之中，謂之光。通萬物於無形見萬事於未兆，遍虛空而無跡，凌日月而無影，謂之明。」而「真空妙相，原從戒定上來。」如「行持不密，喚作有漏之因，安能證得無爲之果？這個智慧光明四字，那是上乘利根。所以那下乘劣根，不能悟入。只要用志不分，凝神氣穴，栽培祖氣，溫養先天，致虛極，守靜篤，純一不二，神藏無極，無極而太極，自然智慧光生，一陽來復，方見本來面目。」故其求智慧光明乃是從戒入手，經內丹

修持有得，方臻妙境。

十八、《神通妙用》。闡發道士修持達於具種種神通的境界。認爲這神通來自戒定慧的修持，能持戒入定則智慧生，「智慧生則水火交，水火交則坎離媾，坎離媾則地天泰，地天泰則金木合，金木合則魂魄會，魂魄會則精氣化，精氣化則神通現，神通現則光明放，光明放則功德圓，功德圓則法身成，法身成則道體彰，道體彰則妙用行，妙用行則衆生度，衆生度則願力滿，願力滿則大事畢，大事畢則位證果矣。」這樣，便有種種神通妙用：「是以大智光中，慧施金臂拔救諸生，出苦惱而入清靜。能使命促衆生而得長壽，能使災苦而變安樂，致國土清平，皆得延壽保命，使衆生純良方正，而除妖邪，驅强逆，殄魔怪，使衆生慈仁而不殺生害物，能使衆生保制劫運而冤消結解，能使衆生昏暗破而光明現，能使衆生百病痊而宿疾普消，能使轉愚成智，皈正棄邪，能使寡欲清心，攝情皈性，能使解脫無礙，超凡入聖，能使集福消災，生祥滅罪，能使出世成道離苦登真，能使能修上乘上昇天堂，普領衆生，神遊八極，超出天宮。」

十九、《了悟生死》。闡述全真道理想的超脫生死，永離塵劫的境界。認爲只要勘破父母生我之前何方立命，造化而來，死我之後那處安身，了悟過去、現在、未來三生。「於是把萬慮消忘，只有這靈光一點，將諸緣掃淨，獨存那慧性些兒。入玄關，一竅通而百竅通，見真宗，則三際明而三界出。解脫則五行不著，虛湛則四大歸空，入衆妙門登三寶地，去來自在，變化無方，輕輕的轉動天機，則鬼神不能測其妙，巍巍然逆持斗柄，則陰陽不得轄其權。逍遙乎梵炁彌羅，證位乎清虛渺漠，永離塵劫，超出樊籠。全真之大事已成，自度之因緣已畢。」這樣，便達到了「不渴不饑天地壽」的境界了。

二十、《功德圓滿》。闡述修持達到的最高境界。認爲他所傳的戒定門，是登天梯，智慧光中，是渡海航。

堅持不懈，始能達最高境界，功德圓滿，長生不死。但長生並非指凡身。肉體終有朽壞，法身可以常駐。道存即是人存，法在即同身在。所以要明白「人皆有死，但要死得好，清清潔潔，乾乾淨淨，去來自在以無拘。人皆有散，只要散得妙，明明白白，脫脫灑灑，變化圓通而莫測。回首之前，遍辭大衆，時候已到，撒手便行。赤條條現出嬰兒，頂門上浩氣祥光萬道，圓陀陀飛昇妙相，半天中彩雲白鶴高翔。許多仙景，元神竟返清虛，一派祥光，真骨寄藏洞府。大丈夫能事畢矣。留下一個仙名於人間，傳下一部道言於世內，使千百年後，知有某人，這便是死而不亡曰壽。使萬億劫後通行其道，即是大圓滿大功德大福報的身也。」

本書闡釋龍門派修持之旨，條理一貫。從戒爲入手之途，廣述持戒入定以發慧，經內丹修持，達於功德圓滿，表現了新的全真宗風，對於全真的振興有很大影響。（劉仲宇）

茅山全志

〔清〕笪蟾光

《茅山全志》，共十四卷。清笪蟾光審編，成書於康熙十一年（一六七二）。通行本有：清光緒四年（一八七八）刊本、一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

笪蟾光，字在辛，號君宣，原名重光，隱居茅山後改名爲蟾光、傳光、江上光、逸蟾，號郁岡真隱掃葉道

人、江上外史、郁岡居士，生於明天啓三年（一六二三），江蘇句容縣望仙鄉（今白兔鄉）人。家道殷實，爲當地大户。蟾光幼年勤奮好學，聰明過人，因其家距茅山很近，叔祖笪金鏡是茅山大護法，經常去茅山探幽覓勝，作有《茅山賦》、《茅山懷古》等詩賦。他的另一些先輩笪繼良、笪之玠、笪聽等也常去茅山訪道吟詩。故笪蟾光自幼就受到家庭的熏陶，對道教產生了朦朧的印象。清世祖順治九年（一六五二），年僅二十九歲的笪蟾光考中進士，授刑曹晉郎中，關中恤刑。時值王常月北上京師，開壇授戒。於是，笪蟾光就有機會接觸王常月，初步接受道教思想。順治十五年（一六五八），笪蟾光提昇爲湖廣通監察御史、江西巡撫，官至正五品，這期間，笪因爲政清廉而受到當朝權相的排斥，深感官場難容，仕途維艱，便產生了辭官歸隱之心。次年，三十六歲的笪蟾光辭官歸隱茅山，潛心學道。後成爲道教龍門派第八代啓派師。康熙八年（一六六九），已棲居茅山達十年之久的笪蟾光深研茅山歷史，開始審編《茅山全志》，凡三年始獲成功。笪蟾光不僅是一位著名的道士，而且也是一位書畫家、詩詞學家。據《中國美術家人名辭典》載：「笪蟾光精鑒賞，工詩文，尤以書畫名重一時，書法蘇（軾）、米（芾）筆意超逸，與姜宸英、汪士禎、何焯齊名，合稱四大家，最爲王文治所稱服。」傳世作品有：《松溪清話圖》、《茅山春遊圖》、《仿元人山水》等。晚年著有《書筏》、《畫筌》二篇傳世名作。

《茅山全志》爲茅山的全志，也是道教的名山志。茅山，位於江蘇省句容縣境内，原稱地肺山，又名句曲山。西漢時，陝西咸陽茅氏三兄弟慕名來此隱居修煉，並採藥煉丹，救民濟世，正式創立茅山道教。後世爲紀念茅氏兄弟而改句曲山爲茅山，茅氏兄弟也被尊爲「三茅真君」，是爲茅山道教祖師。兩晉時，著名道士、道教學者葛洪來茅山隱居修煉，東晉道士楊羲、許謐、王靈期在此創立道教上清派。齊梁時陶弘景居山創立道教茅山派，該派從蕭梁至北宋中期，鼎盛數百年，一直爲道教主流，與龍虎山、閣皂山同爲道教三大符籙

派。唐宋以後，茅山被列爲道教「第八洞天，第一福地」。從此茅山就成了江南道教中心。

茅山有記，始於宋代，而志則始於元代嗣宗師劉大彬。「宋紹興二十年（一一五〇），南豐曾恂、孚仲、昭臺道士傅霄子昂修山記四卷，山水祠宇，粗錄名號而已。考古述事，則猶略焉。」（《茅山志》劉大彬叙錄）元板《茅山志》十五卷，題上清嗣宗師劉大彬造。（按：據陳國符《道藏源流考》謂「此書實即張天雨所修，劉大彬竊其名而已。此書詳審而有條理，非通常道士所能爲也」）是謂正式的茅山志。據劉大彬《茅山志》自序稱「大彬登壇一紀，始克修證，傳宗經籙，又五載而成是書，凡十二篇，十五卷，題曰《茅山志》」。今明版《道藏》析爲三十三卷。明代永樂、成化、嘉靖朝又三次重刻《茅山志》。其中，永樂朝重刻《茅山志》序稱「茅山舊有記，而志則始於嗣宗師劉大彬元時所編集也，又外史張伯雨所書，極精潔，元季析煌，至天朝永樂癸末姚公（指榮國恭靖姚廣孝）得遺刻善本於本山，靈官陳得旬，慨然念茲山之文獻有足征者，乃合同志之士，貲工重鋟梓以傳，甚盛心也。考其卷帙，自誥副墨至金薤編，凡十二卷」。成化朝重刻《茅山志》序稱「茅山有志，蓋前元宗師劉大彬所編，外史張伯雨所書，可謂二妙，元末少師姚公亦既新之。」成化丙戌板復毁，道錄右玄義丁法師與明嘗受業山中，深慮是書在人間者日少日無，遂至於湮泯，則茲山之盛事，將何所稽，豈非吾徒之份事，閑乃求舊刻善本，命良於工者重鋟」。至嘉靖朝又毁，「時山志復毁玉晨觀，道人張全恩募工重刻」（嘉靖朝重刻《茅山志》序），以成全志。至清代，前志「全書已亡，僅存殘帙……幸遇大護法侍御笪公廣搜精訂，採輯審編，閱三年始獲成書。向來殘缺者補之，未載者增之，視舊志更爲完好。」（笪蟾光《茅山志》重修紀略）笪蟾光《茅山全志》於康熙八年審編竣工，十年刊行。光緒四年重刊，僅增一序一跋。前有山圖六幅，反映清代茅山概況。

《茅山全志》十四卷，記載了清代以前道教茅山宗之全貌。其中，卷一、三茅真君歷朝誥勅，記載了上至玉皇、下至帝王對三茅真君及歷代高道、宮觀之勅書封誥。卷二，歷朝真人勅書，載有宋、明歷代皇帝賜與茅山高道之勅御札及賜經、修醮表啓等。卷三、歷代真人奏疏書札，載錄《陶隱居解官表》、《隱居與武帝論書表》、《隱居進氏玄通記啓》、《玄靜先生表奏》、《鮑慎辭進茅山元符觀頌》、《冲隱先生遺表碑》、《乞封三茅真君奏劄》、《武仙童與朱觀妙書》、《陶真人請雨墨詞》、《憲宗祭三茅真君文》、《肅宗醮壇祝文》、《神宗爲聖母建金籙齋詞》、《神宗金籙齋詞》、《神宗爲伏魔大帝建醮詞》、《神宗三辛鐵醮詞》、《李撫軍祈雨告文》、《謝雨祭文》、《天聖皇太后受上清籙記》、《嘉定皇后受籙記》、《元符宮傳壇諸寶》、《欽賜崇禧萬壽宮焚修田畝奏疏》等。卷四、閣山歷代真人名臣碑記，載錄了三茅真君、許長史、陶弘景、王法主、王洪範、李含光、潘師正、王貞素、朱自英等十餘位高道的碑文、碑銘、碑陰記和墓誌銘，對他們的生平事蹟都作了詳細的介紹。卷五、閣山宮觀、歷代名公碑銘，載錄《寶歷崇元聖祖院碑》、《紫陽觀碑》、《靈寶院記》、《白雲觀記》、《崇禧觀碑》、《元符觀碑》、《元符萬寧宮記》、《白雲崇福觀記》、《崇禧萬壽宮記》、《崇壽觀碑》、《華陽道院碑》、《玉晨觀記》、《大茅峰聖祐觀記》、《積金山庵碑》、《積金峰玉皇閣記》、《積金峰三宮殿記》、《玉晨觀洞宮記》、《重修玉晨觀碑》、《復禁山碑》、《華陽洞天祈嗣靈感之碑》、《陶先生朱陽館碑》、《長沙館碑》、《曲林館銘》、《上清真人許長史丹井銘》、《句曲山洞泉銘》、《福鄉井銘》、《弘道壇銘》、《石燈銘》、《良常山蒼龍溪新宮銘》、《勅賜三茅山大茅峰九霄宮碑記》等。卷六、三茅真君紀系，叙述三茅真君之世系及傳記。卷七、洞天職仙、福地真人傳，載華陽洞天三宮五府諸仙職司、事蹟及其真人傳記。卷八、上清嗣宗師四十五代傳，記載了茅山上清宗壇自第一代太師魏華存至四十五代宗師劉大彬之傳略。卷九、茅山高真女仙傳，記述了歷代棲山修道具有卓行

者的仙真事蹟。卷十、閣山宮觀泉洞異產田畝記，載錄茅山道觀、名勝及廟產田畝數等。卷十一、真人著述經懺道書，錄《上清大洞實經》篇目、衆真所著經論篇目和鄭樵《通志·藝文略》茅山道書目以及歷代碑記目錄等。卷十二、梁唐宋元名人詩記。卷十三、明代名人詩記。卷十四、大清名人詩。卷十二至卷十四共輯錄梁唐至明清各家詩文三百餘首。卷十四，附錄華陽洞正副靈官（指掌管祖傳印劍主行符籙者）之姓名籍貫及任職時間。

《茅山全志》較元代劉大彬《茅山志》相比，增加了許多內容。如山圖、茅山宮觀、名泉洞記、道秩考、明清詩詞等，它填補了元末至清初茅山道教三百餘年來的歷史沿革和繼四十五代宗師之後茅山上清派的傳承道秩。可見《茅山全志》是在舊志的基礎上增删而成，其板本主要來源於劉大彬《茅山志》，經歷代加工重刻，康熙八年始成《茅山全志》，傳今者爲光緒四年重刊本。（丁常雲）

羅浮山志會編

〔清〕宋廣業

《羅浮山志會編》，二十二卷。清宋廣業纂輯，成於康熙五十五年（一七一六）。通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

宋廣業，長州（今江蘇吳縣）人，字澄溪，康熙中官至濟東道。

《羅浮山志會編》爲道教羅浮山山志。所說的會編是指，「是編於舊本，悉已具載，復博採羣書，十增五六，故名之曰會編。」（《羅浮山志會編》凡例）作者在志書自序中，敘其欲遊羅浮山未果，便「試取山志，按圖據說，以想象爲卧遊，形逸而神旺，不亦可乎。東樵曰『可哉』。於是，搜索山志，得三四本，其前人舊志既不可見，所見者言人人同，恨猶簡略未備也，兒子志益以爲未慊，余志多方購求，凡有涉於羅浮之書悉彙致之，數日後千里畢至。余詳細披閱，纂取其說，比近志所載增十之五，遂復次第之，删其重複，條分鏤析，列爲二十二卷，名曰會編，示皆前人之見聞，而非一人之臆說也。」（宋廣業《羅浮山志會編》自序）同時，他又「博採舊聞，貫穿羣書，增舊志所未備，而去其繁複，考訂精詳。」（同上）故其內容豐富而翔實。

羅浮山，位於廣東省博羅縣西北，橫貫博羅、增城、龍門三縣，縱橫五百餘里，主峰飛雲頂，海拔一千二百餘米。道教稱其爲「第七洞天，第三十四福地。」（《雲笈七籤》卷二十七）山中有七十二石室、十八洞天、四百三十二峰巒、九百八十瀑布與飛泉，原有九觀、十八寺、二十二庵等道教與佛教宮觀、寺院點綴其間。歷來，許多文人墨客、方士道人紛紛前往山中遊覽、隱居和修煉，並爲其作賦吟詩，歌頌贊美。東晉年間著名道士葛洪來山修道煉丹，採藥濟世，著書立說，創建道觀。據《羅浮山志》載，奉漢時神仙家安期生曾至山修煉，宋代著名道士白玉蟾亦曾在此修道傳教，留下衆多的文物古跡。

羅浮有志，始於宋代王胄《羅浮圖志》。宋仁宗皇祐五年（一〇五三）郭之美始編《羅浮山記》一卷。至宋元符初年，原《山記》已散失無存，譚粹於元符三年（一一〇〇）春「被命東來，尋訪山記已無版刻，因命博搜而爲全集（指《羅浮集》），命工刊鏤。」（譚粹《羅浮集》自序）宋寶慶三年（一二二七），王胄又搜《山記》和《羅

浮集》，並「集二家之言，編而成書」，稱《羅浮圖志》。志中「凡地廣之數，岩洞泉石之名，柯宮藍舍之居，真仙高士之跡，與夫草木禽蟲之有異於人間者，靡不詳訪備錄之。而又搜古今之碑記，以實其言，收士大夫之詩文，以備其事，因其時先後爲序，無復以職位崇卑論庶，凡後來雄詞雅詠隨亦接續，而書晉」（王胄《羅浮圖志》後序）。

至明永樂初年，有關羅浮山的史書逐漸增多，而舊志大多散失弗全，後人也未能續編。永樂五年秋八月，適逢當朝舉人陳璉「自滁陽考績至京師，偕同邑徵士袁友信，訪神樂觀道士徐子明、鄧能宗談及茲山之勝，徐、鄧舊住山中，因出《羅浮山志》乃宋是庵王胄所輯，而後人所續者，惜非刻本，帙弗全，字多舛謬，幸而指掌諸圖記猶在，有足徵者，二人固請釐正刪補，予嘉其意之勤，遂爲之考訂去取，彙而成編，增至一十五卷。」（陳璉《羅浮山志》自序）至明嘉靖時，又發現前志不詳。陳璉《羅浮山志》也有疏漏之處。黃佐與門人黎民表又重「詢舊志於道士，則亡矣。於是，托歸善姚子浤，求得錄本，黎子復得圖記鉅幅於故家，迺博訪旁採綱以圖經，而後條舉其詳。昔所未載，而今創聞者，爲裸記終之，芟補綦於精審，予亦精加潤色，蓋七閱寒暑，而後成編，凡一十有二卷。」（黃佐《羅浮山志》序）該志書是以陳璉舊志所增修之，又取之於「袁彥伯、竺法真二疏以及南粵異物諸志，旁羅遠索，咸因類附見，而歷代詞賦稍馴，雅者亦必採錄，葉成先生因爲之釐正，括以圖經表以論贊山川，必辨其方位。品物必摹其形狀，建置必審其興廢，名賢必核其篇詠，列仙必舉其丹詮，道釋必推其流別，裸記必定其譌舛，或昔顯而今伏，或始無而今有者悉品列焉，凡十有二卷。」（黎民表《羅浮山志》後序）

至清朝康熙年間，宋廣業遊山未果，欲索山志，而知舊志大多散失不全。於是便廣泛搜集有關山志舊稿

及史載，「詳細披閱，纂取其說，比近志所載增十之五，遂復次第之，删其重複條分縷析爲二十二卷」，始成《羅浮山志會編》。因此，今爲《羅浮山志會編》即爲康熙版本。

《羅浮山志會編》是歷代羅浮山志書的集成，其内容頗爲豐富，「上自星野，下及景物，遺文軼事，搜羅殆盡」（王朝恩《羅浮山志會編》序）。卷前首錄趙宏燦、楊琳、陳元龍、王朝恩、武延適、鄭際泰等人及作者序文，爲其它志書所不及。次錄《羅浮山志會編纂輯書目》，包括：《一統志》、《南越志》、《廣東通志》、《廣西通志》、《廣州通志》、《惠州府志》、《東莞縣志》、《增城縣志》、《博羅縣志》、《安慶府志》、《杭州府志》、《前漢書》、《宋史》、《文獻通考》、陸賈《南行記》、張華《博物志》、郭璞《山海經》、《抱朴子》、《太平廣記》、《異物志》、《續紀怪錄》、《江湖紀聞》、《田舍恒談》、《劇談錄》、《閩中記》、《本草圖經》、《集仙傳》、《洞仙傳》、《茆君内傳》、《三洞真經》、《真誥》、袁宏彥《登羅山疏》、竺法真《續羅山志》、《東坡志林》、《郭之美山記》、譚粹《羅浮集》、王胄《羅浮圖志》、白玉蟾《羅浮山志》、李昴英《俊明文溪集》、鄒師正《指掌圖》、陳鵬雲《羅浮集》、潘勗《山圖記》、陳璉《羅浮志》、黄佐《圖經》、黎民表《羅浮山志》、葉春及《石洞集》、韓晃《羅浮野乘》、韓晟《羅浮副墨》、韓鳴鑾《羅浮圖志》、韓德焜《名峰圖説》、陶敬《羅浮山志》、梁佩蘭《六瑩堂集》、李嗣珏《羅浮山囊》、王煐《羅浮記遊詩》等五十六種。再錄羅浮山總圖四幅，又錄飛雲頂、壬界三峰、青羊石、鳳凰谷、鐵橋峰、瑤石臺、玉女峰、朱明洞圖、丫髻峰、磨峰、蝦蟆石、觀源洞、幽居洞、青霞洞、水簾洞、湖蝶洞、黄龍洞、卓錫泉、伏虎岩、桃源洞、石洞圖、華首臺、梅花村、石樓峰、通天岩、君子岩、玉洞、犀牛潭、磨石等分圖二十九幅，每幅圖前，皆有文字解説。

卷一《天文志》，記載了作爲風水寶地、神仙窟宅的羅浮山的天文和地理位置。分星野、疆域、名勝三部

份。其中星野稱「羅浮二山，屬牛女分野」，疆域稱「羅浮山在粵東省會之東，南去番禺，東二百里，高三千六百有餘丈，延綿四百有餘里」。名勝收錄道士鄒師正《羅浮山指掌圖記》、黃佐《圖經》、黎民表《羅浮山圖經注》、潘耦《山圖記》等。

卷二至卷三《地理志》，記載了山中洞府、岩石、泉池、塔寺、壇觀、庵廬、古跡等名勝。

卷四至卷六《人物志》，記載了山中歷代仙釋、名賢之傳略。其中「仙」收安期生、陰長生、葛孝先、黃野人、蘇元朗、呂純陽、白玉蟾等六十位，另收女仙鮑姑、徐仙姑、何仙姑、盧眉娘、妙明真、單縣君等六位。「釋」收歷代僧人十七位。「名賢」（遊覽類）收，陸賈、王叔之、劉禹錫、周敦頤、蘇軾、張愈、陳知柔、王胄、陳璉、黎民表等五十三位；「名賢」（隱逸類）收，楊環、黃隱居、孟雲卿、黃哲、黃佐、葉春及、張萱、韓晃等十七位。

卷七《品物志》，記載山中羽、毛、鱗、介、蟲、草、木、穀、菜、瓜、果、花、竹等品物。

卷八至卷九《述考志》，記載了山中典故、紀聞、祥祲等。

卷十至卷二十二《藝文志》，記載歷代山志序文、山記、跋文、疏文、和賦、表、頌、贊、銘、騷等文以及歷代詩文等。其中，卷十「序」收錄宋郭之美《羅浮山記序》、譚粹《羅浮山集序》、王胄《羅浮圖志後序》、明陳璉《羅浮山志序》、黃佐《羅浮山志序》、黎民表《羅浮山志後序》和朱宏祚《題陶肅公羅浮山志序》、清陶敬《羅浮山志序》以及盧挺《羅浮山囊序》，另收宋余靖《陳宮師題羅浮山詩序》、明黃衷《送龐嵩序》和《羅浮紀遊詩序》（不題名）以及梁佩蘭《題陳獻孟遊羅浮詩序》、釋成鷲《題羅浮圖贈周八水序》、蘇軾《答陸道士書》、白玉蟾《答鶴林問道書》等，卷十一「記」，收錄令狐楚《周先生人山記》、余靖《延祥寺記》、蘇軾《遊羅浮題名記》、蘇軾《題卓錫泉記》、霍海豐《冲虛觀記》、唐庚《佛跡石記》、《卓錫泉記》、《湯泉記》、陶定《蘇俊湖遇黃真人記》、

白玉蟾《慶雲記》、趙汝馭《山行記》、王胄《獅子庵記》、陳洹《廣莫庵記》、趙希嬰《見日庵記》、李昴英《飛雲頂開路記》、留元長《金丹世系記》等，卷十二「記」、「跋」，收錄唐古臺《登山記》、陳翊《登山記》、趙孟傑《醮山記》、孫賁《何仙姑記》、羅倫《羅浮庵記》、湛若水《朱明洞記》、羅洪先《洗心亭記》、葉春及《逃庵記》、《愛目庵記》、張萱《羅浮紀遊百字碑》、王煐《子目亭記》、潘耒《遊羅浮記》，另收跋文二篇，爲《跋子目亭記後》和《跋石洞遺稿後》，卷十三「疏」收錄歷代《募修羅浮山諸名勝疏》共十六篇，另收《朱明道院上梁文》一篇，卷十四「賦」收錄謝靈運、李南仲《羅浮山賦》各一篇、吳萊《羅浮鳳賦》、湯顯祖《遊羅浮賦》、黃佐《仙人掌賦》等；「表」收王維《賀古樂器表》；「頌」收江淹《山桃頌》、《菖蒲頌》、高紳《中閣頌》、蘇軾《桂酒頌》等；「贊」收王叔之《柑橘贊》、蘇軾《偃松屏贊》、唐庚《二賢贊》、陳堯佐《羅浮圖贊》、鄒師正《指掌圖贊》、王胄《指掌圖贊》、黎民表《圖經贊》、《洞岩贊》、《泉池贊》、《塔寺贊》、《壇觀贊》、《庵廬贊》、《名賢贊》、《仙釋贊》、《古跡贊》、《品物贊》、《雜記贊》、黃畿《八仙贊》等；「銘」收王叔之《蘭菊銘》、蕭譽《羅浮山銘》、蘇軾《資福寺舍利塔銘》、係繼芳《鐵橋銘》等；「騷」收區大相《望瑤石臺辭》、紫霄子《題後湖蘇公碑陰》等，卷十五收歷代「四言古詩」二首，收「五言古詩」九十四首，卷十六收「七言古詩」四十一首，卷十七收「五言律詩」七十七首，收「五言律詩」五首，卷十八收「七言律詩」一百三十餘首，卷十九收「五言絕句」十八首，收「七言絕句」一百三十餘首，卷二十收「國朝五言古詩」七十餘首，收「國朝七言古詩」二十四首，卷二十一收「國朝五言律詩」四十三首，收「國朝七言律詩」四首，再收「國朝七言律詩」一百二十餘首，卷二十二收「國朝五言絕句詩」四十三首，收「國朝七言絕句詩」三十八首。志後附《羅浮山志會編》後序一篇和跋二篇，對志書的會編做了詳盡的說明。

有關《羅浮山志會編》的研究著作主要有：道光時伍崇曜重刊《羅浮志》和《四庫提要》等。（丁常雲）

龍虎山志

〔清〕婁近垣

《龍虎山志》，十六卷。清婁近垣重輯，成於乾隆（一七三六——一七九五）年間。通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

婁近垣，爲清雍正年間著名高道。二十歲前從楊純一學道，後謁龍虎山上清宮三華院道士周子篆，得受三洞五雷諸法。雍正五年（一七二七）五十五代天師張錫齡入覲，婁備法員，行至杭州時天師得病急，以遺疏予近垣使入京奏聞。雍正九年（一七三一），河東總督田文鏡薦白雲觀道士賈士芳爲世宗治病，因賈大言妖妄，觸忤世宗，按大逆罪處斬。嗣後世宗疾患未安，以爲是賈士芳「邪祟纏繞」，遂召龍虎山正一法官婁近垣入內，設壇禮斗，以符水治之，病愈，賜四品龍虎山提點，欽安殿住持，封「妙應真人」，並撥內帑葺修龍虎山道觀，賜御製碑文。乾隆元年（一七三六），授婁正垣通議大夫，婁近垣「推本若此殊恩異數，豈非老祖天師真風靈惠有以感孚聖朝，故能仰邀曠典，澤被後裔，以佑啓名山也哉！」（《重修龍虎山志自序》）故在元代明善《龍虎山志》三卷、明代四十三代天師張宇初《增修龍虎山志》十卷（至清初僅存三卷）的基礎上予以重輯。當時人也認爲婁「遭逢異數，爲羽流增重，且提點本山教籙，不可無紀述以誌恩賚之隆，特舉舊志，重加纂輯，

損資剞劂，粲然成編。」（張鵬翮《重修龍虎山志序》）

《龍虎山志》是道教名山志。龍虎山，位於江西貴溪縣西南，因兩峰對峙，如龍昂虎踞而得名，爲天師道創始人張陵及其子孫世居之地，道教「第三十二福地」。本書共十六卷，原刻凡十册。分恩賚、山水、宮府、院觀、古蹟、世家、人物、爵秩、田賦、藝文十類。

卷一，《恩賚》。載雍正皇帝敕修上清宮的諭旨、贈正一真人的誥命等。道教在清代總的呈衰頹之勢，乾隆年降正一真人原秩一品爲五品，道教在統治者心目中地位進一步降低。雍正朝大修上清宮爲清代給予道教最大「恩典」。故「恩賚」所載雖無學術價值，但對研究清朝廷和道教的關係，有一定的史料價值。

卷二，《山水》。以龍虎山爲中心，記述本山及周圍鄰近之地的形勝。卷前有詩括其義旨：「山澤通氣，融結秀英。含珠蘊玉，猶見光榮。仙真挺出，彌顯地靈。雖殊嶽瀆，差擬蓬瀛。仙真窟宅，誌以待徵。志山水。」記龍虎山地望及得名由來云：「龍虎山，在江西廣信府貴溪縣西南八十里之仁福鄉。」「東距廣信府三百里，西距饒州府三百里，本名雲錦山。第一代天師於此煉九天神丹，丹成而龍虎見，因以名山。道書第二十九福地也。」此志特點，在記龍虎山形勝的同時，對其周圍山水、仙跡也泛作介紹，其道里遠近，相對於龍虎山的方位敘述清晰。蓋其中一部份山脈，與龍虎山相連，有的山同列道教洞天福地，同時又有若干山與天師活動有關，載之有助瞭解龍虎山在該地區「仙跡」中的核心地位。其中較重要的有象山和鬼谷山。「象山，在龍虎山東三十里之仙源鄉。山形端方廉厲，高峻特出，爲龍虎之來脈。山間有原場良田清池。唐僧馬祖嘗居之，人呼爲禪師山，又名應天山。淳熙間，陸文安公九淵建舍讀書其中，改名象山。故學者稱文安公爲象山先生。先是第十八代天師嘗修道於此，今山南有丹舍，山北有黑龍井，碧達地。皆其遺跡也。」鬼谷山在

貴溪縣南八十里，道書稱爲第十五洞天——貴無思真洞天。傳說爲鬼谷先生修真之所。《志》引《史記索隱》等書，認爲傳說不實，但此處早有道士活動，南唐保大年間曾勅陳希聲即山修醮。

此外，所記的山、嶺、峰尚有：聖井山、相山、台山、藐姑山、雲台山、塵湖山、徽君山、西山、華山、大夫山、白鳴山、南山、西源山、金鷄山、迎仙嶺、篠嶺、東雷壇嶺、西雷壇嶺、琵琶峰、芙蓉峰、雙仙峰、雲林峰、摩雲峰、逍遙峰、望仙峰、玉龍峰、迴龍峰、峨嵋峰、香爐峰、望霓峰、五老峰、衝天峰、翠屏峰、石鼓峰、玉屏峰、鉢盂峰、天馬峰、黃旛峰、仙岩、染具岩、杵臼岩、師子岩、仙船岩、仙斥岩、奕棋岩、三教岩、觀水岩、仙倉岩、酒甕岩、仙官岩、藥筐岩、丹龜岩、木屐岩、機杼岩、馬廐岩、鷹架岩、仙藥岩。

龍虎山所臨之溪爲上清溪。上清溪，今稱蘆溪河。龍虎山諸峰岩皆分佈於其兩岸，上清宮、天師府也皆面水而建，故地位十分重要。《志》詳載其源流：「源出福建光澤縣大源宮山東，流百里經火燒山，折而北流，受南鄉三十六源水，又西北至大王渡，合滸溪水，始通舟楫，下爲三洪，灘高湍激，舟師戒嚴。過蓮霞潭，又西北經嶽宮，前抵順濟廟通靈閣下，又有水自象山西麓西流經上清宮至東雷壇嶺人焉。合而西流，一里爲桂洲。」其北岸即上清鎮。再下流二里，至大真人府，即天師府。自蓮霞潭流下十五里至禁港，永樂遣官設醮放生，立石禁漁之處。復流下至雲錦石下，溪水又稱雲錦溪。最後流人安仁縣境與薌溪水合流入鄱陽湖。

此外，《志》還載洞、池、泉、井，計有：壁魯洞、水簾洞、封鬼洞、雲錦洞、風洞、仙洞、張公洞、濯鼎池、天一池、元武池、上星池、龍化池、龍鬚井、白水井、彭家井、石佛井、三臺井、丹井、東華井、靈泉井。

卷三，《宮府》。載龍虎山大上清宮、正一真人府沿革、建制、規模。對大上清宮記載尤詳。因該處自宋之後爲天師從事齋醮活動的主要場所，也是歷代在龍虎山勅建的重點。《龍虎山志》的重輯，正在雍正勅建

大上清宮之後，所以理所當然要重筆描寫。據稱：「大上清宮，在貴溪縣西南七十里，其鄉曰仙源，里曰招賓，街曰瓊林。左擁象山，右注沂溪，面雲林，枕臺山。溪山環拱，仙靈都會也。第四代天師自漢中歸龍虎山，建傳籙壇。唐會昌中賜額真仙觀，宋祥符中勅改上清觀。天聖間遷於龍虎山之南。元祐元年二十八代天師重刻之，賈善翔爲之記，其所在已不可考。崇寧四年，三十代天師虛靖真君請於朝，徽宗命江東漕臣即山中度地遷建之，今之宮是也。政和三年，陞上清觀爲上清正一宮。」以後又經宋、元、明朝廷多次撥銀重修、擴建，規模巨大。雍正年間勅修後的「大上清宮新製」爲：「宮門南臨大溪，溪北爲橫街，通衢也。街北建坊，三脊四柱，坊北東西廡杆二，疊石爲基，中甃巨石爲路。東西繚以朱垣。又北爲門，環甎爲闕，以通往來。闕中朱户金鎖，闕上樓七間，重簷丹楹，周以朱欄。簷際懸聖祖仁皇帝御書《大上清宮》額。南望雲林、琵琶諸峰，縹鋭炎上，形家以謂「惟水制火」，故奉真武於樓中。」「樓東西祀靈官、元壇，闕後東偏小屋二間，司龍虎山之香燈及門之啓閉者居焉。北爲大路，俱甃以巨石，繚以朱垣，垣之內外，喬木森列，透迤三折而北至下馬亭。亭西嚮五間，過亭而折北曰「橋星門」，鑿石爲之，中設朱柵，旁爲兩門，門高綳石柱三之一。龍虎門五間，在櫺星門北，望闕朝賀之地也。」到此，才算正式進入宮中。宮中神殿則有玉皇殿七間，后土殿七間，三清閣上下各七間。玉皇殿東西配殿爲三官殿、三省殿各三間，后土殿東西配殿有五嶽、四瀆，三清閣東有文昌殿、天皇殿，西有關聖殿、紫微殿。其餘尚有碑亭、斗姆殿、靈官殿等。上清宮中圍繞上述神殿，又有道院二十四座，爲宮中法官所居。二十四院法官分爲三派，紫微派、靈陽派、虛靖派。三派由來已久，但無定派命名。婁近垣製爲四十字法派輩名，爲：「近遠資元運，久長保巨淳，道惟誠可寶，德用信爲珍。秉敬宏丹籙，葆真啓世人。鴻圖贊景祚，聖澤振昌辰」，成爲傳派定例。

大真人府即天師府。在上清里，宋代其址在關門之上，元代徙建長慶里，靜應觀西，後又東遷至今址。府中除天師私第外，尚有大堂、贊教廳、萬法宗壇、真武廟、法籙局、提舉署等建築。

《志》中所記的大上清宮，本世紀三、四十年代，屢毁於兵火，現惟存二十四道院之一的東隱院。天師府也已非舊日面貌，故所記有較高的史料價值。

卷四，《院觀》。記龍虎山本山及上清宮、大真人府周近的道院、廟觀。其中比較重要的有正一觀。「在龍虎山，祖天師鍊丹處也。第四代天師自蜀還居山中建祠祀祖天師於此。南唐保大中建天師龍虎山老廟，陳喬奉勅撰碑。宋崇寧中，勅改演法觀。咸淳中重建。周方譔記俱見藝文。明嘉靖乙卯勅修，改額曰『正一觀』，舊制正殿五間，祀祖天師，王、趙二真人，俱銅像浴金。」雍正九年又由朝廷賜帑重修。此外，尚記有：至道宮、紫霄宮、仙源宮、崇文宮、元成宮、玉隆宮、外嶽宮、靜應觀、凝真觀、逍遙觀、天谷觀、靈寶觀、雲錦觀、祈真觀、金仙觀、真應觀、瑞慶觀、山隱觀、文惠觀、乾元觀、龍泉觀、神德觀、仁靜觀、明成觀、明勝觀、長生觀、元禧觀、先天觀、佑聖觀、繁禧觀、蓬華觀、冲元觀、玉清觀、慈壽觀、桃源觀、冲和觀、北真觀、南極觀、玉泉觀、壽椿觀、華山觀、元元觀、慈慶觀、招真觀、會真道院、望仙道院、紫霞道院、雲山道院、清溪道院、瑤峰道院、通真道院、仙源道院、天樂道院、歸隱菴、紫雲菴、太極菴、怡雲菴、塵湖菴。

卷五，《古跡》。記張天師草堂、飛昇臺等道教古跡爲主，後附僧寺，載龍虎山地區僧寺十二座。

卷六，《天師世家》。自祖天師張道陵起，至五十五代天師張錫齡亡、五十六代天師張昭齡署大真人印止，凡記歷代天師五十六人事蹟、傳記。明道藏中原有《漢天師世家》但迄於五十代天師止。此志所記乃新增六人，爲研究正一派歷史的重要資料。

卷七，《人物》。載龍虎山正一派有關的道士事蹟。卷前述緣起云：「司馬遷立《孔子世家》而復作《仲尼弟子列傳》，聖人之教，所被廣矣。天師爲道教之宗，而龍虎山其洙泗也。學道者代不乏英奇俊傑之士，其事蹟例應得書。然人非習其教者，不敢援引，故趙子昂、揭曼碩雖俱爲上清宮提點，不以宮觀兼銜混儒於道，而陸象山、夏桂洲之居是邦，生斯土者，又無論已。惟載羽流，用稽法派。」所載的道士除張留孫、劉淵然、邵元節等少數幾人事蹟載於正史，王長、趙升、隨守堅等已見神仙傳記，絕大多數都未見他書記載，故其價值頗寶貴。分朝代列名於上的羽流計有：

漢：王長、趙升。

唐：劉遷。

宋：王道堅、石自方、祝永祐、王襲明、隨守堅、李珏、李德光、呂惟一、王洞章、郭保寧、薛洞真、徐處尚、雷用光、易如剛、張希言、張聞詩、毛允中、張道虛、張與槎、張與年、薛應常、孔希岳、張元英、李謹修、黃崇鼎、曹監臨。

元：李宗光、吳元初、劉思敬、張留孫、吳全節、陳日新、汪集虛、薛元義、陳義立、劉致和、張嗣房、李奕芳、夏文泳、吳與順、毛顯達、係景真、余彥綱、金蓬頭、趙元陽、何斯可、汪道一、張彥輔、蔣雷谷。

明：張友霖、張仲毓、李仲治、吳葆和、林清樂、方從義、盧大雅、劉淵然、傳同虛、曹大鏞、祝元衍、張池哲、鄧景韶、吳伯理、歐陽楚翁、周愚、張留紳、連克章、王紹通、操克宏、顏福淵、黃嘉佑、龔繼宗、李伯芳、黃太初、段文錦、周應瑜、邵元節、鄧啓南、陳善道、王用佐、張定漢、陶隱賢、吳尚禮、王時佐、方定相、鄧貴甫、朱俊卿、羅日文、歐陽彥富、周濟世、何海曙。

清，高惟泰、何其愚、周大經。

卷八，《爵秩》。載自唐迄清雍正年間歷朝賜予天師的爵號及對家屬等的封贈。卷前述其緣起云：「然唐以前未嘗拜爵於朝，宋、元而後，或號先生、或封公，或鄉典朝服視侯，皆出一時異數。至明初，更天師號，給正一嗣教大真人印，掌天下道教事，與世襲。國朝因之，名號既正，恩澤更隆矣。紀國朝之承襲，並載歷代封號，及追贈上世葆封母妻之典，而以法職幕僚附焉。」這些資料，對於研究歷代朝廷對道教的政策、正一道派的盛衰有重要參考價值。

卷九，《田賦》。載龍虎山上清宮、大真人府的田畝租賦。卷前述緣起云：「大上清宮，大真人府，其盛衰不一，故田土之盈縮無定，歷朝賜田蠲賦免役之典不能備考。姑就所聞，稍述其略。今茲邂遇皇思，獨隆千古，謹記完賦定額，俾後人保守勿替，永沐聖澤於萬世，則簡策亦衛道之一端也。」因此其載獨詳於清代。宋、元、明、清歷代朝廷對上清宮、大真人府都有賜田、賜銀，免租稅徭役等恩典，故張天師一系廣有田地，各道院，神殿也例有香火田。修志時大真人府的山塘田地分佈貴溪、金谿、新城、弋陽四縣，其中貴溪以千畝計。上清宮田產更多，僅雍正九年，「帑銀新置貴溪縣三十七都。又一圖大上清宮斗閣香田，共一十一頃零五釐，又補田一頃二十四畝二分，又山二嶂，又二片，又二面，又山三股，基地二畝，又莊基曬場菜圃等地九片，半塘四口半，又五分，又分管塘二股。共額收租各二千零九十三石六斗六升四合。」另弋陽縣田產共額收租一千三百八十四石三斗三升四合一勺七杪五撮，加舊存田户，總共每年收租各三千七百三十四石餘。其餘二十四道院田產，多少不等。同時，也記載了宮、府支銀情況。按中國宗教的重要特點，在有自己的寺院經濟，道教宮觀經濟狀況資料留存極少。此志所載周祥而精確，十分稀見，殊爲珍貴。

卷十至卷十六，《藝文》。分編言、語錄、碑文、詩、記、書、序、表、賦、銘、贊、跋十二類文體，收輯與龍虎山正一道有關的文學作品。其中有一部份具有重要史料價值。《綸言》指歷代帝王有關龍虎山天師及其屬員的贊、勅、誥命，皆爲道教史上的重要材料。《語錄》是其中最有學術價值的部份。輯虛靖真君（三十代天師張繼先，活動於北宋末）、張宇初（四十二代天師，活動於明初）的語錄、論文摘要，反映了他們的道教思想。又將《御選妙正真人語錄》作爲附錄。前兩種語錄，實出自《道藏》中《虛靖先生語錄》和《峴泉集》，附錄則是清代新出。妙正真人，即婁近垣。雍正帝好禪，以禪門大宗師的姿態，指導王公大臣參禪，並選古今禪語爲《御選語錄》一九卷，多加品評，其中《當今法會》，係選當時王公大臣、禪僧、羽士數人語錄偈頌，道士中人御選者唯婁近垣一人。這一《妙正真人語錄》也是目前所見到的清代正一派道士闡述自己思想的唯一文獻。其中《心佛歌》稱「心與佛，等虛空，虛空之中妙難窮」，「了知真佛位無心，始悟無心是真佛，如是心，如是佛，心兮佛兮皆妄說，認得摩尼一粒珠，恒河沙界光常徹，寒兮暑兮侵不侵，赤條條兮滅非滅」。表現了牽合佛道的傾向。《闡真篇》則闡釋了他對道的理解，「至道之體本無定位，衝然漠然而位於無所住也。……非至人之無心，孰能一至於此乎？是以世尊覩明星而起悟，太上跨青牛而觀化，至聖樂沂水以徜徉，皆灼知萬物之備於我，而未嘗有心於萬物也。無心於物，故心心皆佛心；無心於道，故處處是道體。」又說：「水燥火溫，陽靜陰騰，一來一往，互爲出入，化母孕其靈胎，真君宰其堅骨，是以丹汞成焉。內其神而神固，外其身而身存。然後易彼幻形，成其真體，出此真體，轉彼幻形。是知山河大地無非我體，蟲魚鸞鶴悉成我身，可以翱翔六合，放曠八表，泠泠然御景風，乘慶雲，逍遙乎聖人之世，觀瞻舜日堯天，又何必蓬瀛閬苑，更問壺中天地乎？」《碑文》中《新建信州龍虎山張天師廟碑》係後唐保大八年陳喬撰，記述了第一次由朝廷出面修建天師廟的

情況，《勅賜大宗師張公碑》記述了元代對張留孫的寵異，都是重要史料。（劉仲宇）

道書十二種

（清）劉一明

《道書十二種》，一册。清劉一明著，嘉慶二十四年（一八一九）彙刻。通行本有：一九九〇年中醫藥出版社排印本、一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

劉一明（一七三四——一八一五），道號吾元子，別號素樸散人。清乾嘉時道士，屬全真龍門派第十一代。祖籍山西曲沃。據他自稱幼而習儒，二十歲前大病三場，幾乎殞命，因病有悟，因而慕道、訪道，多年後遭遇龕谷老人、仙留丈人的指點，「方知大道必要真傳，性命還須雙修。」（《參看《悟道破疑集序》）後結廬甘肅金縣棲雲山（在今蘭州市東南部）。劉一明對道教理論闡發頗多，名聲也很大，從學甚衆。著述浩富，其書在生前即有不少刊刻流行。

《道書十二種》是劉一明道教著述的匯編，也是清代全真道理論的代表作。關於「十二種」之目，清以後刊本各有不同。《中國叢書綜錄》著錄嘉慶二十四年（一八一九）常郡護國菴刊本和民國二年（一九一三）上海江東書局石印本《道書十二種》，其書又稱《指南針》，其目爲：《陰符經注》一卷、《敲爻歌直解》一卷、《百

字碑注》一卷、《西遊原旨讀法》一卷(並《詩結》一卷)、《修真辨難》二卷、《神室八法》一卷、《修真九要》一卷、《無根樹解》一卷、《金丹四百字解》一卷、《悟真直指》四卷、《黃庭經解》一卷、《參同契經文直指》三卷(並《參同契直指箋注》三卷、《參同契直指三相類》二卷)、《悟道錄》二卷。實有書十三種。

而據光緒年間上海翼化堂刻《道書十二種》,其扉頁上所列書目爲:《悟道破疑》、《會心集》、《周易闡真》、《通關文》、《象言破疑》、《指南針》、《參悟直言》、《悟道錄》、《修真辨難》、《黃庭經》、《修真九要》、《無根樹》,計十二種。

兩種版本相比,篇目頗有差異,究其原因,尚在劉一明生前,諸書或單行,或彙刻,及輯彙時或以單本、或以複本計,故難符十二之數。嘉慶本以《指南針》爲別名,然《指南針》一書由劉一明自編,其序作於嘉慶六年。今查翼化堂本《指南針》共十一種,估計係其原貌,嘉慶刊本雖取《指南針》爲名,但另增《參同契直指》、《悟真直指》。觀翼化堂本扉頁所列《參悟直指》,知此二書曾合稱一名,嘉慶刊本以《指南針》所含十一種書與《參悟直指》合爲一輯,故有「十二種」之稱。以此刻以《指南針》諸書爲主,故仍冠以《指南針》爲別名。此即《道書十二種》之原義。

至於翼化堂本扉頁所列雖符十二之數,但錯誤頗多。比如《悟道破疑》原係《象言破疑》、《悟道錄》的合刊本,有劉一明自序爲證,今與後二者並列爲三。《修真辨難》、《黃庭經(解)》都已包含在《指南針》內,而又與之並列,皆爲不妥。同時,又比嘉慶本多出《周易闡真》(按:應指《周易闡真》、《孔易闡真》二者)、《會心集》、《通關文》三種。此幾種皆爲劉一明重要著作。故翼化堂本雖所列之「十二種」之目有誤,然在容量上比嘉慶二十九年(一八一九)刊本大得多。此本基本可稱爲劉一明的道教著作全集。

近年中醫藥出版社取嘉慶本與翼化堂本相互補充，影印刊行（一九九〇年七月初版）。以單本計，實收道書二十餘種，共爲九集。

《道書十二種》以全真內丹之學爲核心，無論是採取經典注疏、專題論文、修道心得集錄或歌詩形式，基本上都是圍繞這一核心展開。

《周易闡真》四卷、《孔易闡真》二卷。兩部實爲一書，據劉一明自序，知原名爲《易理闡真》。取「闡真」爲名，「乃闡其性命之真耳」（劉一明，《易理闡真序》）。今題《周易闡真》爲對經文的注解，包括對河洛圖書及先後天卦圖等的解說和逐卦逐爻的釋要。今題《孔易闡真》者爲對據傳爲孔子所作之《傳》的解釋，但實際只解《象傳》和《雜卦傳》。劉一明原有《三易注略》，《闡真》爲其繼作，故不在字義上討論，惟以內丹學說解釋《易》理，「盡將丹法寓於《周易》圖、卦、繫辭之之中」，多言藥物、火候，先後天之類。

《參同直指》，包括《參同契經文直指》三卷、《參同契直指箋注》三卷、《參同契直指三相類》三卷。此書編成於嘉慶初，劉一明自序作於嘉慶四年（一七九四）。以內丹說解《參同契》，「其中一切比象喻言，悉皆破爲粉碎」，「與讀者細看直指，何者是爐鼎，何者是藥物，何者是陰陽，何者是五行，何者是先天，何者是後天，何者是火候，何者是烹煉，何者是始終，核實盡露，肯綮全現」，故以「直指」爲名（見《參同直指序》）。據其自稱，係以陳致虛注本爲據，「正文次序，似有不貫者，略有更移，分節注釋。」然其書以四言爲魏伯陽經文、五言爲徐從事箋注、三相類爲淳于叔通所作，實用明杜一誠所改編之本。此本楊慎稱《古文周易參同契集解》，採用杜一誠本，割裂諸家注文於其下，陳致虛注亦採入於中。而陳本實源於彭曉本，與「古文」本不同。或者後人又從蔣氏本中析出陳致虛注，而正文卻仍從蔣本，即爲劉一

明所採納之本。至於其注，頗有理致，足以發內丹清修一派之旨。

《悟真直指》四卷。序於嘉慶四年（一七九四）秋，應略後於《參同直指》的編成（序於嘉慶四年元旦）。劉一明在《象言破疑序》中提及「直指」，與「闡真」並列，由此推測此書曾與《參同直指》合刊，故翼化堂本扉頁猶稱《參悟直指》。此書於《悟真篇》本文諸本異同略有校勘，而注釋發揮尤詳。以清修派觀點解釋《悟真篇》，不作隱晦含混之語，所謂與人「直指」，是其優點。它與《參同直指》類似，往往用儒學名辭說金丹之學，如以爲「金丹者，即人秉受良知良能之本性」（卷一），「道心真知」產生「先天大藥」（卷二）。

《西遊原旨讀法詩結》。爲《西遊原旨》的節錄。《西遊原旨》以內丹之旨解釋《西遊記》。書成於乾隆年間，序於乾隆四十三年。劉一明以爲《西遊記》爲邱長春所著，「其書闡三教一家之理，傳性命雙修之道。俗語常言中暗藏天機，戲謔笑談外顯露密法」（《西遊原旨序》），是一部內丹著作。按：以《西遊記》爲名之書有兩種，一爲《長春真人西遊記》，係邱處機門人李志常所編，記長春真人西遊大雪山見成吉思汗始末；一爲《西遊記》，演說唐三藏西天取經故事，多認爲係明吳承恩撰。但康熙年間，已有人將二者混而爲一，傳《西遊記》爲邱長春撰（參看尤侗《西遊真詮序》）。《西遊原旨》實對演說取經故事《西遊記》的解釋，以爲長春子所著者，承世俗誤言耳。至於《西遊記》爲講金丹大道之說，起於明末黃宗周等人。清人悟一子陳士斌的《西遊真詮》以金丹說系統敷注其義，其書成於康熙年間。劉一明肯定悟一子「《真詮》一出，諸義顯然，數百年埋沒之《西遊》，至此方得釋然矣。」（同上）但仍未能通貫，「使當年原旨，猶不能盡彰。」所以再加闡發，隨原書作注。書成後因卷帙浩大，限於財力，未能刊刻，後得謝瑞英之助，嘉慶三年始經營付刻。但所刻僅注文中摘錄出來的《讀法》、《注解結尾》和《七言絕句》一百首，稱《西遊原旨讀法詩結》。嘉慶本猶存此名，翼化堂本目

錄上稱《西遊原旨》，而本文書題仍有《讀法》、《詩結》字樣。

《西遊原旨》分上下二卷。上卷爲《讀法》四十五條，係《西遊原旨》全書卷首。總述理解《西遊記》的下手關鍵。大旨認爲西遊爲神仙之書，「貫穿三教一家之理，在釋爲《金剛》、《法華》，在儒則爲《河洛》、《周易》，在道則爲《參同》、《悟真》，乃丹經中第一部奇書」，全書顯盡了性了命之學。並且要人極力參悟的同時，尤當求師印證。下卷爲七絕百首、結語《西遊原旨歌》。七絕爲配《西遊記》原書一百回，每回一首，提示該回所闡丹法原理。百首絕句將百回小說解釋成修煉內丹的百節要目。第一回《靈根育孕源流出，心性修持大道生》，詩曰：「靈振孕育本先天，藏在後天是水鉛。悟得真心明本性，不空不色自方圓。」點出內丹本源，其後各述修之方，至九十八回《猿熟馬馴方脫殼，功成行滿見真如》詩曰：「火功運到始方圓，由勉抵安道可全。消盡後天離色相，不生不滅大羅仙。」一百回《經回東上，五聖成真》下詩曰：「貞下還元是首經，五行攢族最空靈。《西遊》演出《圖》、《書》理，知者修行人聖庭。」則指其價值所在。《歌》則概述作者所體會的《西遊記》丹法，比分述更爲集中一貫。

《象言破疑》二卷。據其自序，知是在《(易理)闡真》、《(參悟)直指》、《(西遊)原旨》諸書刊行後，恐學者難以貫通，所以著此書，「繪圖畫象，細分是非，掃旁門而指正道，息邪說而辨真宗」。此書曾與《悟道錄》合刊，稱《悟道破疑集》。其書以說統圖，解說金丹之象。卷上十四圖，從《胎中面目》圖至《純陽元陽》圖，表順則生人之象，從《煉己築基》圖至《太空虛無》圖，表逆行造化修仙之道。卷下則專就內丹修煉中諸緊要關節處繪出《偃月爐》、《朱砂鼎》、《玄牝之門》、《火候》、《十月胎圓》、《嬰兒出現》等圖十七幅。並輯《破迷詩》五十首，專駁斥糾正各種錯誤理解，再以《元牝真竅說》、《修真要訣》作結。此書於內丹各象解釋分明，實爲圖釋

內丹，釋正與破邪並重，對於內丹理論的闡發頗有貢獻。

《修真辯難》二卷。卷上爲《修真辯難》原書，卷下爲《修真後辯》。卷上採取師生問答的方式，爲修道者辯難釋疑，闡發道、陰陽、內外藥等要義。卷下則以正面立論爲主，兼及破疑。

《神室八法》一卷、《修真九要》一卷。兩書收入《指南針》內。兩書皆述內丹要義。以爲「修道即所以修神室（《神室八法序》），故立剛、柔、誠、信、和、靜、虛、靈八法。按神室原指煉金丹的反應器，內丹家借用以指身體內之鼎。八法即修丹之法。《修真九要》則述內丹修持中由淺及深的九個要訣：勘破世事、積德修行、盡心窮理、訪求真師，煉己築基、和合陰陽、審明火候，外藥了命、內藥了性。

《敲爻歌直解》一卷、《百字碑注》一卷。曾收入《指南針》，係對傳爲呂洞賓所撰《敲爻歌》、《百字碑》的注解，闡發內丹思想。

《無根樹解》一卷。對張三豐《無根樹》一書的注解，曾收入《指南針》。三豐此書丹家內部觀點不同，有用雙修觀點作解的，有用清修思想作注的，劉一明之解屬於清修一派。

《金丹四百字解》一卷，收入《指南針》。《四百字》傳爲張紫陽所撰，劉一明對之逐首作解，又作《注疏四百字真義歌》總括其義，更附《學人二十四要》、《丹法二十四訣》。全書對丹法闡釋相當系統，已超出簡單注釋的範圍。

《陰符經注》一卷、《黃庭經解》一卷，皆收入《指南針》。係用內丹思想對二書的解釋。後者尤有特色。按《黃庭經》原以存想內視爲主，與內丹功法不同。但內丹家中頗有採爲經典的，而其理解實與其原義有別，劉一明認爲黃即中之象，庭爲神室之象，《黃庭經》乃演說中之道，中即玄牝之門。其解不涉具體經文，而僅據

以發揮內丹學說對人體「神室」、「丹道」的理解。

《悟道錄》二卷。係劉一明修道的隨感錄。他自悟道後，自覺天下萬物萬事，乃自身所經歷，「頭頭是道，件件藏真」，隨事感觸，摘取能示物理者八十一條，並附以《嘆道歌》七十二段，志在自悟悟人，此書曾與《象言破疑》合刻，稱《悟道破疑集》。

《通關文》二卷。係在撰過多種丹書的基礎上，專爲揭示修道途中的五十種關口即障礙，並指點通關破障之法。其中頗涉劉一明對世途榮利，生死關頭的觀點，表達了全真道教的倫理思想，又相當深刻地分析了內丹修煉的心理障礙。

《會心集》四卷，分《內集》二卷，《外集》二卷。爲劉一明自編的詩詞歌曲集。以爲這些因物書懷之作，就事寫意，「無非會之於心，發之於言」，故以「會心」名。所咏題材不一，但基本圍繞修真悟道這一中心。因劉一明於內丹一道實有所得，發爲咏吟，亦頗多警詞雋語。（劉仲宇）

濟一子道書十七種

〔清〕傅金銓

《濟一子道書十七種》，一册。清傅金銓撰。通行本有：清善成堂刻《濟一子道書》和《證道祕書》本、一

九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

傅金銓，號濟一道人，濟一子，江西金溪人，活動於清代嘉慶、道光年間，淹通經史，工詞翰，解聲律，善畫能琴，隱居修道。著作甚多，曾先後數次結集並匯人前人著作一起刊行。其一爲《濟一子道書》，凡七種：《道書一貫真機易簡錄》十二卷、《新鑄道書度人梯經》八卷、《自題所畫》一卷、《性天正鵠》一卷、《新鑄道書樵陽經》一卷附集一卷、《心學》三卷、《新鑄道書五篇註》五卷（唐呂岩撰，傅氏釋）。其二爲《證道祕書》，凡十種：《道書杯溪錄》三卷、《赤水吟》一卷、《外金丹》五卷、《內金丹》一卷、《邱祖全書》一卷（金丘處機撰）、《玄微心印》二卷（喻太真等撰）、《丹經示讀》一卷、《三豐丹訣》一卷（明張三豐撰）、《天仙正理讀法點睛》一卷、《道海津梁》一卷。後人將二種叢書合刊，泛稱爲《濟一子道書十七種》。書雖以《濟一子》爲名，實非全爲傅氏所撰。十七種書，涉及道派、道風不一。如《天仙正理讀法點睛》所據爲清修派言論，而《玄微心印》則主雙修之法。《邱祖全書》爲全真派著作，《樵陽經》則爲淨明派著作。可見傅氏思想頗爲駁雜。

本書所收各種著作的主要內容如下：

一、《道書杯溪錄》三卷。此爲傅氏的短文集，杯溪爲傅隱居所飲之溪，文皆兩字爲題，泛記隱居修道雜感。友人所作的題辭稱「紫霄《化書》，另具一副精神」。指出與五代譚峭《化書》（按：譚峭與譚紫霄並非一人，但久已有人將之相混，此言紫霄《化書》係以訛傳訛）有相類似之處。從內容及文字風格看，確有沿襲《化書》之跡。但其文多至二百二十二首，範圍比《化書》更廣。卷上論「人事」，卷中談「物理」，卷下說「性命」。「其大綱分人事、物理、性命。人事則改過修身立命，貧病憂苦，富貴沉淪，滅亡迅速，所以醒世也。物理謂蠢動含靈，無非化機，舟車器具皆存至理，所以證道也。」「所謂性者天命之性也。在天爲命，在人爲性。命，綱

紀也，性，通徹也。性之具於心者謂之理，見於事爲事理，見於物爲物理。循於理而行乎無方者謂之神。乃天地人物生生之大原。」（何應麟《序》）

一、《赤水咏》。此爲傅氏的詩、書、題、跋集。前有自序稱「道光三年署於赤水之流雲丹室」，蓋赤水爲其隱居之地。又說，「僕久居赤水（四川台州）接引來賢，首先忠孝，而大力精進之儔，卒不可得」，而期望有人有志斯道，「用是垂空文以見世」，「將鉛汞深機，水火妙用，著爲詩歌，字字真詮，言言祕訣，並非風雲月露之章，抒寫性靈以博名高。後之學者，印之仙經，若合符節，則知余言非妄，不敢自欺取罪於天地，見叱於鬼神也。」其篇章佈局，頗擬《悟真篇》，但不及其精思廣博。以「尋緣二律以象陰陽、七言律詩十四首以應藏經之數，七言絕句三十首以應三十日月一周天之數，駐雲飛十二首以應十二月日一周天之數，西江月四首以象四正，南鄉子一首以象得一。」後半部份則爲「雜咏」，有詩數首，並書信題跋等，亦多討論內丹之學。

三、《外金丹》五卷。此爲多種外丹黃白術著作的彙輯。有《金穀歌注解》、《地元真訣》、《黃白靈形》等二十三種，爲明清兩代所傳。記述外丹黃白術的爐鼎式樣尺寸、各類配方、火候、操作頗詳。藥物之名基本不用隱喻，而用本名，對考證歷史上金丹黃白藥名可資借徵。此書係中國古代化學史重要資料。自宋以後，內丹黃白術走向衰微，新出論著無多。這些著作的刊行，爲後人保留了一部份明清時文獻，頗足寶貴。

四、《內金丹》。全稱爲《天仙直論長生度世內煉金丹訣心法》。此爲明伍守陽《天仙正理直論》的一種傳本。其文字與收入《道藏輯要》的本子大略相同，但書前有《生死篇》，文中常夾用圖象，爲《道藏輯要》本所無。

五、《邱祖全書》一卷。此爲金邱處機撰，後人輯錄。收載邱處機的語錄、論著、歌詩等，並附以《邱祖本

傳》。

六、《玄微心印》二卷。題明天都紫陽道人趙兩弼，豫章兩顧道人胡愔、蜀東青峰子丁守明，南昌四一學人喻太真傳授心法。係明代內丹中主男女雙修一派的著作。卷一分《陰陽門户》、《黃庭土釜》、《任督二脈》、《腦爲髓海》等，闡述其丹法原理、結丹之所、周天黃道、成丹氣象等，而於封精、回精、煉精及煉劍等詳加說明，蓋此爲雙修法中根本所在。《擇鼎》一篇，專論選擇異性之法。又記各種配合使用的藥方。卷二分《胎息》、《鑄劍》、《築基》、《玉液》、《溫養》、《面壁》等，概述該派功法功夫次第，而以面壁九年煉神還虛爲究竟。雙修一派，所涉隱祕，社會評價亦差，故多用隱語，傳播較稀。此書所載，比較顯豁明白，雖多糟粕，作爲歷史資料，仍值得重視。

七、《丹經示讀》一卷。此爲傅氏對道教丹經的提示。

八、《三豐丹訣》一卷。此係合《張三豐傳》以及相傳爲張三豐所作的內丹著作《金丹節要》、《採真機要》三種而成。張三豐丹法清修還是雙修，諸家看法不同，清代頗有人看做雙修的，如西派李西月，便引爲雙修的祖師之一。傅金銓於《採真機要》書後題有數首詩，其中有云：「不道三峰採戰乖，真真假假費疑猜。誰知假內藏真穴，大似行龍卸脈來。」「採得歸來花正新，迷徒何處覓清真。莫言彭祖房中術，誤殺閻浮多少人。」蓋亦疑其爲雙修，但與房中術有所不同。

九、《天仙正理讀法點睛》一卷。此爲傅氏對明伍冲虛《天仙正理直論》要旨的論述。傅《自序》云，伍冲虛之書「已將祕機發盡」「然而用凡心之揆度，測仙路之幽玄，未經指破，終是朦朧，如入迷樓深處，萬户千門，似行八陣圖中，天昏地暗，嚼臘吞棗，不辨酸甜，隔紙觀燈，雜同燭照，今將各篇迴環不醒之祕機，或寄於

言外，或寫於言中，一一點出，名曰「讀法點睛」，以俟夫有葉公之好者」。每段先引《直論》正文，然後以「點睛曰」撮其要旨，頗爲顯豁。

十、《道海津梁》一卷。此爲傅氏訓示其門人之作。欲讓人理解學仙求道之階梯，大要以爲「欲學神仙，先學君子。人道不修，仙道遠矣。人道是仙道之階，仙道是人道之極。」又說：「三教鼎立，如一屋三門，中無少異。儒立人極孝弟之道，極本反始，正心誠意，道德之源。此範圍形體之道，人世之法也。仙佛在聲臭之表，形氣之先，出世之法也。出世必基於人世，欲求出世之功，先講人世之道。儒其大宗矣。」故教人從庸言庸行做起，然後窮理盡性，性命雙修，內丹有成，底於仙道。書中多引陰真君、白玉蟾、邱處機等有關內丹法詩文、著作，亦兼引及朱熹等理學家言論。

十一、《一貫真機易簡錄》十二卷。此爲傅氏彙輯的內丹著作。其《自序》稱：「自太上授受以來，道脈不絕，貴重於人，心心相印，口口相傳，無少差繆，萬古一貫。」「今將師邊所得，印之簡編，若《參同契》《悟真》及古聖仙經所留丹訣，與夫諸家註疏，一一證之，擇其至顯至要之言，彙爲一帙，祕之篋笥。真正至道，至簡至易。易簡而天下之理得矣。實乃一貫真機，不堪授受，聊以自娛，非欲求正於人也。」卷一，總論。卷二，法財佔地。卷三，鼎爐符火。卷四，明理習靜。卷五，煉己築基。卷六，知時採藥。卷七，還丹溫養。卷八，脫胎乳哺。卷九，應世立功。卷十，天元歸極。系統論述了內丹修持原理、方法、次序。卷十一、十二，女金丹，專述女子修內丹的特殊要求和方法。以其每段皆抄輯歷代道教理論家論著而成，比較煩瑣。

十二、《新鐫道書度人梯經》八卷。此爲傅氏爲《度八梯經》所作的注釋。《度人梯徑》全稱爲《孚佑帝君純陽呂祖師度人梯徑寶章》，實際是後人假托呂洞賓所造。傅氏加以闡述，內容頗瑣碎。以談論性命、內丹

修持爲主，兼及外丹黃白術，並錄有若干神咒、藥方等。

十三、《自題所畫》一卷。此爲傅氏自撰畫詩的彙編。傅氏善畫，書前張靄瑞題詞小序云：（傅）「博學工文章，於畫得荆關三昧，結構幽深，運筆古雅。興至輒濡毫自娛，覽之使人神思飛越，信文人筆法，非俗工所能發焉。」傅隱居時自稱醉花道人，所畫多山水、竹木花卉，乃至山石流泉。此爲其題畫詩的彙輯。後附有畫無詩山水、花卉諸畫册標目。

十四、《性天正鵠》一卷。此爲傅氏泛論心性的雜著。由若干首雜感短文構成，泛談儒、道、釋三家有關心性觀點、典故等，而以闡道爲主。大抵文出己意，比較自由，亦較精煉。

十五、《新鐫道書樵陽經》，簡稱《樵陽經》一卷，附集一卷。傅氏輯。《樵陽經》原屬淨明派。傳說許逊仙去時預言一千餘年後，江西龍沙再生要出八百仙人。其八百魁首爲樵陽子劉玉。劉玉（一二五七——一三〇八）實有其人，元世祖至元末年，從事重建淨明道的活動。爲淨明一派重要的領袖人物。明清時有人彙輯一些劉玉的言論及淨明派的丹法論著，托呂洞賓名義序而行之，名《樵陽經》，稱：「《樵陽經》乃三天祕旨，付與樵陽子。新建有樵陽市，因地爲號，因以名經。」第一卷爲淨明派丹法。第二卷則爲附錄，有《松沙記》《龍沙記》、《瀛洲仙籍》、《八百洞天真師記》，皆係有關淨明道的傳說、讖記和仙籍名錄，《樵陽子語錄》，劉玉言論的摘錄，中心爲論淨明忠孝之義。傅金銓提倡人道爲仙道之所，修道必先從忠孝始，與淨明派提倡孝道頗有淵源，故重視《樵陽經》的輯刊。

十六、《心學》三卷。此爲傅氏關於「道心」的專論。傅金銓認爲：「至道本乎一心，心法本乎無妄。」儒、釋、道三教一源，「自書契立而教化興，典謨訓誥，垂來虞夏，明倫明德，訓自商周，只此心傳，昭垂萬古。堯爲

儒道之宗，首傳執中之旨，乃分出人心道心，舜肇精一之傳，開率性之教，自仲尼祖述，子思筆書，道脈承流，於今不墜。二千年來，理學名儒闡性命之淵源，晰危微之奧義，廣大精微塞乎天地，備於人心，名之曰道。儒者齊家治國，意在經世，故重言人而略言天。二氏全真養性，意在出世，故重言天而略言人。儒者言淺而意該，道釋言深而旨遠。出世之道異於人世，形跡雖殊，寸心不二。」故其書分三卷，卷一言儒，將從堯舜以來，歷孔孟迄於理學諸子談心性言論彙爲一輯，間亦雜傳金銓自己論點。卷二談道，將《道德經》以下，諸道經及高道有關心性言論和傳金銓自己論點彙爲一輯。卷三論釋，將諸佛經中有關佛性言論加上傳氏自著彙爲一輯。

十七、《新鐫道書五篇注》（又稱《呂祖五篇注》）五卷。此爲傳氏爲相傳是唐代呂岩撰的五種道書所作的注解。五種道書爲：《黃鶴賦》、《百句章》、《真經歌》、《鼎器歌》、《採金歌》，每種各一卷。這五種著作皆晚出，傳說爲呂洞賓撰，疑皆是假托。但明清時此類著作流傳甚多，信之者視爲祕寶。傳金銓所注，多涉內丹，可以考見其有關內丹的理論要點。

本書卷帙浩大，刊刻不易，傳世的本子主要是清代善成堂分別刊行的《濟一子道書》和《證道祕書》。

（劉仲宇）

重印玄妙觀志

〔清〕顧沅

《重印玄妙觀志》，原名《元妙觀記》，正文十二卷，首一卷。清顧沅輯，成於道光九年（一八二九）至道光十一年（一八三一）之間，通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

顧沅，字湘舟，一字明經，江蘇長州（今吳縣）人，清道光間官教諭，收藏舊籍及金石文學，甲於三吳。

《重印玄妙觀志》爲蘇州玄妙觀的觀志。玄妙觀，位於蘇州市觀前街，該觀始建於西晉咸寧二年（二七六），初名真慶道院，唐代開元十六年（七二八）更名開元宮，唐末大部份建築毀於兵火，後得重建。宋大中祥符二年（一〇〇九），改額天慶觀，元代至正元年（一三四一），始稱玄妙觀。元末毀，明洪武四年（一三七一）重建，清代又加修葺，並改名元妙觀（爲避康熙皇帝玄燁之諱）。現存較大的建築主要是山門和三清殿，三清殿爲較古老的道觀殿堂之一。觀內藏有唐代吳道子老君畫像及顏真卿書等碑刻，都是珍貴的道教文物。因此，玄妙觀至今仍爲道教著名的宮觀。

玄妙觀自東晉以來，向無專志，古今事蹟，惟見《郡邑志》，但往往略而不詳。元妙觀又是「一千五百餘年」的歷史，爲「東南一大道場也，而載紀缺如，世人無所稽考」。（石韞玉《元妙觀志》序）清道光年間「顧子湘

舟，今之好古者，志在表章文獻，搜羅志書文稿，積有歲年，著成《元妙觀志》一書，共十三卷」。（同上）旋即刊行。一九二七年重刊時改名《重印玄妙觀志》。卷前蔣炳章序言稱：「清道光中郡人顧湘舟明經沅撰爲觀志，計十三卷，惜成書已遲，不獲名登册府，兵火之後，印本絶稀，幸藏書家輾轉傳抄，賴以不絶，沈君鴻揆居與觀鄰，留意文獻，新從王君佩諍假得完本，商諸同社龐君復庭，鄒君章卿重排印行，甚盛事也」。

《重印玄妙觀志》卷首記載了清代帝王南巡臨幸玄妙觀行香和御書匾額紀實。收錄：康熙十四年，聖祖仁皇帝南巡御書賜元妙觀道士匾額「餐霞挹翠」，彌羅寶閣恭懸；乾隆十六年，高宗純皇帝南巡，臨幸元妙觀中行香；乾隆二十二年，高宗純皇帝第二次南巡，聖駕再幸，頻頒御書匾額「清廬靜妙」，賜元妙觀三清殿內恭懸；乾隆二十七年，高宗純皇帝第三次南巡，御題對聯「圓莞葉三元仁宣槖籥，妙機含萬有壽溥垓埏」；賜元妙觀三清殿題匾額「太初闡教」，又御題匾額「梵籟清機」，賜元妙觀正殿恭懸，御題「珠杓朗耀」，賜元妙觀斗母閣恭懸，御題「穆清元始」，賜元妙觀玉帝閣恭懸。次錄乾隆至道光時元妙觀新舊對比圖四幅。

正文卷一，本志。選錄：吳郡圖經、吳郡志、蘇州府志、明一統志、長州縣志、大清一統志、江南通志、新府志及百城烟水、採風類紀等志和書中有關玄妙觀歷史沿革的記載；卷二、述歸併外院、殿宇、祠廟、古跡、坊巷、橋樑等，記述了玄妙觀及其附設道院等建築。

卷三至卷四，道流傳。錄自北魏至清代歷朝來觀修煉卓有成就之道士傳略，並附無傳道流姓氏備考。其中收錄：寇謙之、葉紹先、王文卿、林靈素、何中立、袁宗善、張崇一、莫起炎、張善淵、步宗浩、楊中立、黃衛淵、周元真、胡道安、張景忠、張宗茂、馮月譚、徐石林、陶宏化、施道淵、賜通淵、胡德果、潘元珪、俞桐、莊椿、莊熙、惠遠謨、李滿然、張資理、顧神機、施神安、李宣仁、沈宗文、陳全瑩、李知常、張德誠、丁紫瓊、吳守元、

顧道士、方希辨、李志升、山宗說、李若濟、朱真猷、張大同、劉能貞、陳天一、嚴守柔、嚴煥文、劉澹然、王繼華、陳雷庵、謝竹鶴、張宗繼、郭貴謙、韓執中、姚宗源、呂志清、張日新、張鶴峰、朱一德、陳之達、顧克復、周逸、宋遠居、周友蓮、吳丕顯、徐東村、徐遠暹、葉元晟、李廷銓、張光雲、韓鐵根等生平及其傳記。

卷五，金石。錄自唐代至清代有關玄妙觀之碑文。其中有：吳道子、沈文罕、王松正、陸元吉、趙孟頫、宋濂、彭希鄭、梁章鉅等數十名著名作家和書畫家的作品。吳道子的老君石刻畫像至今仍保存在蘇州玄妙觀三清殿內。

卷六至卷七，集詩。載有唐代至清代有關玄妙觀及觀內名道之詩詞七十餘首，其中有皮日休、蘇軾、張昱、張可大、陸世廉、王敬中、趙翼等著名詩篇。

卷八至卷十，集文。載錄歷朝有關玄妙觀之文記和碑志等。收有：寥陽殿上梁文、金闕寥陽殿跋語、詔建三清殿記、通神先生蓑衣何真人事實、平江府重建三清殿記、元妙觀三門碑銘、題莫月鼎像贊、來鶴序、鶴林序、周提點鶴林序、蘇州府元妙觀重建彌羅閣記、重修元妙觀五嶽樓記、元妙觀重建五雷壇記、梅月山房記、蘇郡副都紀松玉公壽藏生誌、重修東嶽殿募緣疏、重修東嶽行宮記、重修元妙觀東嶽行宮記、元妙觀重建雷祖殿記、重建彌羅寶閣頌、記施真人捨牛事、周將軍求度記、收伏靈鬼記、育嬰堂記、募田育嬰疏引、鐵竹道人畫像記、鐵柏鐵壺兩道人圖像證、歸復靈寶祖院記、重修寶閣題名小引、重修元妙觀碑、題胡法師像贊、惠澹峰學吟稿序、靈寶祖院重修殿閣記、元妙觀神州後殿記、新建太陽宮記、元妙觀天後宮記、重修靈寶祖院記、重修彌羅寶閣記、重修東嶽殿記、重修元妙觀文昌大殿記、重修元妙觀東嶽殿記、元妙觀文昌殿新建火神殿記、重修元妙觀聚仙樓碑記、重修劉公祠記等。

卷十一至卷十二，雜志。收錄各種野史雜志中有關玄妙觀及其道士之傳說記載。卷末附錄王佩諍及龐中行、鄒登鏊、沈敬德之跋文二篇，叙述訪求及刊印本書之經過。

《重印玄妙觀志》內容分類清晰，叙述詳明，所引之文皆注其出處，亦注意記述觀內舊有之碑志及建築原貌。該志還對本觀著名的高道，如莫月鼎、周靈臺、張皮雀、施亮生等諸師作了詳盡的考證，遍收載籍以廣見聞。此志在成書過程中，還採訪了金耕方、金東蕃、夏珠輝、陳萍香、陸松崖、謝玉庭、程閬山、盛靜遠、華芝亭、蔡大中等著名高道。重刊時又加以復證，故志書內容較爲翔實。（丁常雲）

道竅談

〔清〕李西月

《道竅談》，不分卷，由四十篇論文組成，以章序篇，凡四十章。清李西月撰。一九三七年初刊。通行本有：上海古籍出版社《氣功養生叢書》本等。

李西月（一八〇六——一八五六），四川樂山縣人。原名元植，字平泉，後自稱於峨嵋山遇呂洞賓、張三豐。呂爲改名西月，字涵虛，一字圃陽。二十四歲或稍後，曾拜孫教鸞高弟鄭樸山爲師。但直至自稱見呂洞賓後，才漸托名著書，將有關呂洞賓的一些歷史資料和傳說，以及稱呂與己的問答，删訂爲《海山奇遇》，又

匯總張三豐的一部份著作，復加上清人所托張氏事蹟、詩文，編成《張三豐先生全集》，自己則有《太上十三經注解》、《大洞老仙經發明》、《道言十五種》、《守身切要》等，皆刊行於世。另有《圓嶠內篇》、《道竅談》及《三車祕旨》三種，清代僅手抄流傳，《圓嶠內篇》抄本尚未發現，估計已佚。李西月活動於四川，其丹法主雙修，自成一派，與明陸西星所創內丹東派遙相對應，被稱做西派。據近代著名道教學者陳攖寧先生言：「同一講道文章，陸（西星）作則精醇，而李作則複雜，同一人元丹法，陸說則簡易，而李說則繁雜。由此可知，道本同而法或許有巧拙之殊，法雖同而訣未必無簡繁之異。」（《道竅談讀者須知》）

《道竅談》是李西月的丹法代表作。它在李氏生前未刊。一九三七年陳攖寧據福建毛復初家藏本抄本，由鄧雨蒼、張竹銘籌資，與李氏另一部著作《三車祕旨》一起刊行。全書由四十篇論文組成，其篇目爲：箴諸友書、開關問答、後天集解、築基煉己、養己煉己、養己煉己（重名）、後天次序、內外二藥、藥物相類、三品互養、煉功五關、產藥層次、藥物層次、丹砂二種、神氣性命、先天直指、神氣精論、精氣神論、性命順逆、玄關一竅、玄關再說、兩孔穴法、玄牝根基、中字直指、藥物直陳、鉛汞的辨、鼎器直說、乾坤離坎、採煉妙用、河車細旨、真心論、心神直說、神息妙用、神息再論、氣息妙用、神意妙用、神意再論、共爭不朽論、功成名遂身退論、仙佛同修論。

從其篇目，可見其對內丹的藥料、火候、操作次第、先後天說等皆廣泛涉獵，大致涵蓋了兩派丹法的基本原理及修煉方法。而其精要處，在雙修之旨。陳攖寧云：「本書中畫龍點睛處，就是『彼家』二字。如第三章云：『欲養我已汞，必用彼家真鉛』。又如第五章云：『內煉己者，將彼家之鉛，養我家之汞也。內養己者，亦用彼家之鉛，養我家之汞。』又如第八章云：『此鉛非還丹之鉛，彼家之真火也。』又如第十章云：『本

元走漏精氣神皆落於後天，不能求之於我，則必求之於彼。」又如第十七章云：「元精在我家，真精在彼家。」又如第十八章云：「上德之體，得於天者甚厚，不必求之於彼家也，故曰天元。」又如第二十五章云：「我運一點陰火之精，種在彼家之內。」又如第二十九章云：「採煉者，採彼家陽鉛，煉我家子珠之氣也。」觀以上所列舉彼家之說，可謂詳矣。究竟彼家二字是如何解釋，頗有研究之餘地。如謂彼家是指腎中之氣而言，則單煉心中之神者非矣。如謂彼家是指身外之太虛而言，則執著肉體在腔子裏模索者非矣。如謂彼家是指同類異性者而言，則一己孤修專事靜坐者非矣。讀者須於此等玄之又玄處著眼，方可謂頭頭是道。」（《道竅談讀者須知》）實際上「彼家」指異性而言，雙修丹法中亦稱「鼎器」。

因其主雙修，故於尋常丹法「築基」之前，另加「開關」一項。稱「修身之人，必用鼎器以開關竅」。「鼎器立，則神氣交。神氣交則積累厚，積累厚，則衝突健，衝突健，則關竅展，關竅展，則逆運之途闢，河車之路通。」（《後天集解》）至於煉己、藥物、採取等內丹範疇，亦莫不以雙修之法解之。

（劉仲宇）

逍遙萬壽宮志

〔清〕金桂馨等

《逍遙萬壽宮志》，二十二卷。清金桂馨、漆逢源纂輯，成於光緒四年（一八七八）。通行本有：一九九四

年巴蜀書社《藏外道書》本等。

金桂馨，字雨樵，高安（今屬江西）人，光緒時進士，官至欽點禮部主事儀制司行走。

漆逢源，字弼南，江西南昌人，光緒時舉人，賞戴藍翎知州銜候選知縣。

《逍遙萬壽宮志》是道教西山萬壽宮的宮志。萬壽宮，位於江西省新建縣西山，又名玉隆萬壽宮。妙濟萬壽宮。據載，晉代曾任旌陽縣令的許遜棄官後於此修煉飛昇，後人爲紀念許遜，於東晉太元元年（三七六）在此創建許仙祠，南北朝時改稱游帷觀，唐咸通中（八六〇——八七四）名鐵柱觀，宋大中祥符二年（一〇〇九）改名景德觀，大中祥符三年（一〇一〇）昇觀爲宮，真宗御書「玉隆」賜額，宋政和六年（一一一六）徽宗詔令重建，時建有三廊、五閣、七門、七樓、十八殿、三十六堂，並賜御書額曰「玉隆萬壽宮」，元代至正十二年（一三五二）全部焚毀。明代重修，武宗正德十五年（一五二〇）賜額「妙濟萬壽宮」。清代康熙、雍正、同治時相繼重修並有增進，至光緒時最爲興盛，其時佔地約三萬二千餘平方米，規模宏大。後幾經興廢，許多建築相繼被毀，現僅存山門、儀門、正門、高明殿、湛母殿、三清殿、三官殿、關帝殿及宮牆等，該宮爲淨明道發祥地，是江西著名的道教宮觀。

萬壽宮有志，始於明代。明洪武十年（一三七七）鐵柱宮住持熊常靜煉師始編《鐵柱延真萬壽宮紀類編》，正德間（一五〇六——一五二一）道紀司鄧繼禹復增訂之（正德十五年重編），清朝康熙四年（一六六五）新建舉人程以貴和內閣中書熊益華兩先生搜羅採訪，又兼得同里喻非指先生錄稿一帙，始成全書，其後刊全毀於火。康熙十九年（一六八〇）溫陵黃煜又彙集重新刻板付梓，而始行於世。迨乾隆五年（一七四〇）重修逍遙山宮殿時，新建舉人丁步上又重加編輯，分爲二十卷。日久板復見災，道光二十六年（一八四

六），豐城劉芳以所存原書殘板，删其繁蕪，補其缺漏，重爲增訂。光緒四年，金桂馨、漆逢源等又重修萬壽宮志，並「廣搜博采」。增訂爲二十二卷。此即今版《萬壽宮志》。

《逍遙萬壽宮志》是逍遙萬壽宮歷史的全面記載，内容頗爲豐富。但該志是爲宣傳許遜之忠孝思想而作，並非言神仙修煉。金桂馨《重修逍遙山萬壽宮通志》序稱「從此覓忠孝完人之傳，亦勝讀岣嶁豐碑，若欲讀神仙通靈之書，請别尋瓊環福地」。黄爵滋《重刻逍遙山萬壽宮志》序稱：「古稱聰明正直爲神，禦災捍患則祀，予不讀胡儼功德碑乎，其祀許君也」。曰：「民物奠安而已，非爲其嗜神仙修煉之本也」。可見，志書把許遜放在重要地位來寫，全書皆貫穿許遜的忠孝思想和倫理道德。全志二十二卷，包括：圖、紀、表、傳、山川、宮殿、古跡、經籍、祀典、人物、軼事、藝文等内容。

卷一，圖。包括星野、輿地、邱墓、宮殿等圖，並附有文字説明。

卷二，紀。叙述宋元明清歷代皇帝祭祀許真君之儀典盛況及册誥、賜額等。

卷三，表。記載許真君年譜及其籍貫表。

卷四，傳。記載許真君實錄、正傳、後傳等。

卷五，仙傳。述衆仙列傳，收錄：李長卿淨明忠孝全傳正訛原序、淨明啓教蘭公諶母傳、淨明傳教十一真人傳、淨明揚教劉先生傳、淨明嗣四先生傳等。附錄：許真人傳、呂祖傳、玉隆正書白真人傳、淨明傳大師傳、淨明朱真人傳、淨明張真人傳等。

卷六至卷八，考。爲山川、宮殿、古迹考證。其中，卷六爲山川考，對逍遙山、金岡腦、三王山、許家營、後龍山、荷樹幼、社公腦、鳳凰山、東園埈、綵鸞岡、伏龍岡、楊先寨、五顯岡、地主林、柏林内明塘、九曲外明塘、

柏林墻、望仙橋、接仙橋、官橋、白馬塘、龍岡橋、昭山、白仙嶺、銅尖嶺、獅山、象山、伏龍山、大球山、西山等作了考證；卷七爲宮殿書，收錄許仙祠、游帷觀、玉隆萬壽宮、會仙壇、至德觀、真君殿、玄妙觀、彭真觀、集真觀、許仙觀等道院、宮觀殿堂二百餘所，並對其歷史及地方進行了考證；卷八、古跡考，收錄本山古跡、本邑古跡、省城古跡共一百二十餘處。

卷九，古跡。收錄與淨明道有關的合郡古跡、各郡古跡、各省古跡、衆仙古跡等共一百一十餘處。

卷十，經籍志。收錄淨明忠孝道經、詮、詩、記、衆真語錄等，闡述淨明本以「忠孝爲立德之基，和順積而英華」。

卷十一，祀典志。記載鐵柱萬壽宮戊祭、開朝、南朝、西撫等儀注；附錄：許真君實誥、南朝記事等。

卷十二，軼事志。記載了許遜、吳猛、彭抗、羅文佑、施岑、時荷、董晉、丁秀英、吳彩鸞、王仔昔、宋庠等生平軼事。並敘述了許旌陽爲民除害、立斬蛟龍的傳奇故事。

卷十三，人物志。記載歷代於逍遙山修淨明忠孝道的黃冠羽士之生平傳記。

卷十四，藝文志。收錄：勅建烏石觀碑記、豫章許韋二君功德碑、布政使陳文燭萬壽宮碑、重修玉隆萬壽宮碑記、萬壽宮續刱贍田碑記、重修玉隆宮鼎建玉皇閣碑記、重建山門垣牆碑記、逍遙山三元殿創置香油田碑記、重修石富觀殿宇碑記、新修萬壽宮碑記、重修玉隆萬壽宮碑記、重修玉隆萬壽宮石鐫記、玉皇閣記等曆代碑刻、記文等。

卷十五，藝文記。收錄：玉隆宮會仙閣記、雲會堂記、重建旌陽祠記、高安冲道黃真人新殿記、玉隆萬壽宮興修記、重修許真君神像記、銅像記、鐵柱記、鐵柱宮玄帝殿記、重修黃堂隆道宮記、逍遙靖廬記、重修逍

遙靖廬記、重修玉皇閣記、西山紀游記、西山行程記、葛仙壇清復記、西山靈跡記、重修望湖亭記、萬壽宮廢興始末記、游萬壽宮記、逍遙山讀書紀勝、重修鐵柱宮等記文。

卷十六，藝文序。收錄歷代（唐代至清代）逍遙山宮觀、人物等序、疏、引共二十四篇，記載了歷代宮觀修建和興廢情況。

卷十七，藝文頌。記載了歷代有關逍遙山的頌、銘、表、文、贊、辭、傳、說等文。

卷十八，藝文記。此卷原志悉附各卷古跡中，今特爲彙出別列一卷。記載山中記、引、啓、疏、紀略、跋等文。

卷十九，藝文詩。記載歷代詩文二百六十餘首。其中有趙孟頫、陸游、蘇轍、白玉蟾、熊廷相等著名詩文。

卷二十，雜紀。記錄了胥太尊給募緣簿、禁山告示、計開相連四處附蔭山於後、熊少宰批道士稟帖、爲禁約事照得、募修建萬壽宮榜文等。

卷二十一，奉祀考。記載了歷代萬壽宮負責祀典之提點官傳略。收錄黃庭堅、吳中復、余良肱、余洪範、周葵、曾凡、程公許、張說、許奕、王居安、李韶、湯漢、沈作賓、劉光祖、程珌、胡銓、李浩、鄒應龍、鄭性之、吳潛、牟子才、趙景緯、洪邁、真德秀等生平傳記。

卷二十二，興復志。記載歷朝於萬壽宮有功之名宦、鄉賢的生平及傳記。其中，名宦收有：曹大埜、賈如式、胥遇、管重光、王新命、許纘曾、邵延齡、岳濬、阿蘭泰、凌燾、賈廷謨、陳高翔、吳同仁、董文偉、楊俊杰、李洗心、朱允元、廖寧退、秦承恩、張莆、劉坤等；鄉賢收：方軫、萬恭、吳桂芳、陶廷杰、李遜、張位、丁以忠、鄧以讚、李栻、李鼎、熊文舉、劉于潯、蔣志章、吳坤修、徐兆麟等。卷末收有胡壽椿跋文一篇，歌頌許真君之

功德，宣揚他的忠孝思想。

《萬壽宮志》所載內容，不僅記載了和一般志書類同的內容，如道遙山和萬壽宮的歷史沿革、山川名勝等，而且還有其地方特色的宗派活動和民族活動的內容。志書所載內容比舊志更加詳盡。

一、該志增收了許旌陽之事蹟考，以廣忠孝之傳。

二、舊志軼事類多流傳之語，取材各籍者不過三分之一，今特廣搜《道藏》，博採群書，凡有涉旌陽事蹟者悉爲登錄，以備文獻之徵。

三、曆代國典以宋爲最隆，而玉隆宮遂有提舉等官之設。舊志僅載真西山先生一人，且列人名宦卷內，其餘皆未登載，今爲增出奉祀考詳述之。（丁常雲）

白雲觀志

〔日本〕小柳司氣太

《白雲觀志》，全稱《北京白雲觀志》，正文四卷，另附《東嶽廟志》三卷、附錄一卷。日本小柳司氣太撰，成於一九二二年以後。通行本有：一九九四年巴蜀書社《藏外道書》本等。

《白雲觀志》是全真派著名的道觀——北京白雲觀之全志，也是白雲觀歷史的完美記載。白雲觀，坐落

在北京市西便門外，爲道教全真派三大祖庭之一，號稱全真天下第一叢林。其前身爲唐玄宗開元二十七年（七三九）所建的天長觀，金世宗大定七年（一一六七）所建的十方天長觀，金章宗泰和三年（一二〇三）改名太極宮，元太祖十九年（一二二四）改稱長春宮，明正統八年（一四四三）改名白雲觀。現存建築爲清代重建，主要殿堂分佈於中軸綫上，有牌樓、山門、靈官殿、玉皇殿、七真殿、邱祖殿、四御殿、戒臺等。是我國現存最爲完整的道教宮觀之一，現爲中國道教協會所在地。

小柳司氣太（一八七〇——一九四〇），日本著名的道教學者。一八九四年修業於東京大學漢學科，一九二一年以《朱子的哲學》取得文學博士學位，後多次來到中國進行實地考察。他在中國考察期間爲了取得研究道教的可靠性材料，詳細地了解道教的歷史和現狀，親自前往北京白雲觀，對白雲觀的歷史、道士的生活、宗教活動等內容做了詳盡的考察，一九三一年回國後撰寫了《白雲觀志》。他的主要著作有：《道教概說》、《神道與道教》、《神道和支那思想的關係》、《老莊思想和道教》、《道教的本質和對本土的影響》、《論道教的真言秘教的關係以及修驗道》等。他在道教研究上着重於道教史及道教與日本佛教、神道教之間關係的研究，同時還收集和整理了大量的有關研究道教思想和教理教義及歷史的資料，提出了許多有影響的論點，爲日本後來道教研究奠定了基礎。

《白雲觀志》載錄了唐代至清代之前的白雲觀概況，對白雲觀的歷史沿革作了詳細的介紹。卷首作者自序（今《藏外道書》所收《白雲觀志》目錄有自序篇，但正文已缺）稱：「白雲觀者，北方道教之巨鎮，而爲全真教開宗之靈地，豈不探其現狀而可乎。於是謀之於所長服部博士，獲外務省文化事業部之幫助。昭和六年（日本年號），到於北平，瞻禮該觀，十六七回。或探古碑，或檢殿內，或訪之於古老，或質之於遺聞。又以餘

暇，詣於東嶽廟，逗留大凡五十餘日，偶奉天之風雲告急，倉惶歸朝。於是整理所將來者，以爲本書。合白雲觀事，《帝京景物略》、《日下舊聞考》等雖記載不乏，大半屬於詞藻文章，及於記實者甚鮮，此書或庶乎補其缺憾，故僉曰《白雲觀志》，且附以《東嶽廟志》。」可見，《白雲觀志》實爲該志和《東嶽廟志》的合編。

《白雲觀志》所載內容較爲詳實。志前首錄牌樓，靈官殿、七真殿、木鉢、戒臺、淨戒牒、藏文碑等圖片十八張，並附有文字說明。其中「淨戒牒爲授戒弟子授戒期滿後，師賜之牒於其弟子，以證其已得度」。白雲觀授戒，每年春秋二次舉行。自清代王常月開壇授戒，廣度弟子後，道風大振，此戒臺，即爲王常月當年登壇說戒之臺。全志正文爲四卷。

卷一，白雲觀小史。記載了白雲觀自唐代創建歷經遼、金、元、明、清各朝之史略。分第一、唐代至遼金，第二、元代，第三、明代，第四、清代等四個階段來寫。每段內容皆作詳細考證，如卷一開始云「白雲觀者，緣起於唐代之天長觀矣，《日下舊聞考》卷九十四所引《元一統志》曰「天長觀碑在舊城內，在唐再修，天長觀碑，節度衙推劉九霄撰，咸通七年四月，道士李知仁重募，金明昌三年重建，元元貞二年重修，有翰林承旨王鳩所撰碑銘。查《明一統志》不載，則明時之廢」。

卷二，白雲觀記事。分第一、歷代方丈，記載了白雲堂上二十一代律師，奉齋神三十九位之聖位，第二、道士小傳，載白雲堂上可知者十九位道士之傳略，第三、齋日，載白雲觀一年之內的齋日，正月初一清晨，白雲觀方丈引牽監院都管內外執事及道衆人等，齊集后土殿，參叩諸神，然後，巡拜玉皇殿、邱祖殿、七真殿、火神殿及各殿如儀，正月初三日，爲清靜散人孫真君及郝真人聖誕，初八日爲祭星之大典，十九日爲邱長春真人聖誕，即所謂燕九節也，二月初一日爲太陽星昇殿之辰，又爲劉長生真人之誕，十五日爲太上老君聖

誕，三月初三日爲真武大帝聖誕，十八日爲王玉陽真人聖誕，四月十四日爲呂純陽聖誕，十五日爲鍾離祖師聖誕，十八日爲紫微大帝誕辰，五月初一日爲南極長生大帝聖誕，三十日爲馬丹陽真人誕辰，六月二十三日爲火神誕辰，翌日雷祖誕，七月十二日爲譚長真真人誕，十五日爲中元節，八月初一及廿七，並爲北斗星下降之辰，九月一日南斗下降之辰，十二日初八爲臘八日，廿三日祭竈君，三十日爲諸天神聖下界之期；第四、道觀之區別，敘述了一般道院與十方叢林之區別，認爲「十方叢林，有傳教之特權」；第五、授戒，敘述白雲觀授戒，清初以每年二千人爲定額，其期日爲一百日，認爲「不授戒者，不可稱道士」。同時，還記錄了開壇授戒的具體做法、體例和格式，並指出受戒後應努力的方向，後附跋文曰「受戒以後，或住叢林，或歸本廟，或回原籍，或隱山林，或居洞府，或參訪於五嶽，以求高士，或遨游於四海，以希至人。雖身居異地，天各一方，宜各秉虔心，持志弗懈，當思皇上之恩，諸大護法之功德，尤以念方丈苦心經營，傳戒不易，門壇普度，演教說法，承前啓後，繼往開來，示弟子修真之路，人道之門，使祖師之道，煥然復明，大師又群相教導，多方指授，不憚勤勞，諄諄誥誡。凡受度之人，務要立以剛大之志，遭苦困而不變其心，遇危難而不移其志，乃爲有志之士，則成仙了道無難矣」；第六、道士生活及宗規；第七、方丈資格，載白雲觀方丈資格五條，一、須有傳戒時，天字號資格，二、曾在白雲觀裏高職，熟悉內外情形者，三、在各省任方丈者，四、年齡在四十歲以上者，五、得戒後未曾犯過清規者；第八、經濟的狀態；第九、道教分派。

卷三，諸真宗派總簿。載錄道教各宗八十四派以及各宗派之源流、字輩傳承等，是道教傳承和發展的歷史依據，也是道教各宗派珍貴的史料記載，極有價值。

卷四，白雲觀碑記。記有白雲觀內三十八塊碑文，並注其立處。作者親身在白雲觀考察，取得了大量的

第一手材料，使本志書具有較强的真實性。

《白雲觀志》後收有《東嶽廟志》三卷，續編爲卷五至卷七。

卷五，分爲小史、碑志、方丈、東嶽廟與白雲觀之異同四個部份，在談到東嶽廟與白雲觀異同時說「白雲觀者，天下道教十方叢林之首剎也，純陽系之道士皆屬白雲觀監督指導。東嶽廟不然，天下各處東嶽廟雖大小不同，皆持同一權限，均仰江西龍虎山天師府之管轄」。這也反映了子孫廟與十方叢林的區別。另附有塑像製作辨及七十六司說。

卷六，載東嶽廟七十六司考證，其七十六司分別爲：速報司、掌都察司、掌苦楚司、掌正直司、掌子孫司、掌還魂司、掌毒藥司、掌摧行司、掌長壽司、掌卵生司、掌化生司、掌福生司、掌作逆司、掌惡報司、掌施藥司、掌放生司、掌推勘司、掌枉死司、掌魍魎司、掌土地司、掌賊盜司、掌僧道司、掌墮胎落子司、掌較量司、掌行雨地分司、掌十五種惡死司、掌地獄司、掌畜生司、掌山林鬼神司、掌行瘟疫司、掌祠狀司、掌官職司、掌掠剩財物司、掌三月長齋司、掌注生貴賤司、掌修功德司、掌生死勾押推勘司、掌都簽押司、掌生死司、掌齋僧道司、掌看經司、掌勾生死司、掌取人司、掌增延福壽司、掌追取罪人照司、掌曹吏司、掌飛禽司、宿業疾病司、掌水府司、掌十五種善生司、掌無主孤魂司、掌風伯司、掌陰謀司，掌欺昧司、掌城隍司、掌山神司、掌精怪司、掌門神司、掌索命司、掌行污司、掌殺生司、掌善報司、掌忠孝司、掌所生貴賤司、掌胎生司、掌濕生司、掌水族司、掌促壽司、掌黃病司、掌積財司、掌見報司、掌引路司、掌磨勘司、掌舉意司、掌憫衆司、真官土地司等。

卷七，補漢天師世家，六十二代天師張元旭撰。

附錄，白雲觀調查報告，爲日文版，曾刊登在《東方日報》第三號。又錄白雲觀和東嶽廟平面圖各一幅，反映了當時兩道觀的分佈情況。

《白雲觀志》是一部唯一由外國學者所寫的中國著名的宮觀志，該志原藏日本東方化學院東京研究所，今編入《藏外道書》第二十册。（丁常雲）

道教史

〔近代〕許地山

《道教史》，一册。近代許地山著。通行本有：一九三四年商務印書館本、一九九一年上海書店影印本、《民國叢書》本等。

許地山（一八九三—一九四一），名贊堃，筆名落華生，原籍福建，生於台灣，曾留學英國，小說家、散文家，發表過許多具有愛國主義和民主主義傾向的文學作品。中年時期研究佛教和道教。一九三四年時，許地山在廣州中山大學將前人和時人的研究成果加以綜合，編成《道教史》，作爲大學的教學參考書。

《道教史》是一部叙述道教歷史的著作。原擬分上下兩册。上册講述「道家及預備道教底種種法術」，即「道教前史」，下册講述「道教發展中教相與教理」。但是，許地山只寫成了上册，由商務印書館於一九三四年

六月出版，並冠以「道的源起與發展」的副標題。可以認爲，許地山的《道教史》是第一部由中國作者編寫的道教歷史研究著作，只是它是未竟之作。全書由緒說和正文七章組成。

在「緒說」中，許地山介紹了劉勰的「道家三品說」，阮孝緒的「方內方外說」，馬端臨的「五品說」以及《雲笈七籤》的「三教說」（真正之教、返俗之教、訓世之教），認爲「道家思想可以看爲中國民族偉大的產物」，「道家思想是國民思想底中心」，而「道」則大體可以分爲「思想方面底道與宗教方面底道」。

第一章「道底意義」，認爲「在道教建立以前，古代思想家已經立了多門道說」，而與道教有關係者則是「唯道論底道家」。

第二章「道家思想底建立者老子」，分述「老子是誰」、「道德經」、「老子底思想」、「道論」、「人生論」、「老子底論敵」等。

第三章「老子以後底道家」，分述「關尹子」、「楊子」、「列子」等學說。

第四章「道家最初的派別」，分述「彭蒙、田駢、慎到底靜虛派」、「假託管子所立底法治派」，「假託太公底陰謀派」，「莊子一流底全性派」（包括莊子、莊子的著作及思想、莊子門人及稷下法治派底莊子學、秦漢儒家化的莊子學、楊朱派的莊子學）等。

第五章「秦漢底道家」，分述「呂氏春秋及養生說」，「淮南子及陰陽五行說（包括陰陽思想、五行說）」等。

第六章「神仙底信仰和追求」，指出「神仙信仰底根源當起於古人對於自然種種神秘的傳說」，「道家採取民間傳說中底超人或神仙生活來做本派理論底例證」。許地山在分析了中國古代的天仙說和地仙說的基礎上，列舉秦漢時期的民間對於不死之藥和長生術的追求，以及各種祭禱神鬼的儀式，指出漢武帝聽從李

少君柯竈「與後來道教底煉丹及民間祭竈有密切關係，漢武帝聽從謬忌祭祠太乙建壇奉旗「與後來道教底祭醮一科很有關係」，所用供物「也是後來祭醮供品之源」，「武帝所作諸宮觀與後來道觀底標本」。

第七章「巫覡道與雜術」，分述「尸與巫底關係」、「巫底職能」、「秦漢底巫祠」、「雜術」等，指出「中國古代神道也是後來道教底重要源頭」，「巫覡道與方術預備了道教底實行方面，老莊哲學預備了道教底思想根據。到三張二葛出世，道教便建立成爲具體的宗教」。

在「弁言」中，許地山自謙地說「全書創見極少，成見也無，不完不備，在所難免」。如果全書果真像作者所言，創見不多，那麼，它在完整地敘述道教前的道家思想和神仙方術這一點上，卻是成果顯著的。並且，確如「弁言」中說的，作者毫無儒生之成見，對於道家和道教的思想聯繫以及對於道教和中國古代神仙信仰的關係都作出了較爲客觀而公允的評價。因此，儘管該書是一部不完全的未竟之作，但是它在中國道教史的研究中，仍然佔有其一席之地。（陳耀庭）

中國道教史

〔近代〕傅勤家

《中國道教史》，一册。近代傅勤家著。通行本有：一九三四年商務印書館本、一九八四年上海書店影

印本、《中國文化史叢書》本等。

傅勤家，生卒年不詳。據《中國道教史》第二章稱，傅勤家曾編有《道教史概論》，因其「祇舉大略，似未得一般之注意」。本世紀二、三十年代，日本先後有小柳司氣太、妻木直良和常盤大定的道教研究著作問世，傅勤家認爲日本學者的研究「不過初爲嘗試，其不能圓滿，可斷然也」，只是「其深刻之觀察，不能不爲今之道教危懼也」。傅勤家指出「惟彼之著作既未完成，而吾人對於道教之源流，實未可即以此爲滿足」，於是，以過去所編《道教史概論》爲基礎，加以補充，「庶使關懷道教史者，稍存充分之興味。而於整理道教之方，使之復興，有厚望焉」。因此，傅勤家的《中國道教史》的出版，既有學術的願望，又有關懷復興道教的願望。

《中國道教史》是一部叙述道教歷史的著作。全書共二十章。第一章「緒言」，分述「宗教共同之點」和「神仙之觀念」，從宗教的起源和世界範圍的宗教背景上，指出「自有人類以來，稍能進化者，莫不有宗教。隨其文化進步之程度，而有拜物、泛神、多神、二神、一神之不同。其蠻野、文明之現象雖不同，而自有其共同之點」。道教與世界上各大宗教一樣，其根本之點，實屬一致。

第二章「外人對於道教史之分期」，評述日本學者對於道教史分期的研究。

第三章至第六章論述道教的形成和歷史發展。第三章「諸書所述道教之起源」，指出「道教實源於道家，及古代以來方士神仙之說，其先皆託於老子。惟自道教因與佛教對抗之後，遂別造起源之說」。

第四章「道之名義與其演變」，分述「子思中庸宋儒朱子所說之道」、「張衡靈憲廣雅列子及宋儒周子所說之道」、「道家之所謂道」、「道經之所謂道」。

第五章「道教以前之信仰」，分述「古代之巫祝史」、「秦漢之方士」等。

第六章「道教之形成」，從「于吉太平道及張角」、「太平清領書與太平經之關係」、「張陵天師道及孫恩」開始，列舉「張天師世系」傳承以及「寇謙之改革天師道」、「茅山道與武當道」等。

第七章至第十章論述道教的神系、方術和規戒等形式特點。七章「道教之神」分述「天地間之神」、「人身中之神」和「洞天福地」等。

第八章「道教之方術」，分述「符籙祈禳禁劾諸術」、「守庚申」、「房中行蹻變化」等。

第九章「道教之修養」，分述「內丹」、「存思」、「導引沐浴」和「服食燒煉」等。

第十章「道教之規律」，分述「傳受」、「賞善罰惡」、「齋戒及清規」、「誦持」等。

第十一章和第十二章論述道佛二教互相利用和排斥的關係，指出「道佛二教同以出世爲宗，所標義旨，或有相同，初非相襲。又佛教初入中國，譯天竺文爲漢字，不能不利用道家之字義」，「佛教初入，尚沿襲道稱，號爲浮屠道，與道教並重」。其後，在傳播過程中，佛道間遂有相互利用和排斥的關係。傳勤家公正地認爲「道教模倣佛教，造作諸種僞經，佛教亦然，尤以密教利用道教之信仰而有造僞經之事」，「道佛二教相爭爲師，互相排詆，遂日以激烈矣」。

第十三章「唐宋兩朝之道教」，詳述唐宋兩代崇道和道教發展至極盛的事實。

第十四章「道教之流傳海外」，分述「新羅之花郎」、「日本之山伏」、「真臘之八思及其它」等。

第十五章「道教經典之編纂與焚燬」，分述「漢書藝文志」、「道教經典之編纂」和「元代之焚經」等史實。

第十六章「道教之分派」，依據北京白雲觀藏的「諸真宗派總簿」，列舉道教歷史上八十六個派別道徒傳承系名。

第十七章「明清時代之道教」，簡述明清道教從此衰落。

第十八章「現在之道藏與輯要」，簡述明代道藏的編纂和道藏中十類有助於學術研究的內容。

第十九章「宮觀及道徒」，簡述宮觀的起源、形成和分類。

第二十章「結論」，傅勤家批評了歷代評論家的評述，指出道教有「可取」之處，一是「道家之言，足以清心寡欲，有益修養，儒家所不及」，二是「道家獨欲長生不老，變化飛昇，其不信天命，不信業果，力抗自然，勇猛何如耶」，三是燒煉黃白，「其術西傳大食，旋入歐洲，至十九世紀，化學始立」，四是「他若生理物理之研究，醫學藥學之昌明，而長壽難老卻病之方，亦復可期」。傅勤家認爲「道教之說，雖多虛誕，其思想非無可取，惜不知科學，費精神於無用之地，有似擲黃金於虛牝耳」，如果知道道教的真相，就可知道教「非無用也。

《中國道教史》作爲第一部由中國學者編寫的完整的敘述道教歷史的專著，較客觀而公允地概述了道教的歷史以及佛道、儒道的關係，並且從道教是中國固有的宗教和文化，以及將道教列身於世界宗教的一種的角度，顯示出現代中國學者對於道教具有一種與傳統的儒家和釋家不同的科學態度和公正立場，並且在字裏行間顯露出與當時日本學者對道教衰落的幸災樂禍態度不同的期待復興的心情。因此，有理由推測，在一九三七年出版此書，可能與作者和出版者振興中華民族的期望有關。（陳耀庭）

孫不二女丹詩注

〔現代〕陳攖寧

《孫不二女丹詩注》，全稱《孫不二女功內丹次第詩注》，一册。現代陳攖寧著。書名中說的「孫不二」爲金代全真女道士，道教全真教派創始人王重陽的女弟子，世稱全真七子之一。「女丹」，指女子內丹術。由於女子的生理條件和男子的不同，因而女子修煉丹術的目的和功法次第也和男子的不盡相同。因此，本書是敘述道教內丹術女修功法的著作。通行本有：上海翼化堂民國刊本、一九八九年刊行的《道教與養生》（陳攖寧逝世二十周年的紀念文集）本等。

陳攖寧（一八八〇——一九六九），原名志祥、元善，字子修，道號圓頓子，安徽懷寧人，後因好讀《莊子》，取「攖寧也者，攖而後成者也」句意，改名攖寧。自幼習儒，熟讀四書五經，十歲左右始讀道家經籍，十五歲時鄉試中秀才，後因得痨疾而習道，二十五六歲時入安徽高等法政學堂學習，又因痨疾復發，遂中止學業，修習道教養生之法。先後參訪諸名山宮觀，漸趨康復，遂堅信道教養生術。一九三三年和一九三九年，先後參與《揚善》半月刊和《仙道月報》的編輯工作，並對兩刊有重大影響。一九五三年被浙江文史館聘爲館員。一九五七年當選爲中國道教協會副會長、秘書長。一九五八年後，陳攖寧先後當選爲第二、第三屆全國

政協委員。一九六一年陳攖寧當選爲中國道教協會會長，直至一九六九年病逝。

《孫不二女丹詩注》是陳攖寧道教內丹術研究的重要著作。起初連續發表於一九三三年九月至二四年八月的《揚善》半月刊的第一卷至第二卷各期。《孫不二女功內丹次第詩》共十四首，即：「收心」、「養氣」、「行功」、「斬龍」、「養丹」、「胎息」、「符火」、「接藥」、「煉神」、「服食」、「闢穀」、「面壁」、「出神」和「冲舉」等。其中有十首注明「男女同」，而「行功」、「養丹」、「符火」等三首各有二句注明「女子獨用」，「斬龍」一首則是「女子獨用」，其修煉方法是以太陰煉形法行斬赤龍的功法，以煉血爲主。

陳攖寧在《孫不二女功內丹次第詩注》中稱，「按女丹訣傳世者，現止數種，較之男丹經，未及百分之一，已憾其少，且大半是男子手筆，雖談言微中，終非親歷之境，欲求女真自作者，除曹文逸之《靈源大道歌》而外，其惟此詩乎」。陳攖寧特別强調女修和男修的差別，指出女子修道要先斷月經，「斬龍者，用法煉斷月經，使永遠不復再行也」，「女子修煉與男子不同者，即在於此。女子成功較男子更速者，亦在於此。若離開此道，別尋門路，決無成仙之希望」。道書稱「男子修成不漏精，女子修成不漏經」。另外，男子養氣與女子養氣亦有異，女子行功之時，「血海中有氣上衝於兩乳」，因此，「女子修仙，必先積氣於乳房」，神氣合一，魂魄相拘，則大丹可成。《孫不二女功內丹次第詩注》，在道教的女子內丹術研究上有重要貢獻。（陳耀庭）

黃庭經講義

〔現代〕陳攖寧

《黃庭經講義》，一册。現代陳攖寧著，成於一九三三年至一九三四年之間。通行本有：上海翼化堂民國刊本、一九八九年刊行的《道教與養生》（陳攖寧逝世二十周年的紀念文集）本等。

《黃庭經講義》是一部研究道經《黃庭經》及内丹術的著作，初次發表於《揚善》半月刊第一卷第一至十四期。陳攖寧十分重視《黃庭經》，認爲它是「壽世長生之妙典」，「丹家之要旨」和「玄門之總持」，在他青年時期的養生治病時，就曾對經文作了詳盡的研究並且積累了豐富的實踐體驗，因此，《黃庭經講義》不同於一般的道教史研究，而是現代内丹術研究的代表作。

全書分爲「弁言」等八章，每章都圍繞本題有個題解，引證一段《黃庭經》本文，並對於本文作出詳盡的解釋。

「弁言」，認爲《黃庭經》是南嶽魏夫人之作，由其口授予弟子，至晉哀帝興寧二年時，方傳於世。並且《黃帝外景經》先出於《内景經》。《内景》和《外景》二篇，雖非出於一手，但「精理貫通，體用相備」。

第一章「黃庭」，古注稱「黃乃土色，土位中央，庭乃階前空地，名爲『黃庭』」。陳攖寧將古注和人體生理、

修煉之術相結合，稱「臍內空處，即黃庭也」。

第二章「泥丸」，稱「泥丸即上丹田，在頭頂中，針灸家名百會穴，乃腦也，爲修煉家最重要之關鍵」。煉功時，周天火候，即「升到泥丸終，降自泥丸始」。

第三章「魂魄」，比較古代十種魂魄之說，擇其合於內丹術者，認爲「精聚則魄聚，氣聚則魂聚」，精氣相聚，魂魄相依。

第四章「呼吸」，認爲內修「下手之訣，皆不外呼吸作用」，「貴在以神馭氣，使神入氣中，氣包神外」。「黃庭經》「所論之呼吸，乃胎息以前之初步」。

第五章「漱津」，指出修煉人靜坐時口中自然發生一種甘津，「此津由煉氣而生，與常津不同。吞入腹中，大有補益」。如果咽上百千萬次，功同乳轉醍醐。

第六章「存神」，認爲存神與存思不同，心無所想，非依他力而後存，「丹道步步皆以存神爲用」。

第七章「致虛」，指出「致虛者，非枯坐頑空也，乃動中之靜也」，「心依於息，息依於心，渾然而定，寂然而照也」。

第八章「斷欲」，認爲「仙家初步工夫，貴在返老還童」，「斷欲者，指世俗男女媾精之事而言」。「欲修長生之術，最宜戒慎者，房中之事也」。

《黃庭經講義》，將道家思想和醫家之術結合起來，語言淺顯易懂，使歷來口口相傳內丹秘術爲所有有志於內修之人理解，便於實踐，因而，在道教內修術的發展史上有着重要的歷史地位。（陳耀庭）

南宋初河北新道教考

（現代）陳　垣

《南宋初河北新道教考》，四卷。現代陳垣著，刊行於一九四一年。通行本有：一九六二年中華書局本等。

《南宋初河北新道教考》是一部研究南宋和金元道教教派史的著作，引用了大量碑刻資料，考證了金元之間在黃河流域興起的幾個新道教派別。

卷一《全真篇上》，論述「全真教之起源」、「教徒之制行」、「殺盜之消除」、「士流之結納」、「藏經之刊行」和「教史之編纂」等，認爲「全真之初興，不過『苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯』之一隱修會而已」，「立教之初，本爲不仕新朝，抱東海西山之意」。其教徒「大抵以刻苦自勵，淡泊寡營爲主，故能保西山之節」。其教「本以不殺不爭爲尚，王立之投戈，猶是個人感悔，李志遠之立觀，已化導一方矣，邱處機之止殺，豈非澤及天下乎」。

卷二《全真篇下》，論述「人民之信服」、「婦女之歸依」、「官府之猜疑」、「焚經之厄運」、「末流之貴盛」、「元遺山之批評」等，認爲全真教傳布廣闊而飛速，多有弟子千人、庵觀百所的，其原因「不外三端，曰異迹驚

人，畸行感人，惠澤德人」。陳垣感慨說「嗚呼！全真家能攻苦，能治生，又能輕財仗義，濟人之急，人民信服，全於訟獄者不之官府而之全真，斯其效也矣」，特別是「自昔女學不興，利祿之途又不行於閨閫，故女子聰明無所用，惟出家學道，則必須誦經通文義，方能受度」，「是儒家無女學，道家有女學也」。而全真未流則「崇之以冠服，侈之以宮觀臺榭」，貴盛隆極，又不諳世故，於是逐漸失去民衆信仰。

卷三《大道篇》，論述「大道教之起源及戒目」、「五祖酈希成、八祖岳德文之道行」、「九祖張清志之高風」、「九祖十一祖疊出之稽疑」和「大道教宮觀一斑」等。認爲真大道教「不肯嬰世故，蹈亂離，徉狂獨往於山澤之間，力耕作，治廬舍，聯絡表樹，自相保守」，也是宋遺民氣節的表現。真大道教重戒律，其戒有「不色，不慾，不殺，不飲酒，不茹葷，以仁爲心，恤困苦，去紛爭，無私邪，守本分，不務化緣，日用衣食，自力耕桑贍足之」。其五祖、八祖和九祖都能身體力行，名垂清史。大道教之傳佈「上不及全真，下有余太一」，元中葉後盛極而衰。

卷四《太一篇》，論述「太一教之起源」、「二祖蕭道熙、三祖蕭志冲之道行」、「四祖蕭輔道之重望」、「五祖李居壽之寵遇」、「六七祖傳授之推測」、「太一教人物一斑」等，認爲「太一與全真、大道殊異者，全真、大道不尚符籙，而太一特以符籙名，蓋以老氏之學修身，以巫祝之術御世者也」。

書前有全真、大道和太一教傳授源流表四，每表列有世次、姓名、字號、賜號和生卒年、掌教年和謝事年，供讀者檢閱參考。書後附有《徵引書目略》，有正史、道書、文集和方志、金石錄等六十八種，另外，書中還大量利用了作者在一九二三年和一九二四年間輯錄的千餘通道教碑文的一部份，史料豐富，考覈精詳。由於金元正史中，有關宗教史實往往語焉不詳，因此，《南宋初河北新道教考》開創了利用金石文字研究道教

史的新途徑，對於中國乃至世界的道教史研究都具有深遠的意義。

《南宋初河北新道教考》一書，一九六二年初刊於北京，一九六六年由中華書局重印。陳垣在《重印後記》中稱，「蘆溝橋變起，河北各地相繼淪陷，作者亦備受迫害，有感於宋金及宋元時事，覺此所謂道家者類皆抗節不仕之遺民，豈可以其爲道教而忽之也。因發憤爲著此書，闡明其隱」，其隱乃「消極方面有不甘事敵之操，其積極方面復有濟人利物之行」。由此可見，《南宋初河北新道教考》一書，也是陳垣以史家之筆敘愛國抗日之意的史作。（陳耀庭）

道藏源流考

〔現代〕陳國符

《道藏源流考》，二册。現代陳國符著。通行本有：一九四九年中華書局初版本、一九六三年中華書局增補本。

陳國符（一九一四——），江蘇常熟人。一九三七年畢業於浙江大學化工系。在浙大學習期間，就曾譯介美國麻省理工學院戴維斯的《中國煉丹術》一文，發表於《化學雜誌》，而引起國内外的注意。一九三七至一九四二年在德國達姆施塔特工科大學學習，獲工學博士學位。在德國期間，陳國符還曾應戴維斯教授

之約請將《道藏》中的《丹經要訣》和孫思邈的傳記譯成英語。回國後，在一九四二年至一九四六年間，陳國符任昆明的西南聯合大學工學院副教授、教授，兼理學院化學系教授，半周在昆明市內講課，半周則住在龍泉鎮的北京大學文科研究所潛讀《道藏》，寫成《道藏源流考》草稿。一九四六年任職於南京資源委員會期間，又於公餘借閱國學圖書館、金陵大學圖書館、澤存書庫藏書。除了閱讀道經全藏外，還旁及道教名山志、宮觀志、佛藏傳記、正史、類書、地方志和唐宋以降的重要文集。凡與《道藏》有關者，均搜羅務盡。又漫游茅山、當涂、武進、吳縣、上海、北京及江西龍虎山，凡載籍記其處有《道藏》者，咸親往訪問。《道藏源流考》增補了大量材料，數易其稿，始克寫定。一九四八年，陳國符應北京大學工學院院長馬大猷之邀，由海路赴京，任北京大學工學院化工系教授和系主任。一九五二年院系調整後，又赴新組建的天津大學化工系創建造紙專業，並開設了中國第一門纖維素化學課。其間，陳國符在課餘時間仍進行《道藏》研究工作，先後寫出了《南北朝天師道考稿》、《說〈周易參同契〉與內外丹》、《道館考原》、《道樂考略稿》等文以增補前著。一九七九年九月，陳國符應邀參加了在瑞士蘇黎世舉行的第三次國際道教研究會議。一九八五年十二月又參加了在香港中文大學舉行的道教儀軌及音樂國際研討會。

《道藏源流考》全書分爲四個部份：

一、《三洞四輔經之淵源及傳授》。認爲「道書自東漢以來，陸續出世，後人視其淵源（及傳授），分爲七部，編成《道藏》。其最要者爲《三洞經》，次則《四輔經》」。三洞，指洞真、洞玄和洞神，「《洞真經》者，《上清經》也。《洞玄經》者，《靈寶經》也。《洞神經》者，《三皇經》也」。四輔，指太玄、太平、太清和正一，「太玄輔洞真，太平輔洞玄，太清輔洞神，正一通貫總成七部也」。陳國符考證指出「東晉葛洪撰《抱朴子》，尚未有三洞

之稱。至劉宋陸修靜總括三洞，《三洞經》之名，實昉於此」。對此，日本著名道教學者吉岡義豐認爲，陳國符這一獨立的研究，「在道教教理研究史上是劃時期的成果」（《道教經典史論》）。在對於三洞四輔經典的成書、類集、演變、孳乳的研究中，《道藏源流考》整理和考證了大量道教歷史人物的傳記，如：紫陽真人周君內傳、茅三君傳、蘇君傳、清靈真人裴君傳、清虛王君傳、南真傳、魏華存傳、楊羲傳、許謐傳、許翻傳、許黃民傳、馬朗傳、馬罕傳、陸修靜傳、孫游岳傳、王遠知傳、潘師正傳、司馬承禎傳、李含光傳、吊和傳、鮑靚傳、左慈傳、葛玄傳、鄭隱傳、王長傳，等等。傳記資料匯自各種經籍、正史和方志資料，並經陳國符詳細辨證。《道藏源流考》爲道教史的研究奠定了堅實的基礎。

二、《代道書目及道藏之纂修與鏤板》。對於從漢代至明代的歷代道教經籍的編目、成藏以及存佚情況作了考證，認爲陸修靜的《三洞經書目錄》是「道書目之最古者」。唐玄宗先天（七一二）中，敕京太清觀主史崇及諸觀大德、諸館學士修《一切道經音義》，開元（七一三——七四一）中「纂修成藏，目曰《三洞瓊綱》，總三千七百四十四卷（或曰五千七百卷）。天寶七載（七四八），詔傳寫以廣流布」，是爲《道藏》之始。陳國符指出，「道書雕板始於五代，而全藏付刊，則始於宋徽宗政和中」。宋元《道藏》經板，屢雕屢燬於火。明永樂（一四〇三——一四二四）中，成祖敕四十三代天師張宇初纂校《道藏》，直至英宗正統九年（一四四四）始刊，十年事竣，都五千三百五卷四百八十函，是爲《正統道藏》。明神宗萬曆三十五年（一六〇七）又敕五十代天師張國祥刊《續道藏》三十二函，是爲《萬曆續道藏》。正續《道藏》共五百十二函，經板十二萬一千五百八十九葉。入清後，存板火燬於八國聯軍侵略之中。一九二三年至一九二六年中，上海涵芬樓據北京白雲觀所藏《正統道藏》、《萬曆續道藏》影印，凡一千一百二十册。在增補本《道藏源流考》中，陳國符還提出了修補殘缺

的《道藏》和再續《道藏》的願望，稱「北京白雲觀《道藏》雖經道光間修補，仍稍有缺卷。宜搜訪各處道觀殘藏，輯印補遺。又敦煌卷子，頗存《道藏》佚書。內且有元藏中已亡佚之書。萬曆三十五年，距今已三百五十餘年。晚出道書，道教名山志，宮觀志，卷帙不少。皆宜收集校印，以成再續《道藏》。海內學者，希留意焉」。這一有遠見的願望，直至四十年後，才逐步付諸實現中。此外，陳國符還據方志記載，道門人士介紹和實地調查結果，對於明清兩代各地宮觀的收藏正續《道藏》的情況作了較爲完整的介紹。

三、《引用傳記提要》。對於《道藏源流考》中引用的各種傳記典籍的版本、源流和作者等都作了考證。其中包括有《道藏》所收的《真誥》、《三洞珠囊》、《雲笈七籤》、《歷世真仙體道通鑒》等等，也有《道藏》未收的已經亡佚的《道學傳》、《洞仙傳》等等，也有佛教典籍《笑道論》。在《甘水仙源錄》項下，還有作者李道謙事蹟的詳考。李道謙是元初著名道士，有《七真年譜》等著作多種，但無傳記存世。陳國符的考證極爲詳密和可靠。

四、《道藏劄記》。有多則關於道教史研究的專題論證。如：「三十六部異說」，「方士道士術士」，「道及道教」，「道教形象考原」，「老子、老君、玄元皇帝、混元皇帝」等等。這些考論都是言必有據的研究成果。

道教歷史久遠，《道藏》卷帙浩大。而道經的編寫和源流的研究正是道教研究的最基礎的工作。日本學者吉岡義豐在其《道教經典史論》的「道藏編纂史・序言」中稱，「道藏何時成立，它在什麼樣的情況中編纂，它又從什麼時候書寫刊行。這些都是道教的文獻學研究的基礎工作之一。可是對於《道藏》編纂歷史的縱橫研究，一向很少有專門的研究成果發表。不過，最近陳國符教授的大作《道藏源流考》發表了，爲這方面的研究提供了大量的資料」。陳國符的《道藏源流考》，究源窮本，括舉無遺，其功力之勤，蒐討之富，前無古人。國際公認陳國符此書是道教文獻研究的權威，「超過其它書籍的最佳書籍」。

《道藏源流考》原由中華書局出版於一九四九年。一九六三年中華書局又出版該書的增補本，並分爲上下兩册。其中增補的《中國外丹黃白術考略論稿》、《道藏劄記》中的部份章節，以及七十年代在台灣出版《道藏源流續考》，全面探討了道教煉丹術的起源、門類以及外丹術和醫學的關係、中國外丹術和西域煉金術的關係等等内容，還在中國道教的外丹研究方面，牢固地確立了陳國符的開拓者和奠基人的歷史地位。

（陳耀庭）

黃庭經考

（現代）王　明

《黃庭經考》，一篇。現代王明著。初刊於一九四八年《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二十册。通行本有：一九八四年中國社會科學出版社版王明《道家和道教思想研究》本。

王明（一九一一——一九九二），浙江樂清縣人。一九三一年就讀於北京大學中文系，一九三七年畢業。一九三九年入西南聯合大學研究院、北京大學文科研究所深造。一九四一年畢業獲哲學碩士學位。後曾工作於中央研究院歷史語言研究所，其第一篇學術論文是《論〈太平經鈔〉甲部之僞》，發表於一九四七年《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》第十八册。新中國成立後，曾任中國社會科學院哲學研究所研究員、研

究生院教授、博士導師、中國哲學史學會副會長。

《黃庭經考》是一篇研究《黃庭經》的論文，分爲六部份：

第一部份「引言」，說明《黃庭經》是「自覺之宗教思想與醫學糅合之道書」，稱《道德經》爲玄教經典之鼻祖，下分《參同》論外丹，《黃庭》說內丹，並爲古典。

第二部份「釋題」，解釋「黃庭」、「內景」、「外景」和「中景」的意義。

第三部份「《黃庭經》之撰者及其成書年代之推測」，指出《黃庭經》作者既非老子又非魏夫人，而是魏晉之間的修道人士。其成書年代「蓋黃庭內篇在先，外篇在後」。其「所以冠稱老子者，唐室自以李氏，與伯陽同姓，尊崇道教」。

第四部份「《黃庭經》之主義」，認爲「《黃庭經》屬內丹派學說，最重呼吸胎食，固精煉氣」，並非外丹金液還丹之道。《黃庭經》的內丹養生，「注重五臟六腑，固精煉氣，以蘄神仙」。

第五部份「《黃庭經》學說之來源及其衍變」，指出「《黃庭內景經》爲古道書之一，上承前修之緒風，下啓後學之衍波」。前修後衍包括：五臟六腑圖說，符圖說，黃庭遁甲緣身經，黃庭中景經，太清境黃庭經，黃庭外景經，等等。

第六部份「王羲之《黃庭》換鵝問題」，指出歷史上對此有三種看法，認爲「王羲之寫《道德經》得鵝，又書《黃庭經》換鵝，並有其事，殆無疑義矣」。

《黃庭經》是中國道教的名典，曆代的注釋和敷演甚多，世稱有「黃庭學」。王明的《黃庭經考》對其作者、內容和流傳的研究，是功力深厚和考覈精當的。王明將《黃庭經》的宗教思想與醫學原理細加釐別，既客觀

地評述古中國巫醫合一的歷史，又認真地闡發其注重呼吸胎食、固精煉氣的科學內容，顯示了現代社會科學家對於宗教的科學態度。《黃庭經考》的結論至今仍爲部份學者所響應和引用。

（陳耀庭）

基督教編

增訂徐文定公文集

〔明〕徐光啓

《增訂徐文定公文集》，一册。明徐光啓撰，近代徐宗澤彙編。通行本有：一九三三年上海徐家匯土山灣印書館本。

作者徐光啓（一五六二——一六三三），字子先，號元扈，上海人。早年出於科舉，與西方傳教士有接觸。明萬曆三十一年（一六〇三）在南京聆聽了耶穌會羅如望的宣道，並閱讀了利瑪竇的《天主實義》決意入教，取聖名保祿。次年中進士，爲翰林院庶吉士。從政之餘曾與西教士合譯科學著作如《幾何原本》、《勾股義》、《測量異同》等。萬曆四十五年（一六一五），沈淮奏禁天主教徐光啓上《辨學章疏》爲西教士辨護。崇禎元年（一六二八）復禮部侍郎、主持曆局，奏請參用西法，引進教士，編定《崇禎曆書》。另撰有《農政全書》等。

編者徐宗澤（一八八六——一九四七）。字潤農，教名若瑟。徐光啓第十二世孫。生於上海青浦縣。一九〇七年入耶穌會，後赴歐美留學。一九二〇年昇神父。回國後長期主編《聖教雜志》。一九三八年代理《聖心報》主編。

《增訂徐文定公文集》是一九四九年以前編集的收錄徐光啓生前著述的較爲完備的文集，較前人李杕、

徐允希所編更爲詳細。

書前有《徐文定公集原序》、《增訂徐文定公集序》、《增訂先文定公敘略》、陸徵祥《增訂徐文定公集陸序》和徐宗澤之《增訂徐文定公集緣起》。其目次爲：

卷首（分上下）：本傳、年譜、誥命、文定公行實，附壽文、利子奏疏、利子碑記、墓誌銘。

卷一：耶穌像讚、聖丹像讚、正道題綱、規誡箴贊、十戒箴贊、克罪七德箴贊、真福八端箴贊、哀矜十四端箴贊、俞子如先生像贊、先祖事略、先祖妣事略、先考事略、先妣事略、與焦老師書、與海翁夫子書、答鄉人書、跋二十五言、幾何原本序、簡平儀說序、泰西水法序、刻同文指算序、題測量法、句股義序等。

卷二：屯田疏稿、墾田、用水、除蝗、禁私、曬鹽、漕河議、處置宗祿查核邊餉議、海防迂議。

卷三：敕勒練兵、城守條議、記崇禎二年十一月初四日事、記崇禎二年十一月二十八日事、再陳一得以裨廟勝疏、控陳迎銃事宜疏、破敵之策其近甚易疏、醜虜暫東綢繆宜亟謹述初言以備戰守疏、聞風憤激直獻芻蕘疏、西洋神器既見其益宜盡用疏、恭報教演日期疏、鎮臣驟求制統謹據職掌疏、欽奉明旨謹陳愚見疏、恭報教演日期疏、處不得不戰之勢宜求必戰必勝之策疏、欽奉明旨敷陳愚見疏，附李之藻奏爲制勝務須西銃乞勅速取疏、復某中丞書、大征策、器勝策、服戎策。

卷四：諭督領改修曆法勅、禮部爲奉旨修改曆法開列事宜乞截疏、禮部爲日食刻數不對請勅部修改疏、修改曆法疏、奉旨同奏疏、因病再申前請以完大典疏、奏呈曆書總目表、奉旨恭進曆書疏、奉旨續進曆書疏、日食分數非多略陳義據以待侯驗疏、日食疏、日食依法推步具圖呈覽疏、月食疏、日食先後各法不同緣由及測驗二法疏、修曆缺員謹申前請以竣大典疏、李天經遵旨任事謹陳題薦始末疏、李天經題爲書器告成

謹照原題查叙在事諸臣疏、李天經題爲遵旨續進坤輿格致、曆法修正告成書器繕治有待請以李天經任曆局。

卷五：辨學章疏、自陳不職乞賜罷斥疏、再歷血誠辨明冤誣疏、敬陳講筵事宜以裨聖學政事疏、恭謝天恩疏、恭謝頒賜疏、考課無能乞充辭免疏等。

卷六：附李之藻文稿，有天主實義重刻序、渾蓋通憲圖說序、畸人十篇序、同文算指序、圜容較義序、刻職方外紀序、譯寰有詮序、刻天學初函題辭、刻聖紀言序、請譯西洋曆法等書疏、山海關西虜撫賞議。

由於徐光啓是我國明代重要的天主教徒，同時文集的編纂者、徐光啓十二世孫徐宗澤也是一位天主教神父，文集中尤爲引人注目的是徐光啓宗教論文的收錄。《辨學章疏》是徐光啓最重要的一篇護教文章，作于一六一六年，當時，南京禮部尚書沈淮上奏請滅天主教，徐光啓挺身而出，爲天主教和西洋傳教士辯護，他稱「其說以昭示上帝爲宗本，以保救身靈爲切要，以忠孝慈愛爲功夫，以遷善改過爲入門，以懺悔滌除爲進修，以昇真福爲作善之榮賞，以地獄永殃爲作惡之苦報。」《跋二十五言》是徐光啓爲利瑪竇《二十五言》作的跋，利瑪竇在那本書中勸人克制情欲，專事天主。《幾何原本序》和《泰西水法序》分別是徐光啓爲他與利瑪竇合譯的《幾何原本》前六卷，以及爲西班牙傳教士熊三拔所譯《泰西水法》所作的序，序中指出，西洋傳教士傳播近代科學是旨在廣傳天主教。甚至認爲近代科學實際是天主教的一個組成部份。《真福箴贊》是徐光啓爲「耶穌八福」所作的箴言和贊頌，《十誡箴贊》則是他爲天主教十誡所作的箴言和贊頌。本書對於研究徐光啓的天主教思想具有重要的資料價值。（顧衛民）

天主教傳行中國考

〔近代〕肖若瑟

《天主教傳行中國考》，八卷。近代肖若瑟著，成於一九三一年之前。通行本有：一九三一年河北獻縣天主堂排印本。

肖若瑟，近代天主教學者。生平事蹟不詳。

《天主教傳行中國考》是一部論述天主教在中國流傳和發展的歷史的著作。全書共分爲八卷。各卷大意如下：

第一卷：自漢唐至元末。

考古學家謂聖多默曾來中國傳教，此說絕非無因。近數百年間，發見之古十字石碑，亦足證主後數世紀中，聖教確已傳行中國。「明季福建肖發見古十字石碑三座，皆形狀整齊，雕刻精致，確係聖教會敬奉之聖物。……福建濱臨大海，泉州爲古通商巨埠，必有傳教士隨海舶而來者。」今在蒙古、河北等處，發見之古十字石碑，又足證明千餘年前，有由陸路東來之傳教士。在古迹中最顯著者，則首推唐之景教流行中國碑頌。碑之原文，首叙教理，觀碑所載，其爲基督教之遺蹟，確實無疑。」前清光緒庚子年在甘肅敦煌一石洞發見有

景教書籍數種，所言與景教碑頌名詞理論全相符合。」「元初聖方濟各會修士柏朗、嘉賓等來中國傳教，猶遇其人於燕京，惟其人爲內斯多略異派，非羅馬天主教正宗，斯可惜耳。」

第二卷：自元太祖至順帝末。

當蒙古兵西征時，西域諸國，多奉基督教。一入歐洲，則更無異教之混雜。在蒙古大規模西侵面前，羅馬教皇爲保全歐洲，派遣柏朗、嘉賓等人「充作使臣，與蒙古修好」。元定宗在和林接見了教皇使臣。後來，教皇又派聖方濟各會修士五人攜書進見元世祖忽必烈，忽必烈接見後請教皇多遣教士東來。「據馬可孛羅書及當時教士此記載，世祖雖偏於信佛教，……然對於基督教，亦頗重視，不惟左右近侍，多選奉教人……」一二八九年，世祖以基督教日漸盛行，有裨於國家政教，乃特旨設崇福司衙門，專管教中事宜。元順帝待教士恩禮有加，教務亦愈暢行，終元之世，與教皇信使往來，迄未斷絕。但到朱元璋滅元後，「洪武君臣一意排外，凡蒙古所建設與所保護之外人，聖堂修院，悉遭擯斥焚劫，數萬教友紛紛避難，不知所之。」

第三卷：自明初至萬曆末。

耶穌會士方濟各、白來斯、羅明堅求准在內地傳教均被拒絕，待至一五八一年，「即明萬曆八年，利瑪竇偕二三同志，始得入內地，實行開教，使元代以來，已絕之統得以再續，是以史家論中國開教事，有明以來，咸以利氏爲第一。」利瑪竇等人從澳門經肇慶、韶州，由贛江北上，到南昌、南京，繼續北上，於萬曆二十八年抵京覲見神宗皇帝，獲准在京擇地建堂傳教。太僕寺卿李之藻與「後起之徐相國光啓、楊侍御廷筠，爲中國開教之三大柱石。」他們三人倡首奉教，風聲所感，教務日見發達，至一六一六年，教友數達五百之多。

第四卷：自沈淮教難至崇禎末。

「中國第一次教難，發源於南京奏疏。主之者，禮部侍師沈淮也。」沈淮受沙門慫恿，起與聖教爲難，晉欲拆毀教堂，驅逐教士，逼令教友反教。徐光啓爲保教上書辯護。沈淮內結太監魏忠賢，使得皇上傳諭下逐客令，沈淮圖謀得逞了。沈淮還誣聖教爲白蓮教，但後由於葉向高相國保教，致使教仇逐於末路。南京教難平後，西洋教士源源而來，其尤著名者，有湯若望、羅亞谷、鄧玉函、利類思皆先後至中國傳教。繼之還有艾儒略、高一志、方德望、畢方濟、龍華民諸人在內地傳教。「其時教傳十三省，而教務最盛者，首推江南。徐光啓提倡於先，其子徐驥聖名雅各伯提倡於後，士民觀感興起，奉教者所在多有。計江南一省，領洗信教者，不下十萬有餘。得中國奉教者三分之二。」

第五卷：自崇禎末至永曆末。

李自成進京伊始，即出諭保護教堂，張貼聖堂門首，嚴禁軍民人等毋得侵犯。清兵入京，湯若望上書保教，攝政王多爾袞出諭禮待。明永曆帝時，皇太后皇后太子俱領洗。皇太后還致書教皇，令十神父奉使羅馬。然而，「中國聖教會，遭明季之亂，虧損頗多，及清朝定鼎，南省用兵，累年不休，亦大不利於行教，計明末清初，先後二十年中，教士遇害者八九人。其他未遇害之教士，亦多遭險履危。」清人關十餘年之後，教友數逐增。穆尼格神父請旨往關東開教。順治帝批示云：「關東一帶，地廣人稀，食宿諸多不便，無庸前往。中國內地各省，准隨意往來傳教可也。」

第六卷：自順治初至康熙末。

順治帝寵愛湯若望，「屢次臨幸天主堂與若望住宅。」「屢次傳旨召若望進內廷之晤語，不拘禮節，如家人父子，異常歡洽。」康熙帝登位初賜湯若望義孫一人，是當時做侍衛官的熱心奉教者潘盡孝之子士宏。湯

若望遭忌嫉的亦不少，其嫉之尤甚者，則莫如回教人楊光先。楊光先揣知輔政大臣心思，狀告湯若望三大罪，釀成京內外教難。康熙親政後，遣近侍訪西士，考究中西曆法優劣，發現西曆密合天象，把楊光先革職，爲教難翻了案。康熙從南懷仁講求西學，南巡優禮教士，賜地建堂，御題匾額對聯，外加律詩一首，京內外大行教化。後由於中國敬孔子與敬亡人之禮而使教士意見不一，教皇出諭宣佈此禮爲異端。這使得康熙帝不悅，「勒令神父領票違者破逐」。神父奉旨與俄國劃界，還奉旨分赴各省繪畫中國輿圖，功不可沒。

第七卷：自雍正至咸豐末。

「雍正不喜西士，於聖教道理多所隔膜，又性好疑忌。」從此教仇迎合上意，蘇努全家首先「爲義被難」。緊接着，閩浙總督滿寶奏請禁教。禁教令下後，通國教難大作，各省西士被逐，而在京之西洋人，於行教立堂諸事，仍聽其自便。雍正三年冬，教皇遣使通好，葡國遣使通好。雍正設譯學館，派巴多明等神父爲教習，但學生未能應用，此館幾同虛設。乾隆嗣位後，認爲天主教非邪教可比，不必禁止，而部臣堅執不可。嘉慶不識西士，不受西學西藝，較乃祖雍正爲尤甚，欽天監不復用西洋人。「道光在位三十年，一遵先朝故轍，以仇教爲宗旨。」重申教禁，教難又熾。鴉片戰爭後，中英南京條約中有「凡有傳教奉教者應一體保護」條文，耶教始入中國，漸弛教禁。第二次鴉片戰爭後，中國與英、法簽訂了北京條約，西方列强相繼來華通商傳教，法國傳教士迎獲得了「在各省租買田地，建造自便」的權利。「從此中國門戶洞開，不復閉關自守，以前風氣爲之一變，各國教士因而來者愈多聖教亦愈昌明。」洪秀全非天主教徒。

第八卷：自咸豐末至光緒末。

同治初年，皇上出諭，永革教禁。從此西洋各國教士在中國內地往來交錯於途，毫無禁阻。同治二年，

教皇提出「在中國分區傳教」。各省主教在所轄區域，又各立修道院培植傳教人材，從此中國神父亦與年俱增，不似從前惟仰給於澳門、檳榔嶼。各省傳教之區，又廣設大小學堂，教育教中子女，立慈善院、育嬰堂，種種義舉推行日廣。當時各省教務雖稱平順，而民間仇教之事仍時有所聞。「若不肖之地方官，須固性成，惟知排外，視條約若廢紙，疾教士如眼釘，遇有頑民鬧教事，坐視不管，甚或暗中授意，推波助瀾，以致教士教民，備受屈抑，含冤莫伸，教務因而不振。凡此情形，在長江流域，固數見不鮮也。」後來發生紅燈照，清廷「下詔滅教」等事。

肖若瑟從一個天主教徒的角度詳細、全面地考察了天主教傳行中國的歷史情況，特別是元、明、清時期天主教在華的傳播發展及其所遭受的挫折，史料十分豐富。書中有考證，辯誣、答問、附記、附評等。對研究天主教在中國的傳行具有較大的資料和學術價值。（羅香林）

中國基督教史綱

〔近代〕王治心

《中國基督教史綱》，一冊。近代王治心著，成於一九三八年。一九三八年三月由青年協會書局作爲其《青年叢書》的第二集第六種出版。據王本人稱，十五年前在編輯《金陵神學誌》時他就有志於撰寫一部中國

基督教史，但由於各種原因而延宕。後因全國青年協會編輯部主任吳耀宗的邀請敦促，他才完成此書。

王治心《一八八一——　），浙江吳興（今湖州）人，請副貢。曾於上海、南京等地多所中學任國文教員。一九一三年至一九一八年間主編基督教刊物《光華報》。一九二一年任南京金陵神學院中國哲學教授。一九二六年至一九二八年間任中華基督教文社主任編輯。一九二八年起出任福建協和大學文學院院長、國文系主任兼黨義教授。一九三四年後先後擔任滬江大學國文系主任及金陵神學院教授等職。著有：《孔子哲學》、《道家哲學》、《墨子哲學》、《中國學術源流》、《佛學研究》、《莊子研究及淺釋》、《中國宗教思想史大綱》、《三民主義研究大綱》、《中國學術概論》、《中國文化史類編》等，爲當時中國基督教界有較大影響的，多產的著述家之一。

《中國基督教史綱》是一部敘述中國基督教（包括新舊兩派）產生和發展的歷史的著作。全書分爲二十二章，並附有參考書目。目次爲：第一章，導言；第二章，中國的宗教背景；第三章，基督教教義與中國；第四章，基督教始入中國的傳疑；第五章，基督教在唐朝的傳佈；第六章，元代基督教的傳佈；第七章，明代基督教的輸入；第八章，利瑪竇與其他教士；第九章，南京教難的始末；第十章，天主教在文化上的貢獻；第十一章，第二次教難前後；第十二章，禮儀問題的爭端及其影響；第十三章，更正教輸入中國的預備時期；第十四章，太平天國與基督教；第十五章，道光以後天主教的復興；第十六章，道光以後更正教各宗派的活動；第十七章，庚子的教難；第十八章，庚子後基督教的新趨勢；第十九章，基督教與國民革命；第二十章，非基同盟與本色運動；第廿一章，基督教的事工；第廿二章，結論。

關於基督教入華一千三百多年「或斷或續」的歷史，王治心採用了當時普遍的觀點，認爲應分爲四個階

段或時期：（一）唐代的景教，（二）元代的也里可溫教，（三）明代的天主教，（四）近代的更正教（即新派）。作者自述該書的目的在於探討以下幾個重要問題：第一，基督教教義與中國固有的宗教習慣，是融合的還是衝突的？第二，基督教輸入後，其經過的情形在中國的文化上發生了什麼影響？第三，過去基督教的發展與所引起的變動，究竟是有功還是有過？第四，基督教在中國所經營的事業與工作，於新中國的建設究竟有無關係？這四大問題便是貫穿全書的基本綫索。

一向力主基督教會本色化的王治心在書中指出，中國自古以來就是一個多宗教的國家，既然儒、釋、道均能在中國生長發展，基督教也必然能在中國生存下來。基督教教義的一神崇拜，與中國固有的「天」的觀念，沒有多少衝突，基督教的教義包括在一個「愛」字裏，這與儒家的「仁」相同。基督教的道德主張，首先叫人明白人生的價值，不是在物質方面，乃是在精神方面，在中國也有「正其義不謀其利，明其道不計其功」的說法。他論證了基督教的許多教義與中國傳統文化精義的一致性，認爲基督教與中國的文化傳統並不相悖，其在中國的傳播有着社會的基礎和根源，只要教會今後加倍努力於本色化建設，完全能夠「使教會的形式精神，得與中國固有的文化與習慣打成一片」。《中國基督教史綱》從側面指出了中國社會在一九二二年前後風行一時的非基督教運動的不合理性，可以說是基督教界對該運動在史學上的一種回應。

在書中，王治心還注意到了中西文化之間的差異，並用心探討了基督教在華傳播過程中引起衝突的文化習俗等方面的原因。比如王治心扼教案的緣起歸因於：（一）中國是一個多神教的國家，與基督教只信仰上帝是相矛盾的；（二）自古形成的文化中心主義，認爲周邊的文化皆不如我；（三）中國人民浸潤於儒佛教義歷時已久，一以綱常禮教爲中心，一以三世因果爲社會信仰，而基督教主張自由平等，這給儒教以打擊，

主張現實生活，給予佛教以難堪，(四)中國鄉村生活中每以迎神賽會爲唯一的娛樂與團結，而基督教是反對迷信的，(五)中國倫理以孝順父母爲中心，在祭祀中有祭祖一項，而基督教不强調此種形式。

作爲教會中人，王治心在書中盡量避免作對基督教不利的政治分析，這並不難理解。作者護教的觀點在諸如「庚子的教難」等章的標題上就顯而易見。作者帶有情緒地指出，從歷史上來看，那些認爲基督教傳入中國是「用夷變夏」、「文化侵略」的看法，完全是歷史的誤會。西差會「慷慨捐輸，煞費經營」，西教士「歷經艱苦，爲道犧牲」，他們不僅奠定了基督教在中國的基礎，也對中國社會的發展作出了貢獻。尤其在近代，基督教在介紹西洋科學、改良社會風俗、推行慈善事業、提倡新教育等方面的貢獻「實爲不容否認的事實」，均有助於我國的社會革新運動。作者還呼籲中國教會提倡以天下爲懷的社會福音，而不是「獨善其身的小乘宗教」。

然而作者也並未一味袒護基督教會。在該書的「結論」部份王治心承認基督教會雖有助於中國，但「亦自有其無庸諱飾的缺點」，成爲傳教的障礙。首先是傳教的背景不幸與列强在華的不平等條約發生關係，這不能不是「基督教在中國歷史上不易洗滌去的污點」，其次是宗派的紛歧，實在予人以莫大詬病。基督教會在西方固有其分門別户的背景，而在中國實無必要有這種「奴主之見」。近年來大多數教會雖力謀聯合與統一，但仍不乏固執成見是已非人的現象，如浸禮洗禮的爭執，新教舊教的水火，及屬世屬靈的區別，再次是基督徒文化程度的低下，不僅不能引起社會人士的尊重，反給社會以不良印象，甚至引起許多社會的不幸。

作者爲科舉中人，對利用漢語文獻史料，自然駕輕就熟，全書的文字也簡潔通暢典雅。但作者不精外文，該書所使用的主要外文資料，大部份由其子女翻譯而來，加上成書比較倉促，又沒有多少前人的著作可

資借鑒，因而頗多缺漏。儘管如此，《中國基督教史綱》作爲第一部對中國基督教史進行系統綜合研究的中文學術著作，爲該領域的研究奠定了基礎。（徐以驊）

基督教與中國文化

〔近代〕胡雷川

《基督教與中國文化》，一册。近代胡雷川著，成於一九三六年。通行本有：一九三六年六月上海青年協會書局本。

胡雷川（一八七〇——一九四四），原籍杭州，生於江蘇徐州。其父爲清末地方小吏。早年在江蘇清江生活，接受私塾教育，考取過秀才、舉人、進士後領翰林院編修。一九〇五年至一九〇九年任浙江高等學堂督學，一九〇九年入清史館，一九一二年至一九二五年任教育部參事，一九二二年開始在燕京大學授課，一九二五年正式入燕大執教，次年任副校長，一九二九年首任中國校長（此前曾在南京任教育部次長九個月），一九三四年辭職後繼續在中文系執教，一九四二年遷入北京城内，以抄書賣字度餘生，一九四四年十月病逝。胡雷川是在一九一四年經朋友介紹讀《聖經》的，次年受洗加入基督教。他在《真理》、《生命》、《真理與人生》等雜志上發表了不少文章。著作尚有：《墨翟與耶穌》、《基督教的希望》。

本書是一部研究基督教與中國文化的著作。作者是「以本國文化爲立場，參合時代思潮，來論述基督教」的。但在論述時是將兩者分開的。作者大體上以耶穌及其教義概括基督教，指出，「就耶穌的教義而言，它（按：基督教）是一個革命宗教——謀求社會改造的宗教。」關於基督教和耶穌，作者的結論是：「耶穌人格之所以偉大，……是由其自覺、自擇、自定的」，他顯示了「爲人類而艱苦奮鬥的決心與勇氣」，他的「精神生命，乃永遠與全人類的生命相聯屬而常存」，「天國，分明是理想中的新社會」，這個「理想的新社會，其主要條件即是物質的平均分配」，「以平等、自由、博愛爲極則，人類自然就沒有相爭相殺的禍害，自然不致滅亡」，「耶穌訓言中所示的真理，大部份可以與中國先哲的遺言相印證」、「使我們相信真道之合一」。接着論到基督教對世界歷史的影響和貢獻。

然後，本書以《基督教與中國的關係》一章爲過渡，說到基督教自唐初以來幾次傳人。指出，近代傳教憑藉「不平等的條約」，依靠列强的「政治勢力來保護傳教」，檢討中國「教會和教徒」的「缺欠」。

關於中國文化，作者將其分「學術思想」和「政治社會」兩部份加以論述。學術思想部份的處理方法是，「從近代人的著述中採取其各不相同的評論」來「得到各方面的大要」，他選了夏曾佑的《中國古代史》、梁啓超的《先秦政治思想史》、馮友蘭的《中國哲學史》、陶希聖的《中國政治思想史》、李麥麥的《中國古代政治哲學批判》等五部書，討論了儒、墨、道、法、陰陽、玄、佛各家，《大學》、《中庸》、《周易》等書，漢學、宋學諸派，以及程、朱、陸、王等人，提綱挈領，繁徵博引。

政治、社會頭緒紛繁，於是作者各擇數端以概括。以用人、理財爲政治之代表，對教育設施、取士之法、因人設官、重內（皇帝侍從之臣）輕外（地方親民主官），對儒家的一味重農、節制消費，法家的統制經濟、稅

外加稅，以及官吏中飽私囊、苛刻民生等，均嚴加批判。在社會部份，對家族的宗法制度、三綱五常，以及古時宗教思想、歷代政教關係，均詳加檢討。

針對「是今而非古」，「有意貶損本國文化的價值」等指責，作者表白並不否認「中國文化在過去的貢獻和對今日的意義」，同時認爲，當「中國處在這內憂外患交迫，國勢十分危急的時期」，亟須解決「民生問題」、「教育問題」，及「個人與集體問題和自由民主和獨裁統制問題。」

本書最後一章《基督教更新與中國民族復興》，從當時社會的需要出發討論基督教和中國文化的關係，得出結論：基督教須洗刷其在歷史上的錯誤，回歸固有的社會改革精神，中國文化須向創造新社會這一方向發展，在此過程中基督教可有其獨特的功用。

本書在社會、政治問題上，尤其在涉及救國時，態度十分激進，主張激烈的變革，如「人類社會必須改造的原理，耶穌在二千年前啓發了後人」，「改造社會也就是尋常所謂革命」，「在這切望民族復興的時期中，所有一切禮制風俗習慣等，都要加以審定，如其阻礙民族復興的事，就必要剷除它」，「建立天國以改革經濟制度爲中心」，「必變更舊有的組織」。以作者的經歷和社會地位言，這種態度更顯得突出。

本書作者對中國文化有深刻的了解，所加褒貶即不盡爲人同意，也有成一家之言，但另一方面，他未受過系統的神學訓練，也不諳任何外文，對基督教的說明是留有質疑餘地的。（田文載）

明清間耶穌會士譯著提要

〔近代〕徐宗澤

《明清間耶穌會士譯著提要》，十卷。近代徐宗澤編著，成於一九四〇年。通行本有：一九四九年中華書局本、一九八九年一月影印本。

本書是一部依仿《四庫全書總目提要》的體例編寫的、介紹明清間天主教譯著的著作。作者在本書的《緒言》中說：「今西士遺傳於吾人之著述，散佚者亦不在少數，前哲心血所結善果，而後人不知保存，且漠不關心，此則可惜耳。余有感於此，爰將徐匯書樓所藏諸書作此簡單提要，以餉讀者。本年又逢耶穌會創立至今四百年，是書之刊印，亦爲紀念云爾。」作者在一九四六年三月寫的《編後記》中說：「本提要爲紀念耶穌會創立後四百年（一五四〇——一九四〇）而作，五年前承中華書局接受排印，因戰爭未能出版。今抗戰勝利，天日重光，而此書得與讀者相見，亦可作勝利之一紀念也。」

全書分爲七類十卷，另有《補遺》。「每一類之首，有一總論，每一類中一書有一提要，述譯著者之名姓，刊印之時期，出版之地點等等，有序者直錄其序，無序者則抄目錄，俾讀者能窺各書之精蘊。」書後附有明清間耶穌會士譯著提要人名、書名、史事索引。

各卷大意如下：

第一卷，「緒言」。主要內容有：

(一)明清之際，把西洋科學輸入中國的，主要是利瑪竇、湯若望，南懷仁、艾儒略等耶穌會士。

(二)西士所著之書大致可分爲宗教及科學兩大類，書中思想各異。

(三)羅明堅的《天主聖教實錄》是「天主教教士到中國後之第一刊物」。

(四)繼《天主聖教實錄》出版之第二書，是利瑪竇的《天學實義》(後改名《天主實義》)。

(五)西士所著書影響於中國整個學術界，尤其在地理學、天文學和火器製造等方面，影響較大，貢獻巨大。

(六)「明末清初西士對我國學術界的影響，不在某種學問，而在於治學之精神，即以科學之方法研究學問。」

(七)西士所著之宗教書，主要「有十誡勸，論聖蹟、天主聖教問答、告解原義、聖教四規、天學略義等書」。

(八)西士與華士譯著書籍是艱難的。西士所譯之書，必經西士寓目審考，再由華士潤色。

(九)西士所編譯書之文理有深淺雅俗之殊異，不可一律而論，造成這種情況的原因是多方而的。

(十)爲西士書籍潤色的第一流華儒當推徐光啓、李之藻、楊廷筠等人。

第二卷，「聖書類」。主要內容如下：

(一)《古新聖經》。耶穌會士賀清泰譯。係官話，章、節與拉丁文聖經不甚符同，抄本未刊。

(二)《聖經直解》。「極西耶穌會士陽瑪諾譯，一六四二年出版，有自序，共八卷。是書乃詮解一年中之主日聖經，而加以箴言，一年中瞻禮亦詳解清晰，文理古雅，誠一本好書。此書之特點，允在索引，中文書之有索引者當以此書爲嚆矢。」此書譯者還作了自序。

(三)《天主經解》。遠西耶穌會士羅雅谷著述，瀛海李天經閱潤，河東韓雲較梓，一卷共二十章。

(四)《主經體味》。遠西耶穌會士殷緒弘繼宗著述。此書即天主經詮解，共八卷。

(五)《彌撒經典》。極西耶穌會士利類思譯。

(六)《司鐸日課》。極西耶穌會士利類思譯，一六七四年書刻於北京。

(七)《司鐸典要》。極西耶穌會士利類思述，刻於北京，一六七六年出版。分上下兩卷。

(八)《聖事禮典》。極西耶穌會士利類思譯，一六七五年刻於北平。

(九)《聖教日課》。龍華民編譯，分三卷，是一本天主教日常公誦之經本。

(十)《總牘匯要》。極西耶穌會士陽瑪諾、郭居靜、費奇規、付汎際、費樂德同訂，同會利類思、南懷仁重訂。共上下兩卷。

(十一)《振心總牘》。大西耶穌會士費奇規譯述，係抄本。

(十二)《聖母小日課》。耶穌會士利類思譯，一六七六年北京出版，一卷，爲恭敬聖母之經文。

(十三)《已亡日課經》。極西耶穌會士利類思譯，是爲亡者在煉獄中受苦，求天主賜其早登天國。

(十四)《煉靈通功經》。耶穌會士利國安龔賓仝訂。

(十五)《顯相十五端玫瑰經》。泰西耶穌會士畢多明我、值令德瑪諾閱訂，雲間敬一堂梓。

（十六）《念珠默想規程》。龍華民撰。

（十七）《超性俚吟》。雲間許鼎金元聲作。

（十八）《聖人禱文》。龍華民撰。

（十九）《天主降生言行紀略》。極西艾儒略譯述，刻於一六四二年，共八卷，是一部耶穌傳。

（二十）《聖年廣益》。遠西耶穌會士馮秉正端譯述，刻於一七三八年，北京印行，共十三編，每編分上下兩集。

（二十一）《聖母行實》。遠西耶穌會士高一志撰，刻於一六三一年，共三卷。

（二十二）《聖人行實》。耶穌會士高一志述，刻於一六二九年，共七卷。

（二十三）《聖若瑟行實》。遠西耶穌會士陽瑪諾著。

（二十四）《古聖行實》。太西聶仲遷著。

（二十五）《崇一堂日記隨筆》。遠西耶穌會士湯若望道味甫譯述。

（二十六）《聖若望臬詖移傳》。遠西耶穌會後學魏繼晉譯。

（二十七）《聖若撒法行實》。遠西耶穌會士龍華民譯。

（二十八）《德行譜》。遠西耶穌會修士巴多明克安譯述，刻於一七二六年。譯者爲本書作了序。

（二十九）《濟美篇》。遠西耶穌會士已多明克安譯述。

（三十）《輕世金書》。極西耶穌會士陽瑪諾譯述。一八六〇年出版，共四卷。

（三十一）《七克七卷》。兩江總督採進本，西洋人龐迪我撰。

（三十二）《崇修精蘊》。極西耶穌會士林安多譯，同會賈達納奧原著。譯者作了自序。

（三十三）《勵修一鑒》。「福唐李九功其叙纂評，綏安李嗣玄又玄，清漳嚴贊化思參訂正」。刻於一六三九年。

（三十四）《善生福終正路》。遠西耶穌會士陸安德泰然甫著，共上下兩卷。著者寫了自序。

（三十五）《真福訓詮》。遠東湯若望著。此書對耶穌所講之真福八端加以訓詮。

（三十六）《真福直指》。泰西耶穌會士陸安德述，全書分上下兩卷。

（三十七）《卜慰》。耶穌會後學高一志述。

（三十八）《哀矜行詮》。極西耶穌會士羅雅谷著。

（三十九）《死說》。「遠西羅雅谷譔，是勸人想死備死之格言」。

（四十）《神鬼正紀》。極西高一志撰，是一本論天神與魔鬼之本。

（四十一）《善惡報略說》。耶穌會士南懷仁述，刻於一六七〇年，分八章，「解說善人爲何在業受苦，而惡人反享福之疑難。」

（四十二）《求說》。泰西耶穌會士羅雅谷遺稿。

（四十三）《身心四要》。長洲周志于道撰述，作者寫了序。

（四十四）《人罪之重》。泰西耶穌會士衛方濟述，共三卷。

（四十五）《盛世芻蕘》。「遠西耶穌會士馮秉正端友指示，……是一部語體文之好書。」

（四十六）《龐子遺詮》。耶穌會士龐迪我著，共四卷，是一部詮解信經之論道旨。

（四十七）《原染虧益》。遠西耶穌會士郭納爵譯著，分上下兩卷。

（四十八）《憶說》。耶穌會佐勸修士，雲間陸思默著述。「此書勗勉人時時刻刻，在日常事中，勉有超越意想而修德立功。」

（四十九）《天階》。泰西天學士潘國光用覲父述。

（五十）《瞻禮口鐸》。泰西耶穌會士潘國光著，分上下兩卷，是每年瞻禮之講道本。

（五十一）《天主聖母暨天神聖人瞻禮日解說》。陽瑪諾譯。

（五十二）《莫居凶惡勸》。遠西耶穌會修士殷弘緒繼宗著述。

（五十三）《策怠警喻》。南昌熊士旂著，係語體文。

（五十四）《忠言逆耳》。遠西耶穌會士殷弘緒繼宗著述。

（五十五）《則聖十篇》。耶穌會士高一志撰。

（五十六）《聖母領報會規》。耶穌會士蘇霖叙，刻於一六九四年。

（五十七）《聖體仁愛經規條》。泰西耶穌會士馮秉正述。

第三卷，「真教辯護類」。基本內容是：

耶穌會士中闡明天主教是闢邪崇正譯著書的主要有：

《闢妄或名釋氏諸妄》、《破迷》、《息妄類言》、《推驗正道論》、《天釋明辯》、《銓真指妄》、《性學醒迷》、《醒世迷編》。

耶穌會士中闡述天主教是論教講道譯著書的主要有：《性理參證》、《諸諏偶編》、《祭祖答問簡約》、《辯

學遺牘》、《天教明辨》。

耶穌會士中論述天主教是辯護真教譯著書的主要有：

《真道自證》、《聖教理證》、《歸真集》、《辨學》、《天儒同異考》、《補儒文告》、《天儒印正》。

耶穌會士中用科學之方法，證明神之實有的譯著書主要有：

《經書精蘊》、《古今敬天鑒天學本義》、《易經本旨或名易經呂注》、《周易原旨採》、《瑣言分類》、《六書實義》、《鐸書》、《贈言》、《天主聖教實錄》、《天主實義》、《畸人十篇》、《三山論學紀》、《主製羣徵》、《答客問》、《拯世略說》、《代疑篇》、《代疑論》、《儒交信》、《天主教要》、《教要序論》、《天學蒙引》、《天主聖教引蒙要覽》、《天學略義》、《主教要旨》、《天主聖教百問答》、《天主聖教四字經文》、《聖教淺說》、《天教便蒙》、《聖水紀言》、《萬物真原》、《主教緣起》、《天主聖教約言》、《天主聖教小引》、《天主正教約徵》、《天主聖教豁疑論》、《天主聖像略說》、《聖洗規儀》、《告解原義》、《聖體要理》、《聖體答疑》。

耶穌會士中闡明天主教示人以真教妙道的譯著書主要有：

《十誡真詮》、《十誡勸論聖蹟》、《聖教四規》、《齋旨》、《天主聖教齋說》、《急救事宜》。

第四卷，「神哲學類」。主要內容有：

編著者認爲，神哲學即神學與哲學。「哲學之本身，爲神學之婢女，以其當侍奉神學故，即謂研究神學，非先明哲學不爲功。」西士到華後，神哲學亦有多種譯著，其中主要有：

（一）《超性學要》。極西耶穌會士利類思譯義，原書爲拉丁本，聖多瑪斯所著之一部有名神學書。

（二）《窮理學》。耶穌會士南懷仁譯，是一部論理學，譯自亞利斯多德哲學之一部份。

（三）《名理探》。遠西耶穌會士傅汎際譯義，「譯音爲邏輯學，譯義爲論理學，是哲學之一份」。

（四）《寰有詮》。傅汎際譯義，刻於一六二八年，是一本論宇宙之書。

（五）《靈言蠡勺》。泰西畢方濟口授，吳淞徐光啓筆錄。刊印於一六二四年。其譯義爲靈魂。

（六）《靈魂道體說》。遠西耶穌會士龍華民撰。

（七）《性靈說》。泰西利類思著，「是一本論說體小册，論人有靈性，多哲學思想」。

（八）《記法》。泰西利瑪竇詮著。

（九）《寰宇始末》。極西耶穌會士高一志撰。

（十）《性學物述》。極西艾思及先生譯著。「此書可謂心理學之常識」。

（十一）《西學治平》。耶穌會士高一志著，「此書爲繼修身西學，西學齊家而作。係抄本，無序及年月，共十一章」。

（十二）《民治西學》。「西海耶穌會士高一志撰，係抄本，封面上書平治西學卷五卷六，但書內分上下二卷。」

（十三）《童幼教育》。極西耶穌會士高一志著。

（十四）《修身西學》。極西高一志撰。「此書係倫理學中之一小部份，論人之行爲，則爲之宗向，動機，及德行，四樞德等等。」

（十五）《性理真詮》。耶穌會士孫璋著。「是一部辯護真教之好書」。

第五卷，「教史類」。主要內容有：

「明清間教士入吾國，宣傳天主教，欲證是教爲天主所立，人當信奉，著有多種書籍。又天主教傳至吾國後，聖教之發進、艱難等等，亦有其紀述。」這些教史類著述有：《聖教信證》、《道學家傳》、《大西利先生行跡》、《徐光啓行略》、《奉天學徐君元行實小記》、《思及艾先生行蹟》、《張彌格爾遺蹟》、《悌尼削》、《安南副教先生》、《人類源流》、《欽命傳教約述》、《天學傳概》、《景教流行中國碑頌正詮》、《辨學章疏》、《具揭》、《鵑鶯不并鳴說》、《不得已辯》、《妄占辯》、《崇正必辯》。

第六卷，「曆算類」。主要內容有：

我國古代沿用的大統曆和回回曆至明季而錯誤百出。「萬曆三十八年禮部疏請博求精通曆學者，於是五官正周子愚疏請起用大西洋遠臣龐迪我、熊三拔等會同徐光啓李之藻同譯西洋曆法，以資參訂修改。一部有名之崇禎曆書，卒以譯成。其他算數書籍嗣後亦有譯編，約分爲五類：一幾何學，二八綫表，三對數表，四借方根，五割圓法。」曆算諸書有：《崇禎曆書》、《幾何原本》、《渾蓋通憲圖說》、《同文算指》、《測量法義》、《測量法義測量異同句股義評》、《簡評儀說》、《勾股義》、《圜容較義》、《天問略》、《地震解》、《表度說》、《民曆鋪注解惑》、《天學初函五十二卷》、《熙朝定案》。

第七卷，「科學類」。主要內容有：

編著者說：「吾國古時未嘗不有學問，但僅爲一般之經驗，非科學式的，即無系統、無組織之知識。知其然而不知其所以然。自明末耶穌會士來，而我中國學問乃得其新精神，而成爲科學式矣。」西士所著關於科學之書有：《西學凡》、《遠鏡說》、《奇器圖說》、《御覽西方要紀》、《西方問答》、《火攻契要又名則克錄》、《畢方濟奏摺》、《泰西人身說概》、《進呈鷹論》、《獅子說》、《泰西水法》、《乾坤體義》、《職方外紀》、《萬國輿圖》、

《坤輿全圖》、《坤輿圖說》、《皇輿全覽圖》、《西儒耳目資》、《律呂正義》。

第八卷，「格言類」。主要內容有：

本書編著者認爲：「『格言不出庸人之口』是也。西士到吾國後，亦有此種至言之傳人，爲學者所欣賞，又有一種寓言，寓有至意，可作勸勉，可作箴規，助人爲善之法也。朋友之道爲吾國所極重視，西國亦尊友誼，交友之道，闡發盡致。」格言類書有：《二十五言》、《五十言餘》、《聖紀百言》、《譬學警語》、《炤迷四鏡》、《睡答畫答》、《聖夢歌》、《交友論》、《述友篇》。

第九卷，「譯著者傳略」。本書所列的譯著者有下面一些：

羅明堅、利瑪竇、郭居靜、蘇如望、龍華民、羅如望、龐迪我、費奇觀、高一志、熊三拔、陽瑪諾、金尼閣、艾儒略、畢方濟、曾德昭、鄧玉函、傅汎際、費樂德、湯若望、伏若望、羅雅谷、盧德安、瞿西滿、陸希言、杜奧定、郭納爵、何大化、潘國光、利類思安文思合傳、賈宜穆、衛匡國、穆尼各、卜彌格、聶仲遷、穆進我、魯曰滿、陸安德、南懷仁、柏應理、殷鐸澤、恩理格、閔明我、徐日昇、洪若翰、白晉、衛方濟、張誠、李明、劉應、利國安、馬若瑟、巴多明、殷弘緒、雷孝思、聶若望、赫蒼璧、杜德美、沙守信、馮秉正、德瑪諾、戴進賢、徐懋德、宋君榮、孫璋、魏繼晉、蔣友仁、錢德明、安國甯、賀清泰。中西名字合璧附在此卷末。

第十卷，「徐匯巴黎華諦岡圖書館書目」。

本書對於研究天主教在中國的傳播和發展，具有重要的學術價值。

（羅晉華）

中國天主教傳教史概論

〔近代〕徐宗澤

《中國天主教傳教史概論》，一册。近代徐宗澤著，成於一九三八年。通行本有：一九三八年土山灣印書館本、一九九〇年上海書店《民國叢書》影印本。

本書是一部論述中國天主教傳教史的著作。作者在書首的《叙略》中說：「本書論文，已載聖教雜志第二十五、六、二卷中，讀者以散漫零落，不得整個觀念爲恨，故促重編，匯爲一册，亦化零爲整之義也。」

全書共有十一章。各章大意如下：

第一章，「開封猶太教」。

河南開封有猶太遺民，及猶太寺，且尚保存五六百年之古聖經。利瑪竇首先注意並研究猶太教。「利子歿後，第二個研究猶太教的是艾儒略」。艾子考察未著功效，而孟正氣因得要領調查最爲詳細。最後由韓國英研究。十九世紀中葉去開封查訪，猶太寺已「片木無存」。關於猶太之研究書籍，已有多部論述出版，其中中文書有陳垣先生所撰之《開封一賜樂業教考》。猶太人何時人中國，據考證，「猶人在漢時人中國，不無相當可信之事實作佐證也。」猶太寺經典有「道經十三部」。猶太人所奉之教是一賜樂業教。賜樂業者希伯來

民族之譯音，「今人譯爲義撒厄爾或以色列也，又名挑筋教」。賜樂業教與回教不同，「賜樂業教者乃天主降生前之古教」。今在開封之猶太教，乃仍保存古教之禮儀。猶太人亦祭祖敬孔，無外教之異端。現在猶太人尚有五六家，「亦不自知其教義，蓋一賜樂業教已失其宗教存在之性質」。

附錄一：《關於開封一賜樂業教之吉光片羽》。

附錄二：《重建清真寺碑記》，弘治二年（一四八九）。

附錄三：《尊崇道經寺記》，正德七年（一五一二）。

附錄四：《重建清真寺記》，康熙二年（一六六三）。

第二章，「唐景教碑出土史略。」

「一九二五年，在陝西青城西安府城近段，爲建築房屋，工人鋤地，掘得一石碑，長九尺强，闊四尺，厚一尺强，頭端爲金字塔形，面上鐫有十字……下有華文『大秦景教流行中國碑』凡字，……」景教碑發現後，「蓋其影響，實一時轟動全球，當明末利瑪竇等之人吾國傳教，莫不希望在此碩大之中國，恐一旦能尋獲一二聖教傳到之踪跡。今果然在西安無意之中，掘得古色古香之一大石碑，而審察其石質，尋繹其刻文，則知基利斯督教已遠在七世紀之初，由波斯而傳人中國，且盛傳一時，博得皇帝及宰臣之信仰。傳教於中國之耶穌會士，喜不自勝，以爲足以辯護現在以傳之聖教，千載前已宣揚於中國矣。」

第三章，「唐景教論」。

「景教者聶斯脫利派，大秦國人阿羅本，於唐貞觀九年（六三五）傳入中國。聶斯脫利派乃第五世紀之一異端，創於聶斯脫利。聶斯脫利爲安底奧血（即吾國古昔之安都城）隱修院院長，律己嚴，善辭令，四百二十

八年昇爲君士旦丁堡大宗主教」。「蓋景教謂耶穌有二性二位：天主性，天主位，人性人位，聖母非天主之母親，此異端道理也。此異端寄生於中國，不即消滅，爲聖教之傳揚不特是一阻礙，且爲信德之一致，是一擾亂，景教之絕跡於中國，實天主上智之安排也。」不過，景教「在中亞細亞仍繁植其間」。

第四章，「元代之聶斯脫里異教」。

「迨蒙人入據中原，布在中亞之聶恩脫利派隨之入關，一時頗爲興旺。」可是，後來事情發生了變化，「蒙古波斯土棄聶教而回教，因之教難不絕而來也。……自此以後聶斯脫利派異端無聲無息而絕跡矣。」聶教發生這麼大的變化，與聶派大宗主教雅八拉哈「歸正」有很大關係。

第五章，「羅瑪教適與蒙古通使史略」。

元朝初年，羅瑪教皇派遣柏郎嘉賓來華，開教廷與蒙古通使之先聲。柏郎嘉賓攜教皇致元帝國書，於一二四五年四月自里昂起程東來，至次年七月抵元朝國都和林。元帝接見後復書教皇，由柏氏帶回，回到里昂已是一二四七年之終。

「元世祖御極之初，有意大利威尼斯商人馬哥孛羅者，偕其弟瑪竇，於一二六〇年，乘滿裝商品之商船到君士坦丁堡，行商，繼至窩爾加河，卒隨旭烈王使臣遠來中國，覲見大汗忽必烈——元世祖，頗蒙優待，垂問甚詳，人應對如流，世祖大悅，擬遣派二人充作使臣，而覲教皇。」

「蒙古王與羅瑪教廷使節往返固無嘗或斷，然得獲其傳教之效而成立傳教區者，要以孟高末諾爲始。」

孟高末諾被任命爲北京總教主，在華傳教三十八年，授洗三萬餘人。

第六章，「明末天主教之傳入中國」。

隨着海上新航路的開通和耶穌會的創立，「自二百年聖教繼絕於中國後，首來吾國傳教者，即聖依納爵之同志聖方濟各沙勿略，繼有以發其軔而定其基礎者，則利瑪竇也。」利瑪竇從廣州到肇慶、韶州、南昌、南京，於一六〇一年一月抵北京，上疏獻天主聖像和自鳴鐘及萬國圖誌等。他會中文，善詞令，嫻交際，行動謹慎，特別重視與官紳來往，克服種種困難艱苦，傳教取得成績。一五八四年，信奉天主教者僅三人。一六一〇年，可推想約有二千五百名教友。

第七章，「中國天主教——自利瑪竇逝世至明末」。

利瑪竇逝世時聖教傳到的地方有：肇慶、韶州、南昌、南京、北京、上海、杭州。奉教中有名望之人不少，其中徐光啓、李之藻、楊廷筠，被稱謂「中華聖教三柱石」。接任利子爲耶穌會士之會長者乃龍華民。在其任時，一六一六年發生了南京教難。這「爲南京禮部侍郎沈淮所興起」。教難發生後，教堂被焚，教徒被刑罰，波及全國。之後，沈淮又誣天主教爲白蓮教，教難復起，捕逮教友。兩次教難的發生都與太監魏忠賢有關。教難發生後，「中國聖教之三柱石，即竭力爲之保護」。徐光啓上書辯護，甚至「願以自己身家性命擔保」，「葉向高保教之功亦不少也」，徐光啓欲爲聖教籌一久安之計，薦湯若望等西士治曆，「其效果且自明末延至嘉道間」。明永曆皇太后皇后亦進教。中國聖教自利瑪竇逝世之年以迄明末，中間雖遭沈淮興起之教難，然顯然有極大之進步，聖教傳之明代版圖之十三省（明代全國分十五省），教友之數，到一六五〇年「竟增至十五萬」。

第八章，「中國天主教史——自清入關至康熙朝」。

「明亡，滿清入據中原，聖教之前途，安危莫測，天主又生湯若望，以保障聖教，而聖教得以渡過危險。」

順治元年，湯若望取得修曆權，聖教之宣傳，亦因之而得便利。「然德高則謗興，爲事之所難免者，湯公受寵於清帝，而忌嫉之者不在少數，尤以楊光先爲甚。」楊光先興起之曆獄，致使而若望差一點處死，恰當時發生大地震，「合都惶懼」，因得以「開釋」。不久，湯公因在與楊光先「同測日影」中得勝，而被恢復官職，還昇了官，使得傳教更有進展。這時，法國耶穌會士開始來華傳教。傳教士力量增加，「於是當注意於聖教會內部之組織。聖教會者是有系統有組織有制度之社會也。」一六九六年，羅瑪「教皇意諾增爵第十二世簡定中國十二主教區，分治中國教務」。至一六六四年，共付洗二十四萬六千人。

第九章，「雍乾嘉道時之天主教」。

天主教傳入中國後，「常生活於患難之中，而開始難爲聖教者，厥爲雍正。」雍正朝可述之教難有蘇努案，有福建案。

蘇努爲清太祖努爾哈赤之四世孫，與雍正爲從昆弟行。「本論所謂之蘇努案，即謂蘇努全家之皈依聖教，及爲主而被窘是也。」蘇努全家信奉聖教，「其所遭之難，即雍正以爲蘇努獲罪於己，而發往至遠邊也。蘇努之罪，雍正以其曾允禩謀繼立，大爲所忌。」「然此苟非借端，亦不過原因之一，而奉教亦係其中之一原因也。」

「自雍正朝起，歷乾嘉至咸道，吾國整個聖教會所遭之教難也，其教難發端於福建之福安。」「雍正初年，福安多明我會士，築聖堂，行將竣工，有不良教友控告教士於福安縣，縣長陳報閩浙總督滿寶，滿寶素知雍正疾惡聖教，乃一面出示嚴禁所屬境內，建堂傳教，傳教士則一律驅逐出境；一面則上奏皇上禁絕天主教。」於是，雍正下了禁教令。各地執行後，教士被驅，教堂充公。

到了乾隆朝，教難更嚴重，「蓋有流血之致命也」。一七七六年七月，教皇格來孟第十四，出諭正式解散耶穌會。此諭於一七七五年，方至中國，中國耶穌會乃於是年解散。

第十章，「中國聖教史——自鴉片戰爭至今日」。

「一八一四年耶穌會在歐洲重行恢復，吾中國於是有復請耶穌會士來華之運動。」一八四〇年鴉片戰爭爆發，清廷敗北，中國被迫與英簽訂南京條約。該條約寫道：「耶穌天主教原係爲善之道，自後有傳教者來至中國，一體保護。」美法等列强緊隨其後，在與清廷所結條約中亦有類似內容。「因上條約天主教之在中國可謂入一新時代矣。」「至是教士可以建堂傳教，華人可以入教敬主，昔日充公之聖堂，可以發還教士。」但在這段時期，亦有教案陸續發生，而最烈者是庚子義和拳之時。

自鴉片戰爭後，中國傳教事業有極大之進步，而教會內部之組織，亦日益精密。「一八七九年，教皇良第十三分中國爲五大傳教區域。……截止一九三六年末，全國有一本主教區（澳門），八十五個代牧區，三十六個監牧區，七個自立區，共計一百二十九個教區。」隨着天主教宣傳之擴大，許多慈善教育事業要發展，於是許多中外籍修女會陸續在各地建立，修道院亦在澳門設立，培養司鐸。及民國成立，「傳教之進步，誠有一日千里之概」。

作者在本章末尾作結論，談了五個感想。

第十一章，「附錄：中國聖教掌故拾零」。

本書以翔實的資料闡述了中國天主教的傳教史，具有重要的學術價值。

（羅晉輝）

基督教思想史

〔近代〕彭彼得

《基督教思想史》，一册。近代彭彼得撰，成於一九三六年四月。通行本有：一九三九年廣學會排印本、一九九〇年上海書店《民國叢書》影印本。

彭彼得，生平事蹟不詳。從本書的自序中得知，曾任齊魯神學院教授，講授基督教思想史，苦無中文教材，經四年努力，撰成此書。內容多錄西方教會領袖人物著作思想，而缺少東亞基督教思想，準備以後力事搜集，彌補不足。

《基督教思想史》是一部扼要敘述西方基督教思想的發展歷史的著作。

全書共二十章。第一章，耶穌降生以前之思想。第二章，耶穌自己之思想。第三章，使徒時代教父之思想。第四章，第二世紀之異端。第五章，護教者朱司丁等。第六章，亞力山大神學及異端。第七章，拉丁神學及異端。第八章，第四世紀之希拉教父及異端。第九章，第四世紀之拉丁教父及異端。第十章，黑暗時代。第十一章，經院時代之思想（中代）前期。第十二章，經院期之神祕主義。第十三章，經院後期。第十四章，教會改革時期（近代）。第十五章，別國的改教運動。第十六章，近代思想。第十七章，神學之改造。第十八

章，現代之趨勢。第十九章，巴特運動。第二十章，讀神學史之感想。書前有自序，敘述撰述目的、經過及其不足之處。書後附章，分三個部份：(一)信表釋義。認爲信表學乃專爲闡發基督教之基本信仰，包括基本信經、特殊信經、比較信經三個方面。作者根據這三個方面節錄了基督教從創始、傳說到教義、教規、宣言、教儀等方面的文獻，爲研究基督教思想史提供翔實的資料。(二)參考書。(三)西名中譯表。作者主張盡量給予西方作者以中國的姓，便於中國讀者閱讀。

總觀全書，大致概括地叙述了以下問題。

一、闡明基督教思想的發展，是與時代的發展緊密相聯繫的，它反映了時代的思想和精神。所以基督教思想家及其著作，都有他們自己的背景，環境和獨自的主張。作者認爲基督教「生於猶太，依社會集體性的意義來說，無論如何，它總逃不出遺傳和環境的努力。」所以研究基督教的教義，「當辨明其『純基督』的，『次基督』的和『外基督』的三個要素」。「純基督」是原出於基督自身的言行的；「次基督」是仍屬於基督教全部，但非基督自身所視爲絕對必要的；「外基督」是不屬於希伯來教和基督自身而由於基督教以外的來源的，從而掌握基督教思想的真締。

二、叙述和理清基督教思想發展、演變的綫索，這是本書內容的主要部份。根據本書二十個章節的安排(除二十章外)，基督教思想的產生、發展、演變可以分爲古代、黑暗時代、中代、近代、現代五個階段。

自第一世紀至第六世紀是古代(第一至九章)，此時教會的努力是向外發展，與外邦文化接觸、宣傳、擁護自身之信仰，奠定基督教的基礎。此時神學主要的題目，多半是關於上帝、基督、恩惠的靈「三位一體」的。尤其是基督的性格，教會的努力，要保全基督之神人合一性，反對一切唯人的看法。奈西阿議會，喀帕多西

安三教父，對於三一信條，作了可貴的努力，而敖古司丁則總神學統系之大成。他的宗教修養是聖人之典型。他的神學是後代信條之基礎。他的神學系統，相傳千餘年之久，直至現代才進行改革。

自第七世紀至第九世紀（第十章）。自敖古司丁至經院時期，可稱爲「黑暗時代」。這個時期沒有一個出類拔萃的人物。因爲關於教義的重大爭論，到了第六世紀已大體決定，而哲學家們在修釋雄辯之餘已感到疲勞，根據人類「心理平衡」原則，便自動地收縮和靜默，沒有什麼創新的思想。所以稱爲「黑暗時代」。儘管如此，但這一時代還有幾件事是不能忽略的。如大桂格利等重用教制教儀，以謀求教會的統一。夏立門、柯老丟等打破教會聖像的崇拜，及宗教觀念的物質化和迷信化。關於信條，又有聖餐和聖靈出處的爭辯。

自第十至第十五世紀（第十一至十三章），可稱爲中代，即經院主義時代。這個時期的特點是教會向內集中，理解及深究教義，在思想與生活兩方面，都比以前更加深刻，大力建樹經院的風氣和理想，以謀求教會的統一。神祕派、乞丐派、經學派對於基督教都有莫大的發現，推進了基督教思想的深化。

自十六世紀馬丁路德宗教改革至十九世紀（第十四至十七章），可稱爲近代。這一時期基督教由哲理、信條、制度而至經驗、生活、價值都有了一系列的轉變。雖然十八世紀有唯理主義，但不像古代那種臆度哲學。唯理主義仍以自然、理性、人道爲重，將神學自然化，即廣義的合理化。康德、施來爾馬克、司超司、包爾都是持這一主張的。

現代（第十八至十九章），隨着科學的進步，現代共和意識的確立，社會經濟的發展，新的神學應時而生，神學運動有了很大的轉變。將宗教社會化，神學科學化，多從人本主義的進步觀點來看待宗教的價值。如實驗派、社會福音派、都是偏重於人本主義的。自然也有反動的巴特派，主張「絕對的上帝」，「上帝之絕對

性」。

三、概括地表達了作者讀神學史的感想(第二十章)。作者總結了神學思想二千年發展的歷史後，首先認爲「力求信仰合理化，這是西方神學發展的根本動力」。第二，認爲基督教的思想是在爭論中發展的。信仰常因爭辯得到一個公準，不辯不明，不明不立。作者認爲，「萬物是形形色色，不必盡同，人類之思想動作不必一致，生命正因其種種變化而流露其豐富的蘊藏，人類斷不能以機械規律以求一致」。第三，認爲沒有人能設立完全的神學系統。「一位神學家，無論下了多大工夫，組織了多門拜盡的系統，仍有欠缺」。所以他認爲今日教會的領袖，只可說個人所得，只是真理的一部份，固執己見，就會以偏概全，陷於謬誤。第四，認爲基督教中國化的提法要慎重考慮。基督自有其特殊、絕對、優越的真理和使命。神學史告訴我們，希拉、羅馬界之教父，想將基督教希拉、羅馬化，但希拉羅馬之文化不能代替基督教，亦不能使之完全同化。第五，認爲基督教「不只是內心的天國，乃是社會的天國。這是現代的呼聲，是現代人對於基督教的看法，是救世的基督教原有的精神」。第六，認爲研究基督教思想史，要看到這樣一種現象，「許多現代的問題，即是古代、中代的問題。許多現代的新標志，即是古代、中代所已有的主張。所謂之新者，並非絕對的新，所謂之舊者，亦非絕對的舊。」要歷史地、辯證地看問題。

《基督教思想史》比較系統地闡述了基督教哲學從古到今的發展歷程，對於我們了解、研究基督教乃至西方哲學史有一定的參考價值。此外作者在附章信表釋義中所提供的基督教文獻資料，對於我們了解基督教的教義、教規、教儀等都有一定幫助。（來可泓）

基督教與文學

〔近代〕朱維之

《基督教與文學》，一册。近代朱維之撰，成於一九四〇年教師節。通行本有：一本四一年青年協會書局《青年叢書》本、一九九〇年上海書店《民國叢書》影印本。

朱維之，一九〇五年生。浙江溫州蒼南人。少時從劉廷蔚學英文，愛好文學，文采斐然，爲師友所尊重。曾留學日本，回國後任福州協和大學講師，五年後，曾任上海滬江大學國文教授。任教期間，誨人不倦，受到學生愛戴；學而不厭，潛心著述。已出版的著作有《中國文藝思想史略》、《李卓吾論》、《沙恭達羅與宋元南戲》。一九三七年「八·一三」事變發生，日寇鐵蹄蹂躪上海，滬江大學遭受劫難，朱維之僅以身免。所著《中國戲劇史》、《中國民間文學》書稿以及譯述拜倫的《該隱記》、提埃茂的《藝術與宗教》等待校書稿，均付之一炬，長期的心血結晶，慘遭浩劫。上海淪陷期間，朱維之仍任教於滬江大學。

朱維之撰寫《基督教與文學》是在上海淪陷之後，在滬江大學任教期間。當時青年協會總編輯吳耀宗約朱維之編著是書，朱維之接受任務後，曾找劉廷芳博士討論編寫提綱。在圖書散失、資料難覓的極其困難條件下，經過艱苦努力，終於撰成本書。

《基督教與文學》是一部從文學視角出發，闡述基督教經典、教儀活動中所包含的文學因素基礎上，論證基督教與文學的關係、基督教在文學中地位的著作。「啓發人們體會基督教文學之美。讀經而能欣賞它的美妙，唱歌而能深入詩歌三昧，祈禱而能有靈感，說教而能有生氣活力。」

全書共七章，書前有劉廷芳博士序和導言。《序》叙述本書的撰述經過、主旨及其意義。指出作者從文學立場的欣賞出發，表現出信仰的虔誠、啓發人們對基督教文學的追求。這是「中國基督教文學史中的第一部參考書」。

《導言》首先闡述文學和宗教的關係，指出「基督教文學才是真正偉大的文學」。其次論述從古至今文學發展的思潮，指出中國「有豐富的文學遺產，但那只是舊時代底貢獻，祖宗底努力。現在我們成了新世界的一環時，亟需新的精神，新的品格，新的作用，來作新的文學貢獻」。第三表達了作者的希望：希望基督教徒青年多發生文學的興趣，希望我國文學青年多發生對基督教的興趣。

正文七章大致可以分爲兩個部份。前五章，叙述基督教本身的文學。後兩章叙述基督教在世界名著中所占的地位。現逐章加以概括叙述。

第一章，「耶穌與文學」。下分《詩人耶穌》、《耶穌底作品》、《耶穌傳與文學》三節。首先，從考察耶穌的血統、家族、稟賦中，說明耶穌是天生的詩人，是詩的化身。其次，從耶穌的作品中闡明包含着文學的美妙，如一泓碧水，清澈可見水底遊魚，是千古不易的詩的說教，永遠不能磨滅。第三從《耶穌傳》優美文采中，體現耶穌用全生命來寫最可驚人的詩，耶穌就是文學的化身。

第二章，「聖經與文學」。下分《聖經文學的偉大性》、《聖經文學的特質》、《聖經對於後世文學的影響》三

節。作者首先分析傳世之作應具備的特點，然後將《聖經》與西方古典文學、中國古典文學、佛道文學作比較，認爲《聖經》「博大精深，能觸動人類各種的情緒，精美而有力，傳達那樣廣闊的人生經驗」，是「綜合衆美的一部傳大文集」。第二闡述《聖經》的特質是博大精深，生活豐富，上帝的存在，信仰和精神，先知先覺。第三，指出《聖經》爲歐美文學的源泉後，闡述《聖經》對歐美文中諸如詩歌、小說、戲劇、散文體裁以及對但丁、莎士比亞、喬叟、羅斯金等作家的影響。

第三章，「聖歌與文學」。下分《文苑中的一枝奇葩》、《世界民歌源流》、《中國聖歌與中國文學》三節。首先指出聖歌（贊美詩）「是基督教的主要部門之一，是《聖經》之後的偉大文學貢獻」。「聖歌的美，不但在於文字，也在於音樂。」分析其特點是「生的喜歡」、「生的昂進」、「積極的安慰」，從而得出「聖歌真是文苑中的一株繁盛的奇葩」的結論。第二，闡述聖歌產生的歷史後，指出聖歌是歐美著名作家寫作民歌的源流。第三，從中國詩歌發展的歷史中，指出聖歌與中國新詩相結合，走上合樂的道路。從事聖歌的創作，擴大了中國詩歌創作的視野。

第四章，「祈禱與文學」。下分《祈禱與詩歌》、《贊嘆和懇求》、《默想和神交》三節。首先敘述祈禱與詩歌的關係，認爲祈禱辭就是一首首的好詩，「祈禱時的心境既與唱讀詩歌時候的心境和諧，也和寫詩時的精神相通」。並指出祈禱文的四類內容：一贊嘆感謝，二痛苦哀求，三靜心默想，四心神契合。第二，祈禱文學贊嘆和懇求的文學形式，表達對上帝的虔敬之情。第三敘述祈禱文默想和神交的文學形式，强調文學創作和爲人處世中的靜思默想的內心修養工夫。

第五章，「說教與文學」。下分《登峰造極的雄辯文學》、《先知與修辭學》、《近代說教文學》三節。首先指

出「文學底目的在於表現真理，以爲文學的目的正是說教」。「而活潑有生氣的大說教，人們會覺得它是天上來的徽音，給人以一劑清涼散，煩惱全消。」基督教的說教，正是這樣的一種注重口說的雄辯文學，給人以鼓舞和力量。第一，敘述說教原是先知（原意爲上帝代言人）們的主要本領和使命，爲了達到良好的宣傳教育效果，必須注意修辭，反過來又推動了修辭學的發展。第三，列舉從十八世紀開始的著名說教家的演講辭、從而形成近代的說教文學。

第六章，「詩歌散文與基督教」。下分《抒情詩》、《敘事詩》、《散文》三節。首先敘述基督教中美妙的抒情詩，分爲愛情的詩歌、哀悼的詩歌、體驗的詩歌三類。第二，介紹了基督教中從古代到近代所產生的偉大的敘事詩，它們一方面寫得很美，另一方面主題偉大，能處理人生的嚴肅問題和促進基督教根本的信仰。第三，介紹了表現基督教精神的優美散文。

第七章，「小說戲劇與基督教」。下分《小說戲劇之起源與基督教》、《幾本有關於基督教的小說》、《幾本有關於基督教的戲劇》三節。首先指出「世界名國小說、戲劇都起源於宗教」。第二介紹了哥爾德密司《維克裴牧師傳》、司各脫《撒克遜劫後英雄略》、迭更司《勞苦世界》、伊里娥特《牧師生活風景畿》、蕭伯納《黑女尋神記》、雨果《悲慘世界》等等，指出它們都表現了基督教的精神。第三，介紹了莎士比亞《哈姆雷特》、《麥克白》、《奧賽羅》、《羅密歐與朱麗葉》四大悲劇，拜倫的《該隱記》、巴蕾《小牧師》、蕭伯納《聖女貞德》、歌德《浮士德》等等戲劇，指出它們與基督教精神息息相關。

《基督教與文學》比較系統地闡述了基督教與文學的關係和基督教在文學中的地位，材料豐富，語言優美，對於研究基督教文學史有一定參考價值。（來可泓）

元也里可溫教考

〔現代〕陳　垣

《元也里可溫教考》，一册。現代陳垣撰，成於一九一七年五月。旋出單行本，題爲《元也里可溫考》。同年八月，增訂再版，並載於《東方雜志》第十五卷第三、四、五號（一九一八年三、四、五月）。一九二〇年十月，又出增訂三版單行本。一九二三年十二月作爲《東方文庫》之第七十三種出版時，又作了修訂。此後，至一九三四年九月，又續有增删修訂，并將題目改爲《元也里可溫教考》。通行本有：一九二三年版《東方文庫》本等。

《元也里可溫教考》是一部考證元代基督教情況的著作。全書共分十五章。

第一章，「也里可溫之解詁」。作者認爲「也里可溫」一詞爲蒙古人之音譯阿剌比語，實即景教碑所稱之「阿羅訶」。

第二章，「也里可溫教士之東來」。作者根據西籍，列舉了元代西方天主教傳教士（即也里可溫教士）東來的經過。另據元史世祖紀，考證了寓俱藍國也里可溫主遣使奉表入朝之事實。

第三章，「也里可溫之戒律」。作者根據《至順鎮江志》、《元史世祖記》、《元史國語解》等漢籍，考訂也里

可溫是教而非部族，信徒一般有家室，修士例不婚娶。

第四章，「也里可溫人數之推想」。作者根據元朝的典章和各地的方志以及管轄也里可溫的崇福司的記錄，考證了鎮江、蒙古、畏吾兒、河西、契丹等地該教的人數。

第五章，「也里可溫人物之大概」。作者概據元代史籍中散見於各處的材料，列舉了元也里可溫人物郭全、楊瑀、淮南廉訪僉事馬世德、鎮江府路總管府馬薛里吉思、府尹安震亨、少中大夫闊里吉思、鎮江路總管達魯花赤諸人事蹟。

第六章，「也里可溫軍籍之停止」。作者列舉至元二十九年七月，元政府詔令停止也里可溫的軍籍，以示優待。

第七章，「也里可溫徭役之蠲除」。作者列舉了至元十四年、至元三十一年以及元典章所錄的詔令，其中有免除佛僧和也里可溫人等徭役的內容。元時詔令用蒙文，這些詔令是用漢語的俚語譯成，通令天下，可見也里可溫流行之廣。

第八章，「也里可溫租稅之徵免」。作者列舉了中統四年、五年，至元元年、十三年、十九年等年份元政府下令免除也里可溫租稅的情況。也里可溫不同於佛、道等教，離人羣獨立。他們身雖奉教，而其人爲農、爲工、爲商、爲仕如故，未嘗因奉教而脫離其職業，故免除他們的租稅，對國家收入影響至大。

第九章，「也里可溫馬匹之拘刷」。元政府教度下令，不准也里可溫和其他人等騎坐馬匹，亦不得用馬拽碾耕地，將其馬匹收歸政府所用。

第十章，「政府對於也里可溫之尊崇」。也里可溫在元代爲一有勢力之宗教，元政府特置崇福司、秩從二

品，其階級在宣政院下，而與集賢寺等。這是專門管理該教的機構。元典籍載，不少官吏紛紛騎馬匹，來揚州等地也里可溫寺降御香，賜與德主段疋酒等。又命也里可溫人顯懿莊皇后神殿作佛寺（禮拜）。

第十一章，「異教歸附也里可溫之一斑」。集賢院有奏報，說時人投人也里可溫教門者，是爲歸避差役之計。但當時僧、道也免除差役，故此可以三思其緣由。

第十二章，「也里可溫被異教摧殘之一證」。作者根據集賢學士趙孟頫奉敕碑碑文，叙述了鎮江十字寺被摧毀的經過，以爲元也里可溫受佛、道排擠的證明。

第十三章，「關於也里可溫碑文之留存」。作者列舉了北京護國寺大殿西的「至元正十四年聖旨碑」、大隆善護國寺（崇國寺）三塊元朝遺碑，以及法人羅朗波奈巴元代金石圖志的虎兒年七月聖旨碑影本等碑刻中的也里可溫史料。作者認爲這些碑刻都因也里可溫的異教而留存。

第十四章，「也里可溫與景教之異同」。元人將基督教統稱「也里可溫」，「至其所以混稱之由，則因教派大致相同，其不同者，或在學說之微、或在儀文之末，均爲教外人所不辨。景派自波斯傳入，而羅馬派來自歐洲，景派傳至唐朝，而羅馬派元時始至，其爲基督之教雖同，其派別本非一致。」

第十五章，「總論」。作者指出：「有元得國，不過百年耳。也里可溫之流行，何以若此？蓋元起朔漠，先據有中亞細亞諸地，皆昔日景教流行之地也。既而西侵歐洲，北抵俄羅斯，羅馬教徒，希臘教徒之被擄及隨節至和林者，不可以數計，而羅馬教宗之使用，如柏朗嘉賓、隆如滿、羅伯魯諸教士，又先後至和林，斯時長城以北，及嘉峪關以西，萬里縱橫，已爲基督教徒遍佈矣。燕京既下，北兵直驅直進，蒙古、色目，隨便居住，於是塞外之基督徒與傳教士，遂隨軍旗彌漫內地，以故太宗初元詔旨，即以也里可溫與僧道及諸色人等並

提。」（顧衛民）

方豪文錄

（現代）方　豪

《方豪文錄》，一册。現代方豪著。通行本有：一九四八年北平上智編譯館本。

方豪，一九一〇年生，字杰人，浙江餘杭人。早年爲杭州天主教修道院修士，後昇神父。歷任浙江大學、復旦大學、輔仁大學、津沽大學、台灣大學史學教授，台灣政治大學文學院院長，台灣中國歷史學會理事長，台灣中央研究院院士，天主教名譽主教。著有《中外文化交通史論叢第一輯》、《中國天主教史論叢甲集》、《方豪文錄》、《中西交通史》、《中國天主教史人物傳》、《方豪六十自定稿》、《方豪六十至六十四年自選待定稿》等著作。

《方豪文錄》是方豪有關明清之際天主教東傳以及中西交通史的論文的彙編，其中包括對在《中外文化交通史論叢第一輯》和《中國天主教史論叢甲集》中刊載的一些文章的補充和修訂。全書共收論文五十一篇，其目次如下：

一、明季西書七千部流入中國考。二、明清間譯著底本的發現和研究。三、十六世紀我國走私港 Liampo

考。四、清代禁抑天主教所受日本之影響。五、中國在日歐初期交通史上之地位。六、徐霞客與西洋教士關係之探索。七、徐霞客年譜訂誤。八、遵上聖範之中文譯本及其注疏。九、名理探譯刻卷數考。十、記明刻明理探十卷本。十一、考性理真詮白話考與文言底稿。十二、拉丁重音研究序。十三、天主實義之改竄。十四、徐文定公耶穌像讚校異。十五、半我與二我。十六、十七八世紀來華西人對我國經籍之研究。十七、同治前歐洲留學史略。十八、康熙間西上在貴州餘慶測繪輿圖考。十九、康熙間測繪輿圖之雲南地方史料。二十、陶琰晉鄭板橋道情題記。二十一、芾溪森追封明道正覺禪師之年月。二十二、湯若望漢名之來歷。二十三、南懷仁之漢字書法與漢文尺牘。二十四、李我存研究自序。二十五、了一道人山居詠箋記。二十六、杰人文存自序。二十七、順治刻本西洋新曆法曆書四種題記。二十八、明末清初旅華西人與士大夫之晉接。二十九、拉丁文傳入中國考。三十、梵蒂岡出版利瑪竇坤輿萬國全圖讀後記。三十一、讀吳漁山遺著札記。三十二、王石谷之宗教信仰。三十三、西文清代經濟史料四則。三十四、杜鵑詩草序。三十五、清初宦遊雲南之猶太人。三十六、明清之際中西血統之混合。三十七、伽利略與科學輸入我國之關係。三十八、伽利略生前望遠鏡傳入中國朝鮮日本史略。三十九、節譯裴化行著《靈采研究院與中國》。四十、節譯裴化行著《論湯若望之曆書》。四十一、相偷戲與打簇戲源流考。四十二、康熙時曾經進入江寧織造局的西洋人。四十三、《紅樓夢新考》發表的經過和反應。四十四、《紅樓夢》所記鐘錶修理師。四十五、清初中國的自動機器。四十六、《紅樓夢》九十二回所記漢宮春曉圍屏的來歷。四十七、馬相伯先生事略。四十八、雷鳴遠司鐸紀念碑。四十九、雷故司鐸鳴遠事略。五十、浙江之回教。五十一、增補。

方豪是著名的天主教歷史學家，同時，對於中西交通史也極有研究，本書所收的論文包括了中國天主

教史和中西交通史兩個方面。《明季七千部書流入中國考》根據北平北堂(西什庫)圖書館發現之拉丁文和希臘文版本，考察了明末法國耶穌會士金尼閣從歐洲帶來的七千餘本西洋圖書的史實。《十八世紀來華西人對我國經籍之研究》，敘述了十八世紀在中國的西洋傳教士研習、翻譯我國儒家經典的概況，文中認爲西洋教士熱心研究和譯介我國經典的原因，一是在於傳教的熱心，二是因爲當時中國社會對儒學的推崇已是一種習尚，要影響中國士人，必須了解中國經籍。同時，傳教士結交中國文士，一定程度上影響了他們，而反對者攻擊傳教士不懂中國文義，也促使他們下決心研習儒典。《明末清初旅華西人與士大夫之晉接》討論的也是西洋傳教士與中國文士的交往。《伽利略與科學輸入我國之關係》與《伽利略生前望遠鏡傳入中國朝鮮日本史略》兩文爲紀念伽利略逝世三百週年而作，文中敘述了伽利略與來華耶穌會士鄧玉函的交往，以及他有關地動之說，木星有衛星環繞以銀河的解釋傳人中國的情況，還討論了伽利略望遠鏡是如何傳人中國朝鮮日本的經過。《十六世紀我國老私港 Liampo 考》是一篇關於中西交通史的論文，作者依據大量的史料，考訂 Liampo 不是浪白澳，而是寧波港。《馬相伯先生事略》及《雷故司鐸鳴遠事略》則是兩篇有關近代教會史的論文，前者敘述了著名愛國教會人士馬相伯先生一生的業績，後者敘述了長期在中國服務，力主教會本地化，並在抗戰中亡故的比利時傳教士雷鳴遠的一生。（顧衛民）

基督教進解

〔現代〕趙紫宸

《基督教進解》，一册。現代趙紫宸撰，成於一九四三年九月。通行本有：一九四七年上海青年協會書局本。

趙紫宸（一八八八——一九七九），浙江德清人。一九一〇年畢業於東吳大學，一九一六、一九一七年在美國範德比爾德大學先後獲文科碩士和神學士學位，一九二七年在東吳大學又獲文學博士學位。一九一七年至一九二三年在東吳大學任社會學、宗教教授，一九二五年改授哲學，一九二六年起在燕京大學任教，講授基督教哲學、文學，任宗教學院院長，宗教學院改組後任燕京神學院、燕京協和神學院院長。曾當選爲中華基督教青年協會董事、中華全國基督教協進會執委、中國基督教三自愛國運動委員會常委，代表中國教會多次出席在美國、耶路撒冷、印度等地舉行的國際會議。一九四八年世界基督教會聯合會在阿姆斯特丹成立時當選爲六主席之一，一九五一年辭職。他還是北京市政協歷屆委員、常委。

趙紫宸學貫中西，著作等身。主要著作有：《基督教哲學》、《耶穌的人生哲學》、《巴德的宗教思想》、《耶穌傳》、《聖保羅傳》、《繫獄記》、《神學四講》、《從中國文化說到基督教》、《基督教的倫理》、《今日中國的青年

還該學耶穌嗎？》、《中國基督教教會改革的途徑》、《用愛心建立團契》、《審判之下教會的革新》（以上用中文寫作）、《我們的文化遺產》、《當代中國的宗教思想和宗教生活》、《知識份子階層的領袖和公民》、《基督教文藝現狀》（以上用英文寫作）等。

《基督教進解》一書的寫作目的，據趙紫宸在該書《自序》中注，爲「闡發教之真理，以期脫出西人傳述之窠臼，樹立漢家獨立之旗旌」。

全書分爲八章，書首有《導言》和《知識與信仰》。內容大致可分爲兩大部份：（一）基督教與中國文化（第一、二章）。（二）教義神學（第三章至第七章）。

基督教與中國文化部份要回答的是「基督教能否與中國文化融洽的問題」。作者先鈎勒兩者之特徵，對中國文化不如有些受西方教育人士那般妄自菲薄，而認爲「祖宗所遺，雖然老大，卻非襤褸，雖然文弱，卻非無能」，對孔孟黃老各有精當的歸納、評估，還論及詩詞、繪畫、書法等，特別提到中國人的人格、品節，關於基督教則歸納「耶穌給人類的八種珍貴的禮物：一是生活，二是模範，三是誡命，四是標準，五是救法，六是權能，七是團體，八是永生」，並對此八項各各條分縷析。作者的結論是兩者是可以溝通的，尤其倫理和藝術二端更有不少相同、相合處。

教義神學部份，論及神學的基本命題，基督、上帝、救贖、教會，簡述各家，至爲淵博。這些論題歐西諸家已研討千年，本書也未出其右，然作者力圖使論述、介紹適合中國人的思維方法。

末了一章《基督教與世界》述說作者的政治理想，從基督教倫理出發，認爲國際關係應是「和平公道」的。這是針對當時日本侵略中國，作者也曾被日軍關押半年之久，有感而發。

《基督教進解》對基督教作了理性的分析，就中國文化和基督教進行比較，對傳播基督教知識起過一定的作用。（田文載）

耶穌傳

〔現代〕趙紫宸

《耶穌傳》，一册。現代趙紫宸撰，成於一九三五年。通行本有：一九三五年上海青年協會書局本（至一九四八年已達第五版）、一九八八年上海社會科學院出版社本。

自福音書以來，描寫耶穌的書汗牛充棟，趙紫宸之所以寫作本書，「其中有幾個緣故。第一是我們中國人中，到如今還沒有自出心裁，用獨到的眼光，脫西洋的窠臼，做過這件事，……。第二是我（按：指作者自己）感覺到我們中國人中，尤其是耶穌的中國弟子之中，很少有人認識耶穌的。……。第三是我願意讓中國的青年，尤其是中國的青年基督徒，做一點微小的貢獻。……。第四是我自己對於耶穌的崇拜。……讀書的人沒有不戴眼鏡的，我也不能免除這個人類不能免除的毛病。所希望的是本色玻璃磨得準確些，戴上眼鏡子，不把耶穌看得太模糊了。」（《導言》）

本書是第一部由中國人寫的耶穌傳。全書分爲十八章，章名的用語均出自中國古籍，典雅而貼切。茲

據上海青年協會書局本抄錄如下（上海社會科學院出版社本無）：

導言：請事斯言矣（論語），第一章，宇宙方來事會長（文天祥），第二章，而特不得其朕（莊周），第三章，全體大用無不明（朱熹），第四章，初日照高林（常建），第五章，千尋鐵鎖沉江底（劉禹錫），第六章，山高水長（范仲淹），第七章，世上萬事無不有（杜甫），第八章，循循然善誘人（論語），第九章，吉日兮良辰（屈原），第十章，戰苦陳雲深（張巡），第十一章，峰迴路轉（歐陽修），第十二章，心知去不歸（陶潛），第十三章，而渾然中處（張載），第十四章，歎起持天鈞（李白），第十五章，同惡隨瀟析（杜甫），第十六章，是所望於羣公（王勃），第十七章，上帝深宮閉九閽（李商隱），第十八章，如是我聞（佛書）。

耶穌的傳記儘管多，關於耶穌的可信史料卻很少。本書的編寫原則是：（一）充分利用先前的各種史料。（二）在空白處補以想象，但必在度情、揆理之後。（三）對一些費解的記載提出自己的解釋。

關於史實，作者除使用了福音書、及字原材料（關於耶穌生平的一份原始材料，《聖經》研究者認爲馬太、馬可、路加等前之福音卻引用了它）、若瑟夫斯的《古代史》這些基本材料以外，還參考了自古羅馬至近代的十多種著作，特別是狄尼的《耶穌的事蹟及其意義》、莫斐德的《凡人耶穌》、夏爾孟的《文獻裏的耶穌》。作者對這些材料都詳加審察，鑒別分析後再行取捨，治學嚴謹。

作者用想象來補史料之不足，因爲「想象是生翅膀的生靈，會飛翔在沒有道路的雲天。」如對抹大拉的馬利亞的描述，「依史實論，全屬子虛」，然而它是如此合乎情理，文字是那樣優美，美麗的馬利亞因此活了起來。

施洗約翰爲何被捕被斬？猶大究竟爲何賣主？耶穌爲何去耶路撒冷自投羅網？耶穌復活的意義何

在？思考之下總覺《聖經》記載語焉不詳，或嫌牽强，讓人費解。作者對它們提供了自己的解釋，於此也可見作者在基督論上的一些獨特見解和別具一格的研究方法。

總之，本書的顯著特點，也是作者的意圖，就是用中國人「獨到的眼光」來描繪耶穌，崇拜耶穌，而不讓「神學教義等等東西將耶穌蒙住」。（田文載）

沒有人看見過上帝

〔現代〕吳耀宗

《沒有人看見過上帝》，一册。現代吳耀宗撰，成於一九四三年。最初刊登於成都《基督教叢刊》，次年由青年功會書局在成都出版，一九四六年第四版起由青年協會書局在上海出版，一九四八年第五版有較大修訂，原第一章《聖經中的上帝信仰》擴彙成《聖經中的上帝》，位置往後挪成第四章，並增添了兩篇短文作爲附錄。一九四九年後曾依此重印。

吳耀宗（一八九三——一九七九），廣東順德人。一九〇八年考入北京稅務學堂，一九一三年畢業後在廣州、牛莊、北京等地海關服務，歷時七年。一九二〇年任北京基督教青年會學校部干事，一九二二年任主任干事，一九二一年起兼任北京基督教學生同盟執行干事。一九二四年至一九二七年在美國紐約協和神學

院和哥倫比亞大學學習，獲哲學碩士。回國後擔任中華基督教青年協會校會部主任，一九三三年起改任出版部主任、青年協會書局總干事。後從事抗日救亡運動。一九四一年定居成都。一九四六年春遷住上海，同年六月被上海市各界人民團體聯合會推爲代表往南京請願，要求停止內戰，經歷了「下關慘案」。解放後，成爲中國基督教領導人。一九五〇年七月帶頭發起「三自宣言」，自一九五四年中國基督教三自愛國運動委員會成立起任主席。他還是歷屆全國政協委員、常委，全國人大代表、常委，華東軍政委員會委員。主要著作尚有：《社會福音》、《大時代的宗教信仰》、《基督教與新中國》、《黑暗與光明》、《基督講話》等。另外，還在《微音》、《真理與生命》、《基督教叢刊》、《教務雜志》、《唯愛》、《天風》等刊物上發表了大量論文。

《沒有人看見過上帝》是吳耀宗最主要的神學著作，其中集中論述了他的上帝觀：「看不見的上帝是一個真實的上帝」；「上帝是一元化了、情感化了、人格化的真理。……上帝的本體我們看不見，但我們可以看見上帝的作爲，上帝的作爲就是他在宇宙萬事萬物中所表現的真理。」全書分爲八章。書首有《引言》，書末有《后記》、《附錄》。主要內容如下：

《引論》：「上帝的信仰是基督教最重要的成份，相信基督教的一切，而不相信上帝——雖然這是可能的——還是等於不相信基督教，因爲基督教其他一切的信仰都建築在上帝的信仰上面。但是信仰上帝卻不是一件容易的事」，「必須經過一番深刻、理智洗煉的」。

一、《上帝存在的問題》：「『上帝』可以說就是一元化了、人格化了、情感化了的那個貫徹着宇宙、支配着人生的真理。」換句話，上帝即真理，是真理的高度概括和抽象，具有無限的包容性。「人有情感上的需要」，於是人們就「把真理人格化、情感化，使它成爲崇拜對象」。「我們從宇宙可見的現象，可以認識上帝」，

有如「我們從人的外表行爲，可以認識「心」。「傳統的上帝使人頭痛」是因爲「神學家們把上帝當作一個可以離開客觀世界而直接認識的獨立存在」。

一、《上帝的信仰與唯物論》：「斯賓諾沙的上帝觀和我們的庶幾相近」，因爲他把上帝和客觀的宇宙，看爲同一樣的東西。「上帝的信仰和唯物論沒有衝突」，但有「不同」，唯物論者「把相對的東西看成絕對的」，「對於社會問題的看法，總是以社會物質生活演變的法則作出發點」。相對地，基督教「把一切的東西看成是相對的，而同時又是絕對的」，「以上帝的愛，和這個愛所要求的公義、自由、平等爲出發點」。對客觀世界而言，上帝既是「內在」的，又是「超然」的。

二、《從直覺體認上帝》：人從理智上認識上帝，同時因爲「人有情感的需要」，還能「直覺地體認到上帝，我們所體認到的就是這些東西（按，自然界）的美和真」。

四、《〈聖經〉中的上帝》：「上帝是經驗，不是理論，是真際，不是玄想，人在生活中體驗到上帝」的方方面面，就賦予他各種屬性。所以「《聖經》中的上帝不是一成不變的，他是隨着時代，隨着人的認識而不斷地演變的。不是上帝改變了，是人的認識改變、進步了。」「《聖經》中的上帝起先只是一個戰爭的、種族的神，到後來他就變成一個愛的上帝……起先只是一個地域性的神，……到後來他就變成一個爲全世界所敬仰崇拜的天父。」公元前七、八世紀的先知們的一大貢獻是「表彰了一個富有道德心的上帝」。《新約》的上帝觀更豐富、更全面，「甚至把歷史上一神主義的固有形式突破」，特別是保羅確立了「『三位一體』說的雛型」。

五、《耶穌的上帝觀》：「耶穌」生活在上帝的信仰之中，「但是他沒有證明上帝的存在」，因爲這對當時的猶太人是「不需要」的。耶穌的上帝是「父」，這是「一個象徵的名詞」，「並不是一個『擬人』的說法」，耶穌的

「上帝就是愛」，「就是互助合作」，「因爲他是愛我們的，所以也是至善的」。

六、《上帝的信仰與祈禱》：「基督教生活裏一個最重要的成份就是祈禱，而祈禱的對象就是上帝」，祈禱「就是把我們的心靈向着這個無窮無盡的真理打開，使我們不再是我們自己的，而是爲真理所變化了、洗淨了、鍛煉過的新的人格。」祈禱類似「我們所謂的『慎獨』的工夫」，其「功用與意義」有三，爲「和諧」、爲「光明」、爲「能力」。

七、《上帝的信仰對生活的意義》：第一「使我們對人生抱一種人世的，而同時又是出世的態度」；第二「使我們感覺到……生活在一個善意的，與人爲友的世界」，第三「可以給我們一個廣大無邊的愛心，愛可愛的人，也愛不可愛的人，愛朋友，也愛仇敵。愛應當是沒有階級的」，第四「可以使我們不斷地追求真理」，第五「一個信仰上帝的人，應當是最勇敢的」，第六「使人謙卑」，第七「使人對於自然的欣賞更加深切，因爲宇宙都是上帝的手所造成的，並且一切都是美的」，第八「使人得到不可言喻的平安，因爲信仰上帝的人可以把一切都交托給上帝。」耶穌的「道成肉身」，他的死及復活震撼了「人的心靈」。

八、《什麼是真理》：「認識真理可以說有兩個異途同歸的方法。一個是科學家的方法。他用理智去研究、分析、歸納，……另一個是宗教家的方法。他不摒棄理智，然而他所注重的是直覺和情感，是用在社會和人生的愛。」「凡與客觀事實相符合的就是真理。」「認識真理，無論從主觀方面，或客觀方面來說」，都是困難的，但「還是可以有客觀而科學的標準。這個標準就是不斷的實踐和評價」。

《後記》說了寫作動機；《附錄》收《基督教與唯物論——一個基督徒的自白》和《真理可以調和嗎？》申述了對「理智與信仰」、「唯物與唯心」、「相對與絕對」等關係的看法，其思想基本上已包括在正文各章中。

自十九世紀末以來，基督新教出現了一批所謂現代主義者，超越了傳統信仰，也超越了以往把理性和信仰牽強調和的理性宗教思想，使基督教神學十分活躍，吳耀宗於一九三七年就讀過的紐約協和神學院「在當時被認爲思想最前進的一個神學校」，吳先生深受現代派（自由派），尤其是富引迪的影響。而中國新教，一直是基要派佔多數，現代派的聲音很微弱，反映中國自由派神學家思想、理論的著作更是鳳毛麟角。作者把自己的神學思想公諸於衆，需要學識——神學的、哲學的、歷史的、社會的，——更需要勇氣和愛心。固然《沒有人看見過上帝》自出版之始，即在自認正統的基督徒和教會中大受撻伐，作者被指爲不信派，但這本書（和作者其他許多著作）促使有思想的基督徒和嚴肅的神學家不能不進行深思。許多非基督徒的中國青年則因本書對基督教有所認識，或有了新的觀感。說《沒有人看見過上帝》是中國自由派神學的代表作品，是一點兒也不過份的。另外，本書運用了許多比喻來支持論點，這在神學著作中並不罕見，不過用嚴格意義上理性的論證終究不是一回事。（田文載）

伊斯蘭教編

清淨寺記

〔元〕吳鑒

《清淨寺記》，一篇。元吳鑒著，成於至正九年（一三四九）。載於《閩書》卷七。

《清淨寺記》爲泉州清淨寺碑，也是中國伊斯蘭教寺院中今存的最古的漢字碑記。

《清淨寺記》可分爲三大段。第一段大食之風土習俗。第二段謨罕驀德（即「穆罕默德」）之教。第三段清淨寺之修建人及修建時期。

各段主要內容如下：

第一段，介紹大食之風土習俗。

大食是波斯語音譯詞。唐代以來中國古代史籍稱大食爲阿拉伯地區。「西出玉關萬餘里，有國曰大食，於今爲帖直氏。」「地莽平，廣袤數萬里。」「城池、宮室、園圃、溝渠、田畜、市列，與江淮風土不異。」「寒暑應候，民物繁庶。種五穀、葡萄諸果。俗重殺，好善。」「書體旁行，有篆、楷、草三法。著經、史、詩、文。陰陽星曆、醫藥、音樂、皆極精妙。製造織文、雕鏤器皿尤巧。」

第二段，記述謨罕驀德之教。

主要記述了謨罕驀德教以下五個方面的內容。

其一，信仰唯一真主的存在。「其教以萬物本乎天。天一理，無可像。故事天至虔，而無像設。」

其二，齋戒。「每歲齋戒一月，更衣沐浴，居必易常處。」

其三，禮拜。「日西向拜天，淨心誦經。」

其四，經本。「經本天人所授」，三十册，計一百一十四篇，共六千六百十六節。

其五，旨義。「以至公無私、正心修德爲本，以祝聖化民，周急解厄爲事。」爲《古蘭經》所訓，訓人循主之正道而行。循主之正道，自無私之可言矣。

第三段，記載了清淨寺的修建人及修建時期。

吳記稱述清淨寺的建築時期是「宋紹興元年」，修建人是「納只卜來泉」。

中國伊斯蘭教的歷史文獻比較缺乏，史書中的記載很少，散見於墓碑、禮拜寺碑刻的，數量也不多。吳鑒《清淨寺記》對穆罕默德之教義作了扼要的說明，對研究中國早期的伊斯蘭教史有十分重要的價值。

（郭建慶）

希真正答

〔清〕王岱輿

《希真正答》，一册。明末清初王岱輿著，成於清順治（一六四四——一六六一）年間。

王岱輿（約一五七〇——一六六〇），又名王涯，別號真回老人，金陵（今江蘇南京市）人，回族。初曾廣泛閱讀各教經書，後來專門研究伊斯蘭教義，是用漢文著書闡釋伊斯蘭教義的早期著譯家之一，也是用漢文詮釋伊斯蘭教義的主要倡導者。主要著作有：《正教真詮》、《清真大學》、《希真正答》等。

本書是王岱輿的答辯記錄，由學者伍連城整理，王岱輿逝世以後編定。王岱輿弟子馬忠信爲該書寫了《弁言》、《又序》，給予極高評價。長時期以來只有手抄本流傳。待到民國初年，才有北京清真書報社刊印本問世，本世紀二十年代初重刊。

本書是一部記述體著作。共記載了王岱輿和穆斯林教衆、學者、道教、佛教界人士以及地方紳士等諸多人物的近七十段回答（如果從大的話題來說，可分爲六十八個專題，但每一專題中又往往有幾層問題）。主要內容如下：

一、以答辯形式闡明伊斯蘭教的哲理。

（一）討論真主與實在的關係。

認爲真主的本體，在真主自在的情況下，乃「本然之動靜」，雖長守而渾一，是單一的，不具備可以敘述的屬性，自然也是不能認識的。如有人提出：「主在哪裏？」「主怎麼樣？」「主自何時有？」「主能言否？」等一系列問題，王岱輿根據他的真主乃「本然之動靜」見解，答以「主無方向，在那裏便寓所處」；「主無如何，有怎麼便有似相」；「主無時光，何時便有起始」，主「能言不用舌」等。類似這樣的問答還有不少。

認爲真主與其他事物發生關係時，真主處於「作爲之動靜，若能命有無生死，貴賤安危，得失之類」。不過這裏指的是本體之「用」，而非真主本體自身。

（二）討論真主與世俗的關係。

較典型的一組問題爲，客問：「主上大能，旋轉乾坤，此毫末世界，受命而爲正教之人者，不過百之二三，其不受命而爲外教之人者，充滿夷夏，主上何不慈憫大衆，盡使受命脫離罪過，一以令吾教廣通，一以令醉夢醒悟，何其格格如此？」王岱輿是這樣作答的：「人祖降生中國，正教興於天方，人物日增，流被漸遠，且趨於速，若東土一隅之地，比夫萬國無盡之所，猶大海之一漚耳？豈足證多寡者。」

（三）討論生存主宰與靈明的關係。

有人問，人在「平旦未應事之時」或「酣睡之時」，「不如此時主宰所安存？靈明何所寄寓？動靜何所關收？」王岱輿答：「主宰靈明原非二物，雖有微殊豈析言哉？見太陽之昇沉，便知靈明之寄寓，睹白晝之舒卷，便知動靜之收藏，日間有思，夜間有夢，是爲亂夢，非真夢也。若日間無思，夜多奇夢，無不應驗，皆平未思未見者。當作何解？」

(四)討論靈魂與世界的關係。

如有人問：「人之性靈，乃同時造化，乃至降生，則散於千百年之間，或爲高曾祖父，或爲孫之重玄，其先後懸絕，亦有因由？」王岱輿解釋爲：「性靈之品位有先後之理，無先後之序，比如日用與其光輝一般。性靈寄於氣質之間，始有次第輿時節，緣先天有理中次節，故後天有時節因由」。

(五)否定真主以外尚有「虛空」存在。

有人問：「兩儀未判，人祖未降，主有之外，可有虛空麼？」王斷然否定：「主有之外，尚有虛空，即是頑空，比如除性之外，若余體，即爲廢體也」。

(六)討論「無極」、「數一」概念，也就是伊斯蘭哲學的原動精神。

王岱輿指出，「體」與「用」有本質區別，千萬不能混淆。他們真一、數一、體一程序觀念是根深蒂固的，能自若運用。

二、借助於答辯弘揚伊斯蘭教的信仰。

王岱輿重點闡述了「伊瑪尼」即伊斯蘭的基本信仰。

(一)唯一真主。如「客問：『止教之本？』答云：『認主』。又問：『誰是主？』答云：真主造他天地萬物，止一無二，原有無始，有遠無盡，無如何，無處所，無時光，無似相是也。」

(二)主降天經。如「客問：『尊經自何而有？』答云：『從天而降』。客問：主無處所，如何從天而降？答云：因天仙在天，聖人住所，在主本無處所也」。」

(三)主差聖人。王岱輿針對「至聖穆罕默德……何以證其爲聖」的問題作答：「證聖之據，略有三品，受

主欽命爲聖，自己承認爲聖，天下信服爲聖，缺一非聖也。」

（四）必有後世及復活。有人問「生從何來，死從何去？」王答道：「來時神學從天降，成果歸依高下間」。又說：「人有三時，及本來、現在、末後，兄奈不言根本現時，而便言末後一著」，得無忘本乎？」

（五）誠信萬象循天定。

書中還有近十段回答闡發教義及「五功」的。王岱輿在答辯中，盡力拔除對「五功」的誤解，詮解教義某些疑點，衛護伊斯蘭經典的最高地位，提倡守持「伊瑪尼」之道。他提出「正道有三：真主之明命，聖人之正訓，本性之明德，缺一即不備。」「外道亦有三：魔祟之誘惑，迷人之遺患，好性之自專，有一即不詳。」

三、用生活實例印證伊斯蘭哲理的現實性。

（一）申明運用漢字譯著伊斯蘭教經典並不違悖教義。

漢譯教典是在中國傳播伊斯蘭教的需要，王岱輿完全贊同且身體力行。針對別人的非難，他在《希真正答》中說：「須知文字比如土木，可以建築禮拜寺，可以造供佛堂，正道異端互相取用，其功過不在材料，唯論人之所用何如耳，凡以文字爲哈池（譯爲差錯）者惑矣！……本爲闡揚正教，豈區區執着於文字哉。」

（二）抒發「回回」一詞的意義。他說：「回回二字，義理深長，粗言之，因寄寓浮生，心懷長住，不忘本原，身雖在世，心實回焉。及功成行滿，政事完畢，復命歸真，名雖注世，身亦回焉。忠貞不二，表樣皆回。……正教真人，知其來變知其去，乘太極之請而回無極之本，更能真一之賜，便能弘道。」

（三）解釋穆斯林生活習慣。明末清初，雜居中的外族人對回民的宗教習慣不夠了解，族內由於信仰衰退亦有不了解習俗因由的人，如「宰牲之際，念主尊名何也？」，「不食自死之物爲何？」王岱輿對這些疑問

都一一作了回答。

（四）解答非穆斯林進教問題。對當時一些漢人打算信仰伊斯蘭教等情況，王岱輿主張敞開大門歡迎。他認爲，「但遇此等，即當之沐浴速授清真之道，如石取火，必以煤子待之，不然，則復化爲烏有矣！……」「故凡遇此等，不必究其來意，察其真僞」。「……主人與聖人亦不究竟其真僞，況吾輩哉！」

（五）對學習方法的建議。王岱輿除了關心伊斯蘭學問本身外，對學習伊斯蘭經典應持的態度及方法也提出了自己獨特的看法。如有人問：「多有回答之間，一句了然者，有再三不悟者，何也？」王答道：「必然知一問一答之中，有八源二十派，然後始可以應對矣。……」他具體說明了何爲「八源二十派」。

本書從一個側面反映了王岱輿生前的思想狀況，思辨方式和社交聯繫，堪稱對伊斯蘭哲理抉微悉奧的代表作。它是《正教真詮》和《清真大學》的闡述和補充，具有重要的史料價值，在中國回族文化發展史上起過積極作用，乃至還有現實意義。（郭建慶）

天方典禮

（清）劉智

《天方典禮》，又名《天方典禮擇要解》，二十卷。清劉智著，約成於康熙四十五年（一七〇六）。通行本

有：一九三二年中華書局本等。

劉智（約一六五五——一七四五），字介廉，自號一齋，江蘇南京人。回族，出身伊斯蘭教經師世家，青年時期博覽經、史、子、集及佛、道典籍，通曉阿拉伯語、波斯語。在學術思想上，深受清初伊斯蘭教學者馬注「以儒銓經」和「借儒以自重」的思想的影響。學成後避世山居二十多年，完成譯著數百卷，刊行五十多卷。初期著作《天方性理》、《天方典禮》問世後，遍訪各地伊斯蘭教宿學，搜集遺經。在河南朱仙鎮得《天方至聖錄》阿拉伯文「真本」，遂加譯述，名《天方至聖實錄》，在穆斯林中手抄流傳。乾隆二十年（一七五五）左右，此書由袁汝琦之孫袁國祚集資刊印。除上述三部代表作外，尚有《五功釋義》、《真境昭微》以及《天方三字經》、《天方字母疑義》等書流行於世。本書二百餘年來，在回民中廣爲流傳，有的經堂教育把它作爲主要的參考教材，歷代各地的回民集資刻印，以致出現諸如上海、鎮江、廣州、昆明、成都、西安、太原、青島等不同版本，一九三二年上海中華書局重印。

《天方典禮》共有二十卷，連同卷七、卷十至卷十五以及附錄《歸正儀解》一篇，共計二十八篇。其中卷一至卷四爲《原教》、《真宰》、《認識》、《諦言》，卷五至卷八爲《五功》，卷九爲《禋禮》，卷十至卷十三爲《五典》（人倫），卷十四至卷十七爲《民常》（日用），卷十八至卷二十爲《聚禮》、《婚姻之禮》和《喪葬之制》。本書是專門談伊斯蘭教禮法的。拿作者的話來說，就是「始著立教之原，中述以教之事，天道五功，人倫五典，窮理盡性之學，修齊治平之訓以及日用尋常居處服食之類，皆略述大概，而以婚姻、喪葬終焉。」如此看來，本書是以伊斯蘭教教義爲經，以儒家學說爲緯，精編巧織，用作者自己的體例和自己的語言加以編纂闡述，在結構上以儒家學說的綱常名教爲綱，但有作者獨到的編次、論述，從一定意義上講，這是一種糅合了伊斯蘭教原

理和儒家學說的倫理學著作。本書與《天方性理》和《天方至聖實錄》構成了劉智的一套完整的宗教學術思想體系。這是在回族和中國伊斯蘭教歷史上曾經存在並有其深遠影響的著述，爲研究中國的伊斯蘭教及其演化提供了很有價值的資料。

全書的主要內容如下：

一、講述伊斯蘭教哲學。

從卷一至卷四，主要講解伊斯蘭教哲學。具體來說，也就是談「開倆木」即認主學。按照伊斯蘭教哲學的說法，安拉乃是一個「前無始，居無終，大無外，細無內，無形似，無方所，無遐邇，無對待」的「獨一無相」的「妙體」。安拉能「主萬物而不化，莫非其化。妙萬迹而無迹，孰非無迹」，安拉是「至知也，至能也，至全也，至善也。」「萬物在，故安拉在」。安拉，實際上是一個超乎一切的總的大自然的規律。「今天見草木之偃仰而知有風，睹緣翠之萌動而知有春，視己身之靈明而知有性，參天地之造化而知有主，必然之理也。」概言之，「明示真主之實」，「導人求主之法」。

二、講述伊斯蘭教的五功。

五功是指什麼呢？伊斯蘭教的五功：「一曰念真功，二曰禮真功，三曰齋戒功，四曰捐課功，五曰朝覲功。」

念功有「修道之首務」。「口念以是心念無時」，「口念爲有形有聲之念」，「心念爲無形無聲之念」。「總其心念曰念，有主命十事，學者宜細心玩味，加謹體貼。」

禮功即禮拜。具體講述了禮拜的程序的過程。這包括：「沐浴」、「盛服」、「潔處」、「正時」、「正向」、「立

意」。「以上六條如闕其一，則其禮不正」。「先端立」、「舉手」、「誦經」、「鞠躬」、「叩首」、「跪坐」，「以上六儀闕一儀則不成禮」。

齋功即齋戒。「每十二月中齋戒一月，蓋止食色以謹嗜欲也」。「凡疾病或旅途俟後補可也齋爲善」，「婦方乳子或懷孕身重畏傷其身或傷其子開齋後補可也」。

捐功即捐課。「課者，降絶濟以防聚歛也。凡人執有資財滿貫，應於四什取一，以給貧乏，踰年一算。」「捐課乃裒多益寡之義，豁達和衆之心也。」

朝功是伊斯蘭教「天命五功」之一。「朝覲者，親指天闕，以返其所自始也。」凡是穆斯林不論居住何地，路途遠近，都必須親臨麥加，瞻仰聖迹，朝闕謁陵，表示「復命歸根」之意，生平一次，人人有責。「但路途艱塞、或無盤費、或因疾殘廢，則可以不朝。」

三、講述伊斯蘭教中的「禋祀」。

「儒有禋祀之禮以禮以事天，禋之爲言潔也。吾天方聖教有宰牲事主之典，名曰古而邦。」「其爲禮也，繫於三事：大瞻禮也，會集於郊也，宰牲也。」「大瞻禮，恭奉主也，會集於郊，統合衆也，宰牲，以牲之血淨，亦已之私淨，藉牲之順德，獻己之純德也。」（附開齋、會禮）

四、講述伊斯蘭教中的五典。

本書第一次以五典之名概括夫婦、父子、君臣、兄弟、朋友五倫方面的內容，並稱五典爲人道。五典「爲天理當然之則，一定不移之禮也」。作者認爲，「夫婦爲人道之首也。有夫婦而後有上下，在家爲父子，在國爲君臣，有上下而後有比肩，同出爲兄弟，別氏爲朋友。人倫之要，五功備矣。」這在實際上把伊斯蘭教倫理

觀儒家化了。「夫婦生人之本也」，「父子尊卑之本也」，「君臣治道之本也」，「兄弟親愛之本也」，「朋友成德之本也」。

夫道：「夫盡其爲夫以愛。其道五：教之禮法，以嫻其儀，食之義粟，以法其養，量豐歉以示寬儉，嚴內外以正閨閫，無傷毀以永繾綣。」

婦道：「婦盡其爲婦以敬。其道五：言必遵夫，取與必聽令，不私出，不外見，不違夫所欲。」

父道：「父盡其爲父以意。其道十：謹胎教，命美名，開乳，報牲，防患害，潔衣食，嚴教訓，擇師董學，量才授業，及其長也。」

子道：「子盡其爲子以孝。其道十：敬事而順，潔誠而養，奉以親身，執守良業，勤於學而敏於善，不危其身，不辱其名，奉父母於無過，親在從其事，親沒守其愛。」

君道：「君盡其爲君以仁。其道十：一曰體主，二曰法聖，三曰敬賢學，四曰親百姓，五曰廣仁惠，六曰正法度，七曰燭奸，八曰從諫，九曰省己私，十曰時察民患。」

臣道：「臣盡其爲臣以忠。其道四：正也，高也，定也，寬也。四者臣之四維也。」「正是正其身，高是高其志，定是定其心，寬是寬其量。」

「兄之道在寬容，而不嫌弟之不足，在仁愛，而不忌弟之有餘，在體恤，不以繁重累之，而傷其筋骨，在涵養，不以小忿與爭，而破其情懷。」「弟之道，恭而敬，順而安，循事而勵，有屈而不慍。」

「朋友盡其爲朋友以忠信。其道三：始有合志，中於合義，終於成全。」

五、講述伊斯蘭教的民常（日用）。

「民常有四：曰居，曰用，曰服，曰食，乃生民日用之常需。」「五室以居：木竹石土草。」「五礦以用：金銀銅錫鐵。」「五服以衣：棉絲麻葛裘。」「五食以食：穀蔬果肉飲。」「身必需四者而生，猶室必得四維而立也。」「居用服食民之常，安利衛養民所享。」

「選宅者必先察其鄰里賢否，然後視其宅之合宜。」「不危居」，「不孤處」，「不坐卧於寺」，「不久寓於遠譯之鄉」。

財貨：「非義不取，非禮不用，百官非禮不納，朝廷非禮不稅。」

冠服：「服有常制，制有常級，非其位，不服其服。」

「飲食惟良，必慎必擇，良以作資，乃益性德。」

「勿啖豕」，因爲豕「乃最不可食之物也，吾人禁忌獨嚴」。同時還要「勿飲酒」，「勿食自死肉」，「勿食浮水魚」，「勿食妄殺」，勿食「死於火器者」。

六、講述伊斯蘭教的婚喪。

「聚禮者，斂衆歸一，以辦斂性歸真之義也。」聚禮這天，「王免朝，官謝政，士民解業」。聚禮「不僅聚身而務求聚心」。

「婚姻爲人道之大端。古今聖凡，皆不能越其禮而廢其事也。廢此，則近异端矣。」「婚姻無貧富，必擇善良。」「使媒妁通言」，「向名」，「立主親」，「納定」，「納聘」，「請期」，「書婚」，「鋪陳婿室」，「親迎」，「成禮」，「明日婦出見舅姑」，「婿往見婦之父母」。

作者詳細講述伊斯蘭教時喪葬的規定和習俗。喪葬上不宜嚎啕大哭，時間上有時限制，從正面闡明「以

禮易服，服色青黔」，「祀於葬之日，既葬之七日、四十日、百日、周年、三年及生歿之辰。」作者對於出殯時的大抬其柩，「提爐前行，在路焚香，或用香花鋪放柩面」的陋習表示了中庸的態度。

總之，首卷《原教篇》是全書的大綱，其餘篇目均發端於此。本書爲了解和研究伊斯蘭教的基本讀物之一，它與作者的另一專著《天方性理》是姐妹篇，從而成爲結合我國文化傳統闡揚伊斯蘭教的專著。作者說：「典禮者，朋友之書也，性理者，明道之書也。」（羅晉華）

天方性理

（清）劉智

《天方性理》，全名《天方性理圖說全篇》，一册。清劉智著，成於康熙四十三年（一七〇四）前後。通行本有：清康熙四十九年（一七一〇）三成堂刻本、一九二五年馬福祥排印本等。

《天方性理》是一部從哲學的角度，探討伊斯蘭教有關天人性命學說的著作。作者劉智深切感到「天方之經，大同孔孟之旨」，蘊涵「天下之理」，故「擇其理同而義合」者，「輯數經而爲一經」，寫成此書。書名中的「性理」是我國儒家研究宇宙與人的起源、運動的哲學術語，「天方」是我國穆斯林對聖地麥加的稱號，泛指伊斯蘭教。「天方性理」的意思就是伊斯蘭教的宇宙觀。

《天方性理》是劉智的傳世名著，深得「理學名臣」的認可和稱譽，他們紛紛作序，如賜進士出身內閣學士兼禮部侍郎徐元正在序中認爲它「雖以闡發天方，實光大吾儒」。教內黑鳴鳳等三人樂意爲付梓而捐資。

全書由《本經》五章和《圖傳》五卷組成。書首有《例言》。《本經》的主要內容是：

第一、二章講「大世界」，即宇宙。

第一章，總述大世界造化流行之次第。說：「最初無稱，真體無着，惟茲實有，執一含萬。惟一含萬，妙用斯渾，惟體運用，作爲始出。真理流行，命昭元化，本厥知能，爰分性智。一實萬分，人無理備，中含妙質，是謂元氣。先天之末，後天之根，承元妙化，首判陽朋，陽舒陰斂，變爲火水，火水相搏，爰生氣土。氣火外發，爲天爲星。土水內積，爲地爲海。高卑既定，庶類中生。造化流行，至土而止。流盡則返，返與水合，而生金石。金與火合，而生草木。木與氣合，而生活類。活與理合，而生人焉。氣火水土，謂之四元，金木活類，謂之三子。四元三子，謂之七行，七行分布，萬匯生成。殊形別類，異質分宗。理隨氣化，各賦所生。大化循環，盡終返始。故惟人也，獨秉元精，妙合元真，理象既全，造化成矣。」

第二章，分述天地人物各具之功能。說：「一真衍化，理家章陳，理具於知，象見於能。知預先天，能衍後天，先以象著，後以理形。理象相屬，性命以位。理象附形，妙用以呈。人曰知能，物曰功能。理同氣異，以辨愚智。體圓用虧，以適時宜。渾同知能，是至聖性，任用知能，是大聖性，順應知能，是欽聖性，顯揚知能，是列聖性。希望知能，是大賢性，體認知能，是智者性，堅守知能，是廉介性，循習知能，是善人性，自用知能，是庸常性。禽獸知覺，草木生發，金石堅定，同是知能，弗稱知能。惟阿而實，代行化育，惟庫而西，錯合變化。創無爲有，厥爲土地。發隱成著，厥爲木天。化小爲大，厥爲火天。化蠢爲靈，厥爲水天。改移流動，厥爲月

天。風以動之，火以發之，水以滋之，土以奠之。金以固定，木以建立，活類運行，凡是功用，萬化仰藉。一粟之生，九天之功。日星景麗，元象以見，東西運旋，變化以出。四行專注，方位以定，四氣流通，歲時以成。七洲分地，物產以異，四際分空，化育以從。雲雨雪雹，露露沙塵，皆所由資，以妙元功。察形辨義，觀象悟理，先天後天，一貫而已。」

第三、四章講「小世界」，即人。

第三章，總述小世界身性顯著之由。說：「溟漠運精，元祖誕降，毘乳感孕，支裔衍生。初惟一點，是爲種子，藏於父脊，授於母宮。承繼先天，妙演後天，胚胎兆化，分清分濁。本其二氣，化爲四液，黑紅黃白，層包次弟。四本昇降，表裏形焉。紅者爲心，黃者其包，黑者爲身，白者其脈。身心既定，諸竅生焉。肝脾肺腎，眼耳口鼻，體竅既全，靈活生焉。靈活爲物，包備萬性，與種俱存，與胎俱生。隨厥形化，而運其機，俟其體全，而著其迹。子收氣血，由臍入胃，而堅定啓，是爲金性。百體資之，由胃入肝，而長養生，是爲木性。收化資之，由肝入心，而活性成，是爲生性。運動資之，自心昇腦，而知覺具，是爲覺性。外之五宮，內之五司，一切能力，皆所資之。是諸所有，四月而成。五月筋骨，爲堅定顯。六月毛髮，爲長性顯。七月豁達，爲活性顯。生四十日，愛惡言笑，爲氣性顯。長遵禮節，善用明悟，爲本性顯，功修既至，窮究既通。理明物化，神應周遍，爲德性顯。德性既顯，本然乃全，是謂返本，是謂還原。生人能事，至此而全。」

第四章，分述小世界身心性命所藏之用。說：「非性無心，非心無性，心性會合，全德昭焉。心含七德，作是靈明。順於心包，信於其表，惠於其理。明識在靈，篤真在仁，發隱其妙，真現初心。初心著用，妙應無方，全體大用，莫爲遺藏。先天來降，後天復昇，來自此心，復於此心。兩弧界合，復滿圓形。人若燈具，真光

其火，不獲真光，徒爲人具。人極大全，無美不備，既美其形，復美其妙。本然流行，貫合粗精，自真來我，造化爲之，自我復真，人爲爲之。本其各具，尋其公共，渾融沕合，卷其迹相。惟是聖人，實踐其境，衆則難之。自取暗昧，陷於疑逆，徒致潰累。聖賢智愚，由是而分，迷異奸邪，從此以判。聖人全體，本無明暗，賢則有虧，暗於本然，智暗於性，愚暗於心，暗此蔽彼，本然弗見。賢障於己，智障於知，愚障於欲。障淺礙深，本然弗通。信理疑事，則爲異端。信事疑理，則爲疑二，疑信交衷，倀倀無之，則爲迷惑。心順身逆，是爲疏忽，身順心逆，是爲奸佞，心身皆逆，是爲邪逆。疑離之漸，逆悖之深。沉淪物我，本然隔絕。惟法聖功，修身以禮，明心以道，盡性復命，全體歸真，本然獨湛，大用全明，是謂人極，乃復初心。」

第五章是將大、小世界「分合」與「渾化」歸之於以「真一」爲核心的「三一」運動。「三一」說爲伊斯蘭教主張有創造和養育天地萬物的真主存在，從哲理上奠定了基礎。說：「惟一非數，是數皆一。厥初實有，統一統數。一者其體，數者其用。體用渾然，是名真一。由體起用，是名數一。反用歸體，是名體一。三一非三，一而三義。真一起化，數一成化，體一化化。起化以爲，從體著用，成化以命，先理後聖，化化以順，進以知見，盡於無間。化如循環，盡終返始。化出自然，終歸自然，少不自然，既非自然。本然無着，着於名相，名相無附，附於意識。意識無恒，故曰皆朽。是故萬物，只朽其相，弗朽其理，夫理既真。凝目視一，散目視二。着疑陷礙，見物皆幻。物何非真，事何非實。物物純全，孰云偏駁。一塵一粟，全體本然。一呼一吸，終古限量。小中見大，天納粟中，大中見小，天在塵外。舒其光陰，一息千古，卷其時刻，千古一息。一歸本然，天人渾化，物我歸真，真一還真。物無相礙，人無欲累，妙義各呈，本然見焉。初爲實理，今爲實相，實有相見，種果全焉。」

《圖說》分爲五卷，每卷列十二說，以圖達義，與《本經》相互配合闡釋，自成一個複雜的體系。其目的是通過設想以論述伊斯蘭教關於宇宙的起源，論述獨一安拉的實有，體用和無所不包、無所不能的特性以及天與人（即大世界、小世界）之間、性與理之間的關係等，力圖將伊斯蘭教一神論與中國儒家性理學說融會貫通。作者介紹說：

「第一卷歷叙大世界所以顯著之由。有理世，有象世。理世者，象數未形而理已具，所謂先天是也；象世者，天地既立，萬物既生，所謂後天是也。兩世之顯著，總由一真，而次第時際，若有所別，列圖爲說，以識梗槩，觀文會意，可悟底裏。造化流行之妙，人物賦成之理，捨是無以見其真確焉。」

「第二卷乃發明第一卷未盡之意。其言理也，足乎其前所未盡言之理，其言象也，足乎其前所未盡言之象。然非理自理，象自象也，象即理也，言象政所以申明其理之所不可見者耳。有心者若能於當體求之，則理象皆得不能於當體求之，則理象之去人也遠矣。雖曰披閱此圖此文，不過涉獵焉，已耳於性命奚裨。」

「第三卷歷叙小世界所以顯著之由，小世界有有形之顯著，有無形之顯著。觀於有形之顯著，可以知造物自然之妙，觀於無形之顯著，可以知天人一致之精。小世界之形，後於天地，小於天地，小世界之理，先於兩間，廣於兩間。蓋因大世界有邊際，小世界無邊際。大世界之理有起滅，小世界之理有起無滅故也，然亦未嘗非無起無滅。」

「第四卷乃發明第三卷未盡之意，人極之超妙也，有頓有漸聖凡之分科也。有天有人知其頓不知其漸，則其頓不可以爲法，蓋頓超者一二人之路。漸人者千百人之路也，安於凡不希於聖，則無論天事人事皆自棄之矣。蓋知恥則勇。恒可作聖，不勇不恒欲其超三界而人無上也難矣。況己不勇恒，而復妄議人之勇且恒

者乎，自棄而又自棄者也。」

「第五卷總大小兩世界未盡詳之義而補說之，義信精奧，不越一真，補說之中，寓掃抹之意，補之者，美之也。掃之者，補之者。補之愈精，掃之愈盡，掃之愈疾，補之愈神。理在若有若無之境。文在可解不可解之間。閱者量其力，盡其心。可解者以解解之，不可解者，以不解解之，則善解是書者也。可解者以非所解解之，不可解者，以無所不解解之，則不惟書不可解，閱書者亦不可解矣。」

《天方性理》內容來自八十種阿拉伯和波斯文的伊斯蘭教經籍（即書前附的「秉輯經書目」），此外，還吸收了孔孟儒家、程朱理學的某些思想、理論和概念，用以闡發伊斯蘭教的哲理，使伊斯蘭教學術研究在中國形成一種獨特體系，同時也擴大了心理學研究的內容和範疇。閱讀此書可以了解中國伊斯蘭教的哲學觀。

（羅晉輝）

天方至聖實錄

〔清〕劉　智

《天方至聖實錄》，二十卷。清劉智著，成於雍正二年（一七二四）。本書於乾隆四十三年（一七七八），由金陵啓承堂刊印。不久即遭清政府地方官員的查究。後經乾隆批示「勿庸辦理」，始免。書中附有上述案件

經過的有關資料，故後世又稱《御覽天方至聖實錄》。此後，該書有道光年間的漢南還淳堂本、同治年間錦城寶真堂本、京口清真寺本和光緒年間鎮江清真寺本以及一九二五年馬福祥本等。除這些國內刻本外，在國外的譯本有英籍基督教傳教士伊薩克·梅伊遜的英譯本，一九二一年分別在英國倫敦和美國紐約出版；其後有蘇聯的艾哈邁德·勃列瓦涅夫根據英譯本轉譯爲俄文的《實錄擇要》；法國人又從俄文本譯成法文。一九四一年，日本也出版了田中逸平譯自中文的日文本。

《天方至聖實錄》是中國最早的一部記述伊斯蘭教先知穆罕默德一生事蹟的傳記。作者劉智於清康熙六十年（一七二一）至雍正二年（一七二四），以波斯語《忒爾準墨》（即《天方至聖錄》）爲藍本，並參考阿拉伯、波斯、中國的有關史料和傳說（如他在河南朱仙鎮發現的賽氏珍藏的阿拉伯文原著《穆罕默德傳》），最後編纂了這部史書。

《天方至聖實錄》卷之首採輯《古蘭經》和阿拉伯史籍資料，言簡意深地略述了穆罕默德的「聖德」、「聖行」，並輯有「歷代聖容記」。

正文大致可以分爲三大部份：

卷一至卷三，爲宗譜、圖表，排列從「人祖」阿丹到至聖穆罕默德「五十代聖人」的小傳及「世統、國統、道統、化統」源流圖說和穆罕默德的年譜。

卷四至卷十六，爲全書的基本部份。其中，卷四至卷六概述了穆罕默德的誕生和童年、青年時代的活動。卷七至卷十六以穆罕默德四十歲「爲聖」，特別是五十三歲遷徙麥地那後的活動爲重點，對伊斯蘭教教義的產生過程，教法的制定，伊斯蘭教同多神教、猶太教的鬥爭，傳教過程中的重大軍事活動以及同鄰國的

聯繫等，都作了詳盡的記述。此外，這一部份收錄的許多阿拉伯傳說故事，也具有一定的文學價值。

卷十七至卷二十，爲附錄。收輯了有關穆罕默德儀容德行、學問操守、待人待物等資料以及信仰伊斯蘭教各國、各地區的地理、歷史、社會、文化等情況，以及中國明清帝王與史籍對伊斯蘭教的評贊和有關碑文與序跋等。

卷首的《至聖篇》稱頌穆罕默德爲至聖。說：

「千古以來爲聖者多矣，而惟穆罕默德爲至聖。至聖者，德無不備，化無不通，全體真宰而流爲大用者也。有宗派焉，有感應焉，至聖之靈，卓出於天地未有之先，爲萬有理性之宗。至聖之身，挺生於天地既全之後，爲萬世聖人之果。是故天地之大，莫不胥其孕育而成有，萬聖之靈，莫不稟其陰應而得生。是故其形爲阿丹嗣，其靈爲阿丹祖，其教統萬教而皆備，其法集萬法而觀成，其道卓越而中正，與日月同光，與天壤同久。經謂：『凡欲識至聖者，先須認其宗派。』此則至聖之宗派也。若至聖之感應，莫可數窮，而其超越前聖者，尤不可以意計，皆珠丸毓秀，肉印光瑩。感神光於阿丹，拜丹青於隨主，皆徵應之微末，而亦爲前古聖人之所未有。至其教化之垂久而爲天下後世據者，則應有主授之經焉，有服教之人焉，經册三十而不繁，能包總前聖億萬之經，其篇百一十有奇，能詳闡幽明化育之旨，其理明，其義深，其文詞高出天下而無與比，是則主授之經可據也。服教之人，功名富貴，不能惑其志，異端邪說不能亂其衷。適殊域，傳子孫，累世不易其信，道盛教衍，無往不通，是則服教之人可據也。以視立一說而家不能傳，設一教而户不能曉，即傳矣，曉矣。而義蘊淺薄，旨趣無多，豈能歷久遠而不替也哉？是則其宗派之原委，感應之神奇，與爲教之正大，皆自生民以來未有一人可以幾及者。」

從中可以了解伊斯蘭教對穆罕默德的尊敬和崇高的評價。

本書具體記述了穆罕默德一生的主要經歷和傳教活動，彙集了許多有助於了解穆罕默德與伊斯蘭教的資料，在國內外均有影響，也爲一些非穆斯林學者所推崇，具有學術價值。（羅晉輝）

朝覲途記

〔清〕馬德新

《朝覲途記》，一册。清馬德新著，成於咸豐十二年（一八六一）。通行本有：一九八八年寧夏人民出版社納國昌注釋本。

馬德新（一七九四——一八七四），字復初，雲南太和（今大理白族自治州）人。出生於伊斯蘭經學世家，自幼聰明好學，成年後，千里迢迢負笈陝西投入「周大阿訇」——胡登洲的「四傳弟子」帳下學習。道光二十一年（一八四一）秋，開始途程萬里的朝覲之行。道光二十八年（一八四八）年底回國。之後在雲南臨安、回隴、玉溪等回族聚居區設帳教學。面對清朝官府「滅回」的血腥暴行，咸豐七年（一八五七）年春，他以自己在廣大回民中的威望，號召「顧持穆民，興兵報仇」——組織義軍進攻昆明。清廷爲伺機反撲，與義軍訂立「城下之盟」。他退居幕後，著書立說。清廷爲挽回敗局鎮壓杜汶秀起義，給他以「護理雲貴總督」的官職，後他

曾接受清廷委托勸說杜汶秀。最後終被雲貴巡撫岑毓英所殺。馬德新是近代中國伊斯蘭教的著名學者，也是第一個用阿拉伯文著書立說的中國穆斯林。主要著譯有：《大化總歸》一卷、《四典要會》四卷、《寶命真經（古蘭經）直解》五卷、《醒世箴》一卷，以及《禮法啓愛》、《寶宇述要》、《道行究竟》、《天方曆源》等二十餘種。

《朝覲途記》原稿是馬德新用阿拉伯文字寫成的，咸豐十一年（一八六一）由作者的門人弟子馬安禮筆譯整理爲漢文，在昆明刻板問世。

《朝覲途記》是馬德新旅游阿拉伯世界的見聞錄，有較豐富的內容。這本小册子篇幅不長，字數有限，不分章節，大意如下：

馬德新「朝覲」取道於「南路」，由滇入緬。時正道光二十一年（一八四一）秋天，由於「真傳之未得，名師之罕遇」，馬德新開始途程萬里的「覲天庭」之行，這是他生平取得最重大成就的學術活動。

當時，中英鴉片戰爭硝烟未滅，中國對外海上交通仍在英國侵略軍封鎖之中，因而馬德新不得不另闢蹊徑。他從省城昆明出發，隨同商人馬幫，「自景東、普洱、思茅經行，是年十一月十六日，出中國界。」然後搭乘「運銅之船」由大江（伊洛瓦底江）揚帆東下，直至漾貢城（仰光）。

爲了候船去淳德（吉達港），馬德新在欣底（印度）邦果臘（孟加拉）的克來克特（加爾各答）停留了四個月之久。道光二十三年（一八四三）初，他離開印度直航淳德（吉達港），中途經過賽依喇島（斯里蘭卡）、爾富（亞丁）、哈代德（荷德達）等英國殖民主義屬地。後在「野賴闌戒關受戒」（受戒是朝覲的主要儀式之一，朝覲者在海上望見戒關即入戒）。

《朝覲途記》表明，馬德新作爲「東土之人」，當年是從耶滿（也門）入戒的野賴闌（「葉蘭蘭」）戒關進入禁地的。

「入戒」規定是：「先潔己沐浴，易服佩香，禮拜致告，誦應辭，入戒——露頂，裸足，不衣黃紫，不佩容臭，不嗅香果，不滌首，不剃髮，不齊髭，不剪指，不取一切修飾，不殺一切生靈」……直至完成一切「朝覲」活動後，才可「開戒」，恢復一般日常生活。

自離開中國，經過一年半的長途跋涉，馬德新終於在道光二十三年（一八四三）五月初一日拂曉時分，到達滿克（麥加）聖地。次日，投入朝覲者行列，開始一系列的活動——寓「米拿」山，會禮於郊野，進駐「阿拉法特」，射石，宰牲奉獻，開戒，巡游「天房」，親撫玄石，謁陵，探泉，撫幔告辭……

馬德新完成了「朝覲」，於同年年底赴麥地那朝謁聖陵。原來取道海行，由吉達乘船至漾補勒城（宴博），由於風不順，途中有海盜，不得不返回喇布恩（拉比格），改由陸行，途經著名的「白德里」古戰場。

次年八月，馬德新離開麥加去埃及，由吉達港乘船海行，中途到達古算城（庫塞爾），又陸行至更那城（基納），然後由尼里海（尼羅河）順流而下，十月到達謎思爾城（開羅）。贊揚統治埃及的穆罕默德國王「大智大勇，善治理」。

在開羅住了半個月左右，馬德新繼續航行，到了土爾期（土耳其）的以思肯德令葉（伊斯肯德倫），「其城極壯觀……其中商賈輻輳」。

在去土爾期伊斯坦布爾途中，馬德新經過以苴令樣（安塔利亞），由於「避瘟」，在避茲路被隔離半個月，期滿，解除隔離之後，在該地參加了這一年（伊斯蘭教曆一二六六年）的「爾德」節日（會禮），以後到達米定

里城（米提利尼島）。道光二十五年（一八四五）正月初三日，到達了此行的終點城市易司篆補（伊斯坦布爾）。在此城旅游期間，馬德新瞻仰了先聖郁施爾的陵墓，以中國穆斯林的身份出席了王姊的婚禮，觀看了海上風帆船表演，通過國王爾補買支底的介紹，參觀了「太醫院」，飽覽了無數的奇珍異物。

馬德新在君士坦丁堡住了半年左右，作爲中國穆斯林受到官方的熱情接待。這一年七月初，他又起程前去朝謁聖城耶路撒冷的「清淨室」，即薩哈萊大清真寺。

八月，自清淨寺出，經過底米呀退（杜姆亞特）「避瘟禁所」繼續航行，途中經過易司刊德令葉（亞力山大里亞）等城，到達開羅。此行目的，在於前赴麥加朝覲，然而此時「覲期已過」，於是在開羅居留了半年左右。

這時滿克（麥加）正值瘟疫流行。「亡者頗多」，後「瘟復至」，馬德新不得不「立意起程」歸國。

道光二十六年（一八四六）六月，馬德新啓程，航程是：由吉達港乘船行，七月到達科浪低城（卡拉奇），繼續向東航行，經過印度阿拉奮葉城（阿勤頗）等地，到達補魯賓南（檳城），然而抵新歌敷爾（新加坡）。馬德新在新加坡暫住達一年之久。他之所以在此停留許久，主要是所寓之家——該地巨商賽依德爾買勒家藏書豐富，「欲久住於斯，從觀群經」。更重要的是，對新加坡晝夜平衡的說法是否可靠，專門進行實地考察。考察結果，「皆屬真實，與所遇符合」。

歸國的最後旅程是：道光二十八年（一八四八）八月乘拜戛拉（孟加拉）船離新加坡回國，九月安然至廣州，乘木船溯粵江而上，經肇慶、桂平、南寧、北塞（白色），又由陸行，於次年四月回到雲南故鄉。

《朝覲途記》最後結論是：「至是始知朝覲有二途：一路由阿瓦（曼德勒），一路由北塞（廣西白色）。……」這條由雲南取道緬甸或廣東出海的路綫是馬德新親身經歷的。至於「天方北路途程」——從中國至阿

拉伯和西亞各國的陸上交通路綫是馬德新通過訪問的了解記錄，非親身經歷。

《朝覲途記》美中不足的是對於當地風土人情記載較少，但它卻真實地反映了歷史的面貌，填補了清代對外交通的一項空白，特別是具體地叙述了西亞近代地理沿革和歷史文物，其中保存了不少珍貴而生動的史料。同時，也表明中國和阿拉伯各國人民的友好往來，彼此學術文化交往是源遠流長、有優良傳統的。這對於研究西亞的地理、交通和人文政治等，至今仍有一定的參考價值。據說，國外研究中國伊斯蘭教的學者對這本小册子的贊譽，超過了對作者的其他的譯著的評價。（羅晉華）

中國回教史研究

〔近代〕金吉堂

《中國回教史研究》，二卷。近代金吉堂著。成於一九三五年。通行本有：一九三五年鉛印本。金吉堂，北京市通縣人。曾在北平成達師範學校任教。他青年有志，好學深思，「不爲習俗所移，風氣所囿，敝屣事功，恪守教道，埋首典籍，從事著述」。他全面地提出了中國回教史的構造和搜集史料的辦法，在中國回教史研究方面是有成就的。

本書分上下兩卷，每卷有三章。著有在書前例言中說：「上卷就個人研究所得，指示致力於此道者一些

門徑，俾減少其前進困難，因名《中國回教史學》。下卷係就所見各書，摭檢資料，爲一略具雛形之叙述，故名《中國回教史略》。」著者所作之序言置於書首。序言說明，著者是以「業餘之暇，從事探討。積久稍有所獲。每欲作爲有系統的文字，貢獻當代。」寫作此書「直接採用資料約百種」，「間接採用者，亦不下三四十種」。

各卷大意如下：

上卷，「中國回教史學」。

第一章，「中國回教史上應解決之問題」。

第一節，「回回、迴紇辨」。

說，把「回紇」誤認爲「回回」，自顧炎武的《日知錄》始。「元初及其以前所言回回，殆專指花剌子模國人而言也。」自元初以後，「回回」一名，在中國即爲伊斯蘭教之代名辭。有時亦以「回回」爲「回紇」爲「回鶻」。回紇其先匈奴之裔，隋煬帝後稱迴紇。「回鶻與畏吾兒自人種言，實同源而異流，同爲迴紇之裔，以所居之地帶，所服之水土，所接觸之環境，各有不同，而在面貌、骨骼、語言、習俗、生出不同之差別，以其信仰，則又殊途而同歸，至於二者與內地回回之關係，在未奉回教之前，可謂絕不相通，及奉回教後，或因信仰相同，而發生血統關係」。總之，回紇、回鶻與回回是不同的。

第二節，「回教民族說在歷史上的證據」。

說，吾人經若干時日之考察，覺得今日回民之祖先，原來爲外國人——若分析言之有叙利亞人、小亞細亞人、伊拉克人、伊思巴罕人、各部波斯人、各族中亞人、女真人、蒙古人、猶太人、乞卜查克人……此等龐雜不同——風俗、習尚、語言、服色、飲食、面貌、骨骼，都不同之外國人，因有共同之目的，相率來中國居住；又

因同屬一教，信仰相同，而發生婚媾關係，經長時間同化，蕃殖生息，而形成今日回民。回教民族在歷史上之證據，主要有：（一）以姓爲證，有些姓爲回教徒所獨有，非回教徒所無。如：賽、納、喇、哈、薩、買等。（二）以事實爲證。如白布纏首等。

第三節，「回教何時始入中國」。

對此問題以前有各說，其中主要有：（一）「隋開皇中」說；（二）「唐武德中」說；（三）「貞觀二年」說；（四）「貞觀六年」說；（五）「永徽二年」說。經過考證，作者說：「吾人斷定回教人華在唐太宗貞觀二年。」

第二章，「中國回教史上應認識之各問題」。

第一節，「中國歷代對回教徒之不同的稱謂」。

伊斯蘭教與伊斯蘭教徒在中國歷代載籍上不同之名稱，大致有：（一）曰蕃；（二）曰胡；（三）曰獠；（四）曰夷；（五）曰答失蠻；（六）曰木速蠻；（七）曰回回，又曰回紇，又曰回鶻。

第二節，「重要名辭同音異譯表」。

第三節，「中國歷來對回教之誤認」。

由於種種原因，以致外教人對回教每多懸揣，貽誤錯出，主要有：（一）回與佛雜談；（二）誤摩尼即回；（三）誤景、回、末尼爲一教；（四）誤景、火、回、婆羅門、摩尼爲一；（五）誤猶太教爲回教。

第四節，「清真」。

「清真」在目前爲伊斯蘭在中國之專用名詞，且甚嚴格，但在數百年前，「則清真二字固一普通名辭也，嘗爲各方所引用」。

第五節，「中回曆不同」。

中國舊曆，道稱陰曆，實則此非真正陰曆，真正陰曆乃回曆。中國農曆與回曆不同，在於回曆無閏月，而中國農曆有閏月。

第三章，「中國回教史之構造」。

第一節，「前此關於中國回教史的作品及其評價」。

有關中國回教史的作品，作者列了六種，此外，還列舉了陳漢章的《中國回教史》，指出「陳氏之作，佳點固多，疵處自亦難免，且其作只是若干史料之說明而已」。

第二節，「未來中國回教史的構造」。

作者設想的中國回教史的總目錄如下：

(一)大事志(唐宋之經濟、元明之地位、清代之革命)

(二)人物志(經師、卓行、政績、武功、文苑、雜流)

(三)氏族志

(四)經籍志

(五)古蹟志(寺院、古蹟、金石)

(六)户口志

(七)風俗志(婚、喪、生産、教育)

附：一、中回曆對照年表

二、唐宋遼大食交聘表
三、元明清回回科第表
四、東土聖裔的源流表
五、歷代哈吉表
六、回教氏族表
七、教門學案

一部中國回教史可分三期叙述：第一時期，回民在中國僑居時期，第二時期，回民在中國同化時期，第三時期，回民在中國普遍時期。

第三節，「如何蒐集史料」。

（一）先決問題，要明確搜求原則，知其輕重緩急，有所抉擇。

（二）史料來源，要從縱的和橫的方面，「舉凡有關係各材料，均宣旁徵博引」。

（三）搜集方法，作者認爲要「委任適當人材，組織一『中國回教志史編輯委員會』，專門從事此項工作，然後事有專責，成功自易，數年之後，或有可觀。」

下卷，「中國回教史略」。

第一章，「回民在中國歷史上之僑居時代」。

第一節，「回教入華」。

回教入華，爲西曆六二八年，即在唐太宗貞觀二年間。太宗皇帝接待了穆罕默德來使，勅建禮拜寺於廣

州，「此爲回教發現於中國歷史上之第一幕」。

第二節，「回教商賈東來之路程與在東土上之發展」。

常時東來之路程分兩途：

（一）陸路。其行程自波斯灣頭東北向，經土耳其斯坦，踰葱嶺循天山南北路而東，與中國商人互市於河西諸郡，以長安爲終點。

（二）海路。航海來華之回教商人，在中國最早着落處所當屬廣州。自廣州循海岸綫北上至泉州，或由廣州再取道梅嶺，入洪州（南昌），轉入江蘇揚州，經運河，赴洛陽。

第三節，「古代回教商人僑居中國狀況」。

作者說，「自唐初以後來華通商之阿剌伯人，在中國各開港埠中，事實上彼等雖常在城內與中國人雜居，而原則上則有一定之居留地，供彼等住居，當時稱此居留地曰『番坊』。」「番坊設署管理之，曰『番長司』，司置『都番長』，或稱『番長』，以管理一切公務。其人選以僑番之最有德望者選充，由中國政府任命之。」宋代各朝，對番客是格外加以優待的。

第四節，「大食與中國之政治外交軍事等關係」。

穆聖而後正式向中國派遣使節之時，爲唐高宗二年，「是爲大食與中國發生政治外交關係之始」。在軍事上，一是唐大將高仙芝率兵兩萬與大食戰，結果大敗而歸；二是唐借大食等兵二十萬平安史之亂。「歷代來聘之使節，多貢獻方物。中國政府亦常錫彼等以禮物與官爵」。遼與大食還有婚嫁關係。

第五節，「回教徒給予中國風俗制度上之影響」。

回教徒之影響主要有：（一）用銀爲錢幣，（二）吃檳榔，（三）泉州女子不纏足，（四）指南針之應用。

第二章，「回民在中國歷史上之同化時代」。

第一節，「蒙古統治下之中國回回概況」。

蒙古統治者是信奉回教的。「信乎史家朱凡尼之言曰：「蒙古人之勃興，是真主使伊斯蘭以廣播也」。」各個不同種族之回教信徒，於蒙古政府吸引之下，源源東來，同時向中國各地發展，「起一大結合，經百年間之合同混化，是爲今日中國「回教民族」的起源」。

第二節，「元代之回教人物」。

元代之回教人物中，當數蒲壽庚、賽典赤爲杰出，此二者爲回教徒後裔中在中國之偉人。其他回教徒，登仕版，綰軍符，文武名流，所在多有。

第三節，「回回傳入中國之學術」。

回教各種學識，隨着蒙古人之馬首，傳來中國，主要有：（一）天文曆法，（二）醫藥，（三）火炮，（四）波斯語文。

第四節，「明代前半葉之回回概況」。

說，明太祖諸臣，「强半回人」，甚至還有說「太祖本身亦係回回者」。「明承元制，用回回曆，與大統曆並存」。「三保太監鄭和者，其父馬姓，雲南回籍」。「如今普通社會用語回漢兩教，回向列居漢之上，呼回教爲「貴教」或教門皆起源於明朝。」「明代出品之瓷器銅器及景泰藍，多有書阿拉伯文者」。

第五節，「元明兩代回回發展之趨向」。

先是宋室南遷，回回之定居中原者，多從駕而南，及蒙古勢力統治中國後，回回又大量地自西北向東南發展，待到明成祖建都北平後，回回又不斷地循運河向北發展。

第三章，「回民在中國歷史上之普遍時代」。

第一節，「普遍」。

「自本時期開始——明朝中葉以後，所謂『回教民族』已經構成，蕃衍既久，遂遍於全中國。」發展之原因約有五：（一）移民，（二）變亂，（三）國都北平回民較集中，（四）貿易所至，（五）偉人之培植。

第二節，「衰落」。

「衰落之現象，時至清末，回民衰落之程度，已達極點。其現象，吾今借三字以形容之：曰貧，曰弱，曰愚。」衰落的原因，主要有：（一）大食遺族與新興的基督教各民族相比較衰弱了，（二）回曆被黜，（三）明清之國情不適於回民在政治上發展，（四）盛極而衰，「驕奢淫逸生焉」，（五）不讀漢文，不重文化。

第三節，「清人之排斥回教與康雍乾三大帝對回回之態度」。

人清後，首先排斥回回。「一部份臣工百姓，務在排斥回教，而清帝爲維持其國家大局計，往往從寬發落，然淺視回教之態度已流露於字裏行間。」

第四節，「清代回民大事」。

清代回民大事，主要有：（一）反清復明之役，（二）回部之屬清與回疆之叠次兵禍，（三）馬明心之役，（四）陝甘回疆之役，（五）雲南之役。

第五節，「近代教民人才與著述」。

中國學術，四千年來，至於清而稱極盛，同時中國回教之宗教人才，亦蔚起於清代之前末葉，其中有：張中、王岱輿、馬忠信、伍遵契、袁汝琦、劉漢英、劉智、米萬濟、馬明龍、李永壽、馬伯良、舍蘊善、馬注、馬德新、馬聯元、馬來遲、馬明新、金天柱等。至於教中之其他方面的人才，亦有不少，其中主要有：在明代有木訥、馬歡、金大車、金大輿、丁之翰、海瑞、銷懋堅、馬上捷、閃繼修。清代有馬世俊、丁澎、薛春梨、薛時雨、馬秋田、改琦、張舒和、宛梅菴、馬光蕭。

第六節，「清代之回回」。

「回民至清代，大勢雖趨衰弱，然因人口蕃庶，人才亦往往面有。康熙間征蒙古、雍正間征苗、征緬，各役，馬進良、哈國興、哈元生、許世亨等頗著勞績。」「至光緒初，阿古柏將軍指導下之回教王國，爲左宗棠覆滅，於是天山南北兩路，完全直轄於北京政府。清廷循左宗棠之意，於光緒十年設置行省，是即今日之新疆省。」「中國內之回教徒，除回疆外，雖自詡爲回教正統派，且自認爲阿卜哈尼法正宗，實則其日常生活，頗揉雜不少石阿派之習俗。」西北回回，「派別尤多，競爭更烈，二百年來，許多戰事，每因派別間之爭執而起，而先烈創造之革命事業，屢起屢僕，生命財產犧牲至無量數，而卒歸失敗者，要亦內訌之劇烈有以牽制之耳。」

本書比較全面詳細地分析了回教及回教徒在中國歷代的情形，可以給人以概括的認識。書中探討的種種問題，爲後人研究中國回教史指示了門徑，提供了便利。（羅晉揮）

中國回教史鑒

〔近代〕馬以愚

《中國回教史鑒》，一册。近代馬以愚著，成於一九三九年。一九四〇年初版，一九四六年再版。通行本有：一九四八年商務印書館本。

馬以愚，生卒年不詳。安徽懷寧人，出生於伊斯蘭教世家，其家庭對其影響極大。如他在本書例言中說：「先大父紹文公信道篤，持躬嚴，生平不妄語，……明年辛亥，先君子介愚公撰《回教考略書後》成，舉以誨予兄弟曰，讀書當明聖賢之道，思繼先人之志，爾輩其勉之。兢兢二十餘載，深懼弗克負荷也。」

《中國回教史鑒》共有八章，書末有二附錄：《回教考略書後》和《回教要指》。作者在書首例言中說：「是書初稿簡略，擇精汰蕪。繼思考證之作，取材亦可過簡，計分八章，附表三。所引書目，凡二百餘部。」樂至謝無量在爲本書所作的序中指出：馬以愚「嘗念回教流入中夏，已逾千稔，而其淵源教義，及古德應化事蹟，往往傳聞異辭，疑莫能明。乃躬赴浙蘇閩粵，周訪剎墓，求其碑牒，覈其時代，游踪所至，載筆而書，遂成卷帙，命曰《回教史鑒》。」作者在書前作了序，書後作了跋。

各章大意如下：

第一章，「至聖紀要」。

至聖世系。概述了至聖穆罕默德的生平、業績和家庭情況。

哈甲發。繼至聖而弘大道者，先後有四人：阿布伯克、奧瑪、鄂斯曼、阿力。

東大食。黑衣大食即東大食。至聖衣裔阿拔斯所建之國。

西大食。白衣大食即西大食。阿布的拉曼所建之國。

南大食。至聖之女法狄瑪所治之國。

阿拉伯疆域。位於亞洲的西南部，「地面積方約八十萬里」，中央多沙漠，都城曰麥加。

第二章，「回教之道」。

孔聖之道。至聖先師孔子集大成。

穆聖之道。至聖穆罕默德，與孔子是先聖後聖的關係。

天道。孔穆兩聖對天道的看法是有所不同的。「孔子於天於命」，「謂造化未嘗有言」。「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」孔子不喜談「性與天道」，對鬼神表示懷疑，但信仰「天命」。穆罕默德所傳的伊斯蘭教是篤信主宰的。

聖使。耶曆前五五一年，孔子生，耶曆前五五七年，釋迦牟尼生，後五百餘歲，耶穌生，再五百餘歲，穆罕默德生。「生乎至聖之後者，亦未聞有教也。」

回教命名。「且回教之稱，阿剌伯語爲伊斯蘭母，其義和平也。和也者，天下之達道也。」「然則回教之入中國，蓋亦有道矣。」

乾方先聖。明太祖文集中提到過「乾方先聖之書」。「謂至聖爲乾方先聖者，以生中國之西，爲天方聖人，與孔子而並稱也。」聖人者，先知先覺，是出類拔萃的。

十葉派孫尼派。這兩派均爲伊斯蘭教內部的兩大派。「十葉派，以哈里發由至聖親屬及阿力之裔哈申族繼之。」「孫尼派以哈里發，由古來氏，繼緒。……翁未亞，阿拔斯俱古來氏也。」

元宗室信回教。「元代武功，遠過漢唐，而其宗室篤信回教者亦多矣。」

第三章，「禮法制度」。

經典。「回教經典，爲阿剌伯文，……今譯《可蘭經》，或作《古蘭經》。」「《新疆紀游》曰：《可蘭經》一書，共一百十四章，爲回教之基本。舉凡人生一切動作以及婚葬禮儀，無不明白規定。教徒視爲金科玉律，不敢少有抵觸。回教能在世界成一獨立系統者，亦當賴此。」

功令。「而功令之屬天常者五：曰信念，曰禮拜，曰齋戒，曰捐廉，曰覲見。」

信念。「以默識主宰爲宗，以敬事主一爲功，以歸根復命爲究竟。」「是言天常之信念，阿剌伯語以瑪里者也。」

沐浴。「男女悉以淨水遍身洗灌，而後行禮。」沐浴分小淨和大淨。「無水則撮土代之，禮拜誦經，無日敢怠忽。」

禮拜。「聚禮十拜，令禮二拜。」

聚禮之拜。「《西域圖志》曰：每七日赴禮拜寺誦經一次。務集四人合誦，不論貴賤貧富皆然。」四人合而成聚禮。

五時之禮。「《海國圖志》曰：晨禮四拜，晌禮十拜，晡禮四拜，昏禮五拜，宵禮九拜。……此爲五時之禮，是皆言天常之禮拜。」

齋戒。「《元史譯文證補》曰：致齋一月，終日不飲不食，不沐不睡，屏退婦女，謝絕世務，或緘默竟日，至暮乃飲食。次晨亦如之。」齋期爲回曆九月。

捐廉。「《新疆圖志》曰：其教重愛群合衆，有不能自存者，相與助貲財，謀生聚，遇餬口遠人，貲而遣之。是言天常之捐廉。」

覲見。麥加爲穆罕默德降生地，默德那是穆罕默德墓塋所在，這兩處「回人凡終身必親往禮拜一次，以答鴻庥」。

嘉禮。「回教婚禮，父母主之，媒妁締之，男女同心，納徵成之。及結褵之時，而禮拜寺教長誦經以證之，……」

冠禮。「回俗，子生之日，報禮拜寺，阿衡爲誦經，起聖名，……男女九歲沐浴禮拜，男子並行割禮。」

凶禮。「《新疆紀遊》曰：死者速葬，取淨水洗尸，以白布纏身，掘地爲穴，舁尸其中，頭北足南，面西向，壟土爲墓，誦經而後返。」

賓禮。回民「相見無跪拜禮式，遇尊長交手撫胸，俯首誦賽拉母，猶問安之意，再合手摸鬚，以爲親敬。」

纏冠。回民多用白布製帽纏頭。

禁戒。「其所禁者，物之死者，生物之血及豚彘也，皆以其濁而不食，……貪很暴戾者亦不食，飲酒、利貸賭博，所當禁者，烟所戒也。」

第四章，「歷代史志」。

回回。阿剌伯回教國。「《遼史》則曰：回回大食部。所回回之名所自始也。」

回回教。「《明史》……稱其教曰：回回教。」

天方教。「清季以《明史》爲天方，亦稱之爲天方教。」

史籍所載。記載大食國情況的史籍很多，其中有《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》、《遼史部族表》、《明史》、《唐會要》、《明會要》。

類書。記述大食情況的類書亦不少，其中有：《通典》、《通志》、《文獻通考》、《續通典》、《續通志》、《續文獻通考》、《清通考》、《太平御覽》、《正字通》。

地志。記述大食（天方）情況的地志，有：《明一統志》、《清乾隆一統志》、《嘉慶一統志》。

私家撰記。記載大食情況的私家書籍有：唐杜環《經行記》、《辛卯侍行記》、賈耽、敦詩《四夷述》、宋樂史、子正《太平寰宇記》、趙汝適《諸蕃志》、元劉郁《西使記》、汪大淵、煥章《島夷志略》、費信《星槎勝覽》、黃省曾、勉之《西洋朝貢典錄》等。

教門。「回教而稱教門者，又權輿于明。」

記載之異。這主要有：梁任昉、彥昇的《述異記》、宋葉隆禮、漁林的《契丹國志》。

記載之謬。記載大食情況謬誤的書籍有：明羅曰褧、尚之的《咸賓錄》、顧炎武的《天下郡國利病書》、紀昀曉嵐的《閱微草堂筆記》等。

第五章，「回紇源流」。

顧炎武在《日知錄》裏始以回紇爲回回，後人遂沿其誤。著者在此書一一考證辨正之。著者認定，回紇崇信回教始於元，回教之名非自回紇。回紇係回教徒，非回種人。

第六章，「回回曆法」。

作者在書首例言說道：「回回曆法，失傳久矣。明貝宗器、唐荆川、袁了凡、周述學、黄太冲、清時吾省梅定九、江慎修、戴東原，均有論述，可得而考也，今擇其要者言之。」「回回曆者，宗太陰也。以月見爲朔，約遲合朔二三日。……其與中國之爲朔者異矣。歲凡三百五十四日。大建三十日，小建二十九日。每歲大小建皆六，奇月大而偶月小。」「回教紀年及齋戒之月，均依太陰年，今世界各回教國，及各國回教人，皆乃遵之。」《明史》謂：「回回曆法，天之周度三百六十。十二宮，宮三十度，度六十分，分六十秒，秒六十微，微六十纖，日二十四時，時六十分，日九十六刻，刻十五分，日一千四百四十分。」此亦今世用之而不廢也。」

第七章，「文章勛業」。

很早以來，回教人在中國歷史上建立了功勳，在好幾個朝代做官效力。

在唐代，玄宗時發生安史之亂，肅宗以回紇、大食等兵十餘萬討賊，收復長安、洛陽。德宗時、以大食使三人爲中郎將。

至宋朝，太祖以大食使爲懷化將軍，神宗以大食使爲郎將。

元世。「置回回司天臺，復昇爲回回司天監」。「忽必烈(世祖)即位之初，命不花剌人回教賽典赤綜理全國財賦。賽典赤死，人皆服其廉潔。」

明世。回人常遇春是朱元璋手下的大將，戰功顯赫。回人鄭和七下西洋，足跡所至，「凡三十餘國」。

清世。世祖時，回人粵指揮羽鳳麒等殉國，回人左寶貴殉節。

民國。回人安德馨在抗日前綫率一營人不屈盡殉。

回人中有藝文之流傳者亦不乏其人。

在元代，波斯天文學家扎馬剌丁用回回法撰萬年曆。瞻思，其先大食國人，博極群籍。所著述有《四書闕疑》、《五經思問》、《奇偶陰陽消息圖》、《志莊精詣》、《鎮陽風土記》、《續東陽志》、《重訂河防通議》、《西國圖經》、《西域異人傳》、《金哀宗紀》、《至大諸臣列傳》、《審聽要訣》及文集三十卷。

明時，回教徒馬文昇，著《征西石頭記》一卷、《興復哈密記》一卷、《奏議》十六卷、《文集》一卷。

清時，回教徒王涯（字岱輿），著《正教真詮》二卷，馬注（字文炳、號仲修），著《樵蕉錄》、《經權二集》、《清真指南》；劉智（號一齋），著《天方典禮擇要解》二十卷、《天方性理》五卷、《五功釋義》、《字母解義》一卷、《至聖實錄年譜》一卷，馬德新（字復初），著《四典要會》、《大化總歸》、《天方春秋》、《道行究竟》、《寰宇述要》、《天方蒙引歌》、《指南要略》。

民國時，回教徒馬介泉著《回教考略書後》一卷，馬鄰翼著《伊斯蘭教概論》一卷。

第八章，「名寺古墓」。

海陸分程。阿剌伯人至中國，海陸分程，其徑有三，一由海道入粵，二由高昌人西北方，三由雲南人西南方。

杭縣名寺。杭州府有真教寺，「係回回教門聚衆禮拜之所，故名禮拜寺」。

南京名寺。南京（江寧府）有淨覺寺，「與各省回教人士朝夕接」。

江都寺墓。江都有禮拜寺，還有普哈丁墓。
廣州寺墓。廣州有懷聖寺，幹葛思墓。
晉江寺墓。晉江有清淨寺，聖墓。
昆明之寺。昆明有清真寺。
徽縣之寺。徽縣有一清真寺。
天水之寺。天水有一清真寺。
長安名寺。長安有清修寺、清淨寺、真教寺。
重慶之寺。重慶有兩座清真寺。
山西之寺。山西祈縣有清真寺。
陝西之寺。陝西高陵縣有一清真寺。
甘肅之寺。甘肅臨潭縣有一禮拜上寺。
安徽之寺。安徽合肥縣有一禮拜寺。
北平之寺。北平有一清真寺、一禮拜寺。
四川之寺。四川新都縣有一清真寺。
雲南之寺。雲南順寧府有一禮拜寺。
江蘇之寺。江蘇常州有一真教寺。
湖北之寺。湖北漢口有一清真寺。

福建之寺。福建邵武縣有一清真寺。大理之寺。大理有一清真寺。蒙古之寺。蒙古哈剌和林有一回教禮拜堂。懷寧之寺。懷寧有一清真寺。

本書係考證性著作，把回教入中土以來的基本問題，仿《通鑒紀事本》末，分類纂成，論列詳細，辨審勘誤，爲後人研究回教在中國的流傳沿革及發展，提供了寶貴資料。（羅昏輝）

伊斯蘭教概論

（近代）馬鄰翼

《伊斯蘭教概論》，一册。近代馬鄰翼著，成於一九四七年之前。通行本有：一九四七年商務印書館本。

馬鄰翼，生卒不詳，字振武，湖南寶慶（今邵陽）人。生於清末，曾任學部主事，憲政籌備處籌備員。一九一二年任甘肅提學使。次年任甘肅省教育司長，一九一四年後任教育部參事、安徽省教育廳長、直隸教育廳長等職，一九二一年任北洋政府教育部次長。一九二八年任國民黨南京政府蒙藏委員會委員及駐北平辦事處處長。伊斯蘭教學者。

本書共分五章，每章三至七節不等，書後有附編。著者在附編的開頭說：「曩余撰《伊斯蘭教概論》時，適成達師範學校，聚師生於一堂，樹教義爲標的，分類研討，逐日演講，每成一章，輒賈余修飾而潤色之。爰擇其問題較大，而爲世人所欲知者，删繁就簡，揖爲一册，名曰《伊斯蘭教概論》附編，綴諸簡末，以補餘論所不足云。」

各章大意如下：

第一章，「總則」。共有三節。

第一節，「伊斯蘭教之原始及其傳統」。

伊斯蘭教始於人祖阿丹，直至穆罕默德，集伊斯蘭教之大成，後繼者「纘承道統，世守罔替，此伊斯蘭教所以燦爛於世界，見其進而未見其衰也」。

第二節，「伊斯蘭之名稱及其意義」。

「中國稱伊斯蘭曰回教，……中國以外無是稱也。」「伊斯蘭之釋義，曰順，曰安，順者順乎主者也，安者順手主而獲安者也。」「穆士林，其義亦曰順主之人已耳。」

第三節，「認主」。

伊斯蘭教認主獨一，「其有踪跡之可尋耳，真主之存在也，……萬象各得其所，各司其職，謂作主之踪跡而何乎？即踪跡以溯本源，則主之真有，而非空無，雖不見而如見矣。」

第二章，「五功」。

第一節，「五功總義」。

「五功者，念拜齋課朝是也。」「五功者，亦人以歸還本境之途、使之由遠而近、由離而合之妙諦也。」「主以五功詔人，聖以五功立制，蓋有相需至切，不容稍弛之理，非偶然也。」

第二節。「念功」。

「念者念主也。……無時無地而或忘主是也。」念有十制：誦辭、審義、篤信、謹守、問不諱答、求不緩授、明主有、認主一、絶比擬、崇至聖。「此十制者，本乎主命者也。」

第三節，「拜功」。

「拜者，拜主也。……伊斯蘭教之拜，尤爲最敬中之最敬。身不清不拜，服不潔不拜，地不淨不拜，時不正不拜，向不端不拜。」未拜之前、必先沐浴。人拜之始，審向爲先拜，向以天闕爲正。天闕曰克爾白，爲天方朝拜之中心。

第四節，「齋戒功」。

「伊斯蘭教每年齋戒一次，每次齋戒一月。是月也，由日出而迄日人，不飲不食，不御婦女。一日之中，除禮拜外，凡百工作、一律停輟，官不聽訟，民不列市。或肆道於寺，或守靜於家，身思過，念慮不紛。」

第五節，「課功」。

「課者，奉主命而定之賦稅也，也曰天課。天課納於天庫。」「人以應出之課幣或課物、秉其良心，持平而分配於貧人之身。」納課不强人之所難，亦不留人以推諉之隙，授人以規避之機。

第六節，「朝功」。

「朝者，朝主也，主無定所，而朝主必於天闕。」伊斯蘭教規定每值十二月一朝。凡四方來朝之人，無論何

地何國，途程遠近何若，交通利塞何若，皆必於朝期之前趕至。伊斯蘭教規定每人終身一朝，但「路塞，費難，無親命，有廢疾，可不朝。」

第三章，「五典」。

第一節，「五典總義」。

「五典者，夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友等五者是也。」一面藉五功以合天，一面資五典而盡人。五典盡而人事完。

第二節，「夫婦」。

「夫婦各有其道，夫道本乎愛，婦道本乎敬。」「本乎愛者道凡五：教以禮，食以義，量豐歉，嚴內外，戒毀傷。有乎敬者道亦凡五：不違夫言，不拂夫欲，取與聽命於夫，不私出、不外見。」

第三節，「父子」。

「天地父母，皆奉主使命而代行其化育者也。」父子爲五典所最重。「父盡其爲父以慈，其道有十：謹胎教，開乳，錫嘉名，報牲，防侵害，潔衣食，嚴教訓，擇師友，量才授業、完婚嫁。子盡其爲子以孝，其道亦有十：敬事而順，潔誠而養，事以親身，執守良業，勤學敏事，不危其身，不辱其名。喻親於道，親在從其事，親沒守其愛。」

第四節，「兄弟」。

「兄盡其爲兄，其道四：曰憫其不足，曰欣其有餘，曰不累以繁重，曰不與爭小忿是也。弟盡其爲弟，其道亦曰：曰恭而敬，曰順而安，曰勤事而勵，曰有屈不慍是也。」

第五節，「君臣」。

「伊斯蘭教規定君臣一典，固專指國君朝臣而言，即以推廣範圍論，亦必有主從之分、尊卑之等，而後附於君臣之列，非泛泛也。君盡其君以仁，其道十：一曰體主，二曰法聖，三曰敬賢，四曰親民，五曰廣惠，六曰守法，七曰燭奸，八曰從諫，九曰省己私，十曰察民患。」臣盡其爲臣以忠。其道有四：正其身，高其志，定其心，寬其量。伊斯蘭教認君爲主之影，以歸主爲唯一要則。

第六節，「朋友」。

「伊斯蘭教謂朋友之大別有三：曰義友，曰利友，曰戲友。」「夫盡己之謂忠，以實之謂信，以忠信通義也。而伊斯蘭教則以忠信爲朋友之本，本有忠而後有相與善導之雅，本有信而後有相與成全之功。故朋友盡其爲朋友以忠信，蓋謂忠信外無朋友也。」凡交友必先問志，志同而友之，交必可從，志不同而友之，交必終離。

第四章，「飲食特殊之點」。

第一節，「飲食特殊之總因」。

世人之於飲食，惟伊斯蘭教則以衛生與衛性相提而並重。「伊斯蘭教不食不飲之物，其類雖繁，而其原則，要可約之爲三：曰性質惡劣也，曰形狀窳怪也，曰宰不以禮法也。知此三大原則，可以瞭然其擇別之標準矣。」

第二節，「不食豚犬」。

豚犬實爲天下至污極劣之物，伊斯蘭教之於豚犬，禁食特別加嚴，以其兼有上述第一第二原則之害故

也。

第三節，「不食自死肉」。

「血氣者嗜欲之母」。「伊斯蘭教之於生物，必依法宰之而後食者，亦求去其血氣而務盡焉耳。」而自死肉卻不是這樣，如食之，「必貽吾人心性之憂」。不食自死肉，「此其杜漸防微之意」。

第四節，「不食妄殺之物」。

伊斯蘭教宰牲，必請清真寺教長，或其他有相當修養者爲之。否則宰不以禮，抑或宰非其人，是曰妄殺，妄殺之物即爲違法之物。換言之，即爲叛主之物。伊斯蘭教視妄殺之物，等於自死之肉，絕對不許人口。

第五節，「不飲酒」。

飲酒危害大，伊斯蘭教禁酒，是講究文明的。聖人曰：「人飲酒一口，四十日內，所作功課，概不爲主所納。」防制之嚴，無通融餘地。

第六節，「不食一切動物之血」。

「伊斯蘭教不食自死與妄殺之肉，蓋以其血之未泄，抑泄而未盡耳。泄血未盡之物，尚併其肉而全棄之，豈有由肉泄出之血，而反熟而食之者乎？」「伊斯蘭教不食一切動物之血，殆根於原則第一項，亦以完足第三項之義。」

第七節，「食與不食之分域」。

凡是性惡或形怪的動物，都在必不可食之列。其餘的一般屬於必食的或不常食的。惟蝗一物，是因時而食的。

第五章，「禮制之異同」。

第一節，「禮制異同之總因」。

「伊斯蘭教所定禮制，不偏於極端之舊，亦不倚於極端之新，有防止欲性橫決之功，而不阻塞世界刷新之路。」

第二節，「婚姻」。

伊斯蘭教婚姻典禮可以三個時期分別述之：始爲預備時期。在這期間要做的有七件事：一擇善，二通媒妁，三問名，四立主婚，五納定，六納聘，七請期。其次爲結婚時期，在此期間應做的有四：一書婚，二鋪陳婿室，三親迎，四下幃。再次爲婚後時期。這時期主要是新婚夫婦拜見尊長等禮節。這「皆有常儀」。

第三節，「喪葬」。

伊斯蘭教喪葬規定，當人病危時，屏聲息，禁行走，除本生子女外，男不入婦室，婦不入男室，惟有明教義者守侍其側。既卒，分掌喪事，例用四人：相禮、司賓、司書、司用。「至戚摯友弔於內，餘弔於外。其來弔者，必購之貨財，以助喪費。訃告親鄰，不用主人出名。」

葬必先殮。伊斯蘭教之殮，純用細白布爲之。殮服按一定尺寸使用。葬必有壙，挖壙也按一定尺寸，可用木石，惟不得用陶磚。葬期既屆，雞初鳴，讓浴牀於尸牀之側，按一定規矩沐拭尸體，浴畢先展席於襲牀，施以枕，首鋪大殮，次鋪小殮，然後移尸入柩，行殯禮。柩行，提鑪前導，焚香不斷。及墓，出尸自柩，下壙，「穴口砌以土坯，再用竹笆以封其外，務極嚴緊，最後命工人築土實壙」。

至若葬期不遲於三日，服制不短於三年。每屆祀期，必沐浴躬詣親墓，或延教長誦經祈禱。每遇喜慶大

事，必先爲亡親舉行祀禮。於葬之夕，履行亡人所囑，是爲伊斯蘭特色。

本書比較全面概要地闡述了伊斯蘭教內容，消除了世人對伊斯蘭教的一些誤解，促進了伊斯蘭教在中國的流傳，對伊斯蘭教的研究和教學都有些補益。（羅晉華）

回回教入中國史略

〔現代〕陳垣

《回回教入中國史略》，一篇。現代陳垣著，成於一九二七年。通行本有：一九八一年上海人民出版社《陳垣史學論著選》本。並收入一九八三年寧夏人民出版社出版的白壽彝《中國伊斯蘭史存稿》。

《回回教入中國史略》最初爲陳垣先生在北京大學研究新國學門月講，題目是：《回教進中國的源流》，時爲一九二七年三月。同年九月，馮沅君所記講演稿在《北京大學研究所國學門月刊》發表。一九二八年一月《東方雜志》第二五卷第一號再發表，改題《回回教人中國史略》。一九八一年六月，上海人民出版社刊行的《陳垣史學論著選》收入此文，文字上跟二十年代所發表的略有出入，編者說是「據作者手寫的兩份講演提綱作了校訂」。寧夏人民出版社一九八三年八月出版的白壽彝著的《中國伊斯蘭史存稿》一書的附錄裏收入此文。白壽彝說：「講演詞似應以當時所發表者爲準。今依《東方雜志》本付排。」本提要以白壽彝收入的

講演稿爲依據。

《回回教入中國史略》各段落大意如下：

（一）欲知回回教進中國的源流，應先知中回曆法之不同。回曆以三百五十四日或三百五十五日爲一年，並無閏月。若以中曆與之對算，則每經三十年即差一年，百年即差三年，一千年應差三十年。「然中國人言回教者，對此多不注意。」欲治中國回教史，必先從明白回曆與中曆不同始。

（二）問回教何時入中國？多數言隋開皇中。但據陳垣考證，大食與中國正式通使，確自唐永徽二年（六五一）始。

（三）大食在唐宋間與中國之關係，殆如今日之英美，明時之葡萄牙。當時外國來華之海船，以波斯大食爲最多。

（四）中國典籍記回教事最早而又最正確者，當推杜佑的《通典》。《通典》所引的杜環《經行記》中說：「其大食法者，不食豬、狗、驢、馬等肉，不拜國王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日爲一假。不買賣，不出納。」此種記載，在唐以後中國書中言回教者，實未見有此清楚。「所謂法，即教也。大食法，回教也。」

（五）回教有著名之碑，在陝西西安禮拜寺。是碑題唐天寶元年户部員外郎兼侍御史王鉷撰。據陳垣考證，「此碑爲明時所造。……竊疑此碑或即王鉷舍宅爲觀時所建。後此觀入於回教人之手，乃就原碑唐改爲回教寺碑，而仍用天寶元年户部員外郎兼御史王鉷銜名入石也。」

（六）唐時回教勢力佔領中亞細亞之先後，據慧超《往五天竺國傳》，及《册府元龜》，即可知其形勢。「……大食對待異教國增稅之重，而戰將屈底波之名，亦於此時見知於唐。然唐對於各國之請援，均未之許。

由此知唐人於大食情況極爲了然，不敢輕於用兵也。」「唐人不獨不願與大食結怨，肅宗時且曾借大食兵以平安史之亂，其後更有主張連大食以抗吐蕃者。」總之，唐與大食關係密切。據陳垣考證，由永徽二年（六五一）至貞元十四年（七九八）百四十八年間，正式遣使之見於記載者，已有三十七次。

（七）至於五代時，回教無大事可記，且時代亦短。但其中頗有足資談柄者。唐時有大食人李彥昇成進士，五代時亦有波斯人李珣，兄妹皆有才名。黃休復《茅亭客話》、何光遠《鑒誡錄》、楊慎《詞呂》中有記載。

（八）至於宋代，關於回回教史料甚多。其與他代特異者，則每以佛的名稱施於回回教。五代時國主喜納波斯女，而宋時宦族亦愛嫁大食人。宋時與回回通婚上下均有。宋與大食之通使不少，多由海通。遼與大食之通使，多由陸路。

（九）至於元代，回回人勢力尤大。

（十）關於回回名稱的起源，研究者源不乏人。其名實由回紇轉變而來。（甲）行爲摩尼教時代之回鶻；（乙）行爲非阿薩蘭教之回鶻，（丙）行爲改從阿薩蘭教之回鶻。觀此可知回回名目，由回鶻轉變到回回之次第。

（十一）回教本名「伊斯蘭」，然伊悉爛之名早見於《册府元龜》及《舊唐書·西域傳》。至於回回教之名稱，各代不同。回回教之名稱，各代譯音亦不同。摩訶末（穆罕默德）名稱各代亦不同。可知一名詞之成立，亦經若干時之蛻變而成。

（十二）至於明代，回回教乘元代之後，由中亞東來之回回人，散居中國已及百年。以武功著者固有，其讀書應舉者亦不少。回人尊孔，「此爲中國回教特別情況，與其他外來宗教不同」。

（十三）清人待回教徒甚虐，故回教徒叛清之事亦特多。自乾隆中葉，至光緒初，中間不過百年，回教徒叛清者有五次：一、蘇四十三之亂，二、馬明心之亂，三、張格爾之亂，四、杜汶秀之亂，五、阿古柏之亂。

（十四）至於回教勢力，雖經清人屢次戮殺，其勢不少衰。今將回教勢力傳播之原因，略舉如下：「一、商賈之遠征。二、兵力之所屆。三、本族之繁衍。四、客族之同化。」四項原因之外，尚有兩原因：「一、回教在中國不傳教。二、回教不攻擊儒教。」

因不傳教，故不惹異教人之嫉視。所有六朝及唐代元代佛道相爭之歷史，在中國回教史上無有。又因向不攻擊儒教，回教徒對於孔子，獨致尊崇，故能與中國一般儒生不生惡感。從未聞回教有受人攻擊之事。「苟無清朝官吏之苛待，不至有陝、甘、新疆、雲南之事件發生，則回教勢力之保全，尚不止此。」

（十五）關於中國回教史之研究，除前述中回曆之不同外。尚有二事，爲回教作者之通病，不可不注意：

「一、引書不檢原本，凡考證家引書通例，必須書原本已佚，無可尋檢，始據他書所引以爲證。同時並須聲明係據何書所引，不能直稱引用原書。」「二、任意改竄古本，凡考證家引用古書，爲行文方便，删節字句，原無不可。然不能任意改竄，仍稱出自原書，眩人耳目。……後人翻刻古書，應仍原譯，或附注說明亦可，然不能任意改竄原文，致失原來面目。」

本文考證回回教進中國的源流，史論結合，簡明扼要，正如白壽彝所說：「陳垣先生的講稿是一篇很有影響的論述，是從事伊斯蘭史研究工作的人應該讀一讀的。」（羅香林）

中國伊斯蘭史存稿

〔現代〕白壽彝

《中國伊斯蘭史存稿》，一册。現代白壽彝著，成於一九四九年以前。通行本有：一九八三年寧夏人民出版社本。

白壽彝（一九〇九——　），回族，河南開封人。教授。曾任全國人大民委副主任委員，中國伊斯蘭協會第四屆副主任、第五屆副會長。主編《中國通史綱要》、《史學概論》、《回族人物志》、《中國交通史》等。

本書爲作者有關伊斯蘭教研究方面的論文的彙編。作者在書首題記中寫道：「這本小書收了我十一篇文章，基本上是三四十年前的舊作，不只觀點舊，詞彙和表述形式也是舊的。現在把這些文章彙集出版，總因爲它們也許在歷史資料和思想方面多少可以參考參考。這些文章原來散在各處，彙集起來，總可以對願意閱覽的人提供一點方便。原作，除個別文字上的改動和煩文贅詞的删削外，基本保持原來的面目。附錄裏收了幾篇別人的作品。其中，陳垣先生的講稿是一篇很有影響的記述，是從事伊斯蘭史研究工作的人應該讀一讀的。其他幾篇，都是現在不易見到的在某些方面有代表性的資料。」

本書收編的十一篇論文的大意如下：

一、《中國回教小史》。

本文寫於一九四二年，發表於《邊政公論》。一九四四年作了一些修改，由商務印書館出單行本。

第一章，「中國大食間的交通」。說，自唐時起直至今，中國大食間的交通路綫有四條。正常的兩條是：北走陸路，即經由現在的北疆、中亞細亞以相往還；南走海路，即經由南海、滿剌加海峽，孟加拉灣、馬拉巴海岸、阿拉伯海和波斯灣以相往還。還有兩條道：雲南通天竺道和雲南通安南道。

第二章，「大食商人的東來」。說，回教傳入中國，大概是信奉回教的大食商人帶來的。但其本人似無傳教的事，而對於教義的傳布，似亦不無關係。

第三章，「大食法之記載」。說，回教，唐時叫做大食法，中國人記述大食法最早的，是唐代杜環的《經行記》。此書記載是最早的，也是最好的。

第四章，「禮堂和公共墓地的創建」。說，回教人宗教活動的中心，在禮拜寺。唐人把它叫做「禮堂」。回教人在中國創建禮堂和公共墓地，他們和中國人的關係一天天地密切起來，回教和中國的關係也要如此。

第五章，「回回之始盛」。說，元代，把回教人稱作「回回」。因爲東來回回的數目很多，回教就很容易發達；同時，更因爲當時回回在政治、軍事、經濟、學術上都有相當高的地位，回教便更容易昌盛。

第六章，「歧視與厄害之發生」。說，回教或回教人之遭歧視，始於元代，明清有所增加，清政府對回教人，由歧視而壓迫，在多次戰事中殺害。

第七章，「寺院教育的提倡」。說，面對朝野的歧視和厄害，遂有回教中才智之士出來設法作各種救護宗教的活動。其表現最大者，有兩種：一是寺院教育的提倡，一是寺文譯述的發表。首創者是胡登洲。

第八章，「漢文譯述的發表」。說，漢文譯述的發表，始於明末。真正能自成體系，立論正確的譯述，從王岱輿開始。岱輿後，張中、伍遵契、馬注、劉智、直到馬德新、馬聯元等，都是很重要的譯述者。

第九章，「最近的三十二年」。說，在最近的三十二年中，中國回教的大事有五：一是政府及教外人對回教的重視；二是各種學校之提倡；三是出版物之逐漸增加；四是回教組織逐漸擴大；五是回教人愛國的情緒很高。總之，是表示回教在往新生的路上走。

二、《中國穆斯林的歷史傳統》。

這是作者於一九六二年十二月二一日在巴基斯坦歷史學會第十二屆年會上宣讀的論文，原文在《北京師範大學學報》社會科學版一九六二年第二期發表，有英文本。

中國穆斯林在一千三百多年的悠久歲月裏，在許多方面形成了自己的傳統：（一）他們有追求學問的精神，學術興趣廣泛，善於學習別人的長處（如學習漢族文化），並不斷作過新的貢獻，豐富了祖國的文化。（二）他們中涌現了一些宗教著作家，如王岱輿、馬注、劉智、馬德新等，表現了他們刻苦鑽研和善於吸取他人長處的優點，這曾有助於伊斯蘭教義在中國的傳播。（三）他們認爲，發展生產，反對封建壓迫，積極參加反侵略反帝國主義的鬥爭，是光榮的歷史傳統，是每一個穆斯林應盡的職責，在經濟政治上做出了歷史性貢獻。（四）對中外文化交流和貿易的發展，他們和外國的穆斯林都起過積極的作用。中國穆斯林的歷史傳統不是孤立的，而是中國歷史傳統不可分割的一個組成部份。

三、《從怛邏斯戰役統引伊斯蘭教之最早的華文記錄》。

本文於一九三六年八月在《禹貢》本月刊第五卷第十一期發表，一九四二年作了修改。

怛邏斯是一個城，也是一個川，大約是現在俄羅斯土爾其斯坦的 Talas 河，怛邏斯城大約就是現在 Talas 河上 Aulie-ata。至少在唐玄宗時是碎葉川流域的一個商業市場和軍事重鎮。天寶中，鎮西節度使高仙芝因石國無藩臣禮而伐之，虜其王及部衆，悉殺其老弱，取金寶瑟瑟駞馬等。國人號哭。其子逃難告於諸胡國，「諸胡皆怒，潛引大食，欲共攻四鎮。仙芝聞之，將藩漢三萬衆，擊大食，深入七百餘里，至怛邏斯城，與大食遇」。「相持五日。葛邏祿部衆叛，與大食夾攻唐軍。仙芝大敗，……」這次戰事的結果，「是唐朝與大食在中亞霸權消長的表面化」，但唐在西域仍然保持相當的勢力。此戰役在唐大食國際史上的意義說，是兩國間唯一的最大的武力接觸。就唐大食間的整個關係說，並未見受到怛邏斯戰役的顯著影響。此戰役的偶然影響有二：「一種是中國造紙術的西行，又一種是伊斯蘭教義之開始有中文的記錄。」這都是當時從事怛邏斯戰爭的人夢想不到的結果。

四、《宋時大食商人在中國的活動》。

作者記曰：「一九三七年四月，我在《禹貢》半月刊第七卷第四期發表《宋時伊斯蘭教徒底香料貿易》一文。一九四二年增刪舊作，改題《大食商人在中國的活動》。……」

宋以前南海上的香料貿易一直處於發展的趨勢，大食有香料名產，中國香料消費大。在天寶年間似已以大食商人佔相當地位。宋時，大食商人中來中國貿易的巨商不少。可使我們看出其在蕃商中之居有領導地位。當時，大食人到闕朝貢的不少。這些朝貢的人大概都是商人。中國朝廷是最大的顧主，爲了商務的發展，必須和中國朝廷聯絡。宋時，大食商人在中國經常居留的地方，有廣州、泉州、杭州三處。中國政府對前來經商者都表示歡迎，但也有約束。這時，大食商人有在中國留居許多年的，有的在中國定居。他們在中

國販賣的商品，可分爲香藥、犀象、珍寶三大類。大食商品在中國的影響是不少的。最要者，有下列三項：

（一）對於中國國用上的影響；（二）對於中國風習上的影響；（三）在中國醫藥方劑上的影響。

五、《元代回教人與回教》。

作者在本文開頭說：「一九四二年十二月，因避日機轟炸，避居嵩明縣的楊林鎮。村居多暇，着手寫中國回教史，成三章。……只有這一章保存下來，現在重印這一章。」

蒙古人之西征，「此在西亞諸回教國及中國回教，均爲新時代之發端。在前者，爲由繁華安樂轉向於慘酷之悲運，在後者則爲由萌芽時期轉入於興盛時間。」宋末及元時回教人政治地位是高的，元承宋後，回教人在政治上實際上往往與蒙古人享受同等之待遇。宋末及元代回教人之顯宦，其行事足以聳動當時或德業足以傳諸後世者，頗不乏人。其尤著者有：蒲壽庚、扎八兒火者、賽典赤贍思丁、怯烈、阿合馬、答失蠻、倒剌沙、贍思。元代回教人之西學，是有所表現於當世的。這多爲應用技術，而學理方面者甚少。其一，爲天文曆算學；其二，爲藥物學；其三，爲造炮學；其四，爲語言文字學。元代回教人之華學，較有成績者有七人：贍思，顯宦兼學人；薩都剌，元代大詩人；丁鶴年，元季詩壇巨子；伯篤魯丁，爲西域十二詩人之一；買閭，詩人；馬九皋，甚工於篆和曲；高克恭，善畫山水及墨竹，亦黑迭兒丁，建築家，負責設計並監督燕都之宮室城邑。宋末及元代，回教受到朝廷重視和優待，回教徒逐漸自認爲中國人，回教人遍於全國各地，並有不少漢人、蒙古人等信教，這都是不同於過去的，表示回教人興盛時期。

六、《賽典赤贍思丁考》。

作者說：「一九三九年初，我由桂林抵昆明。此後在相當長的一段時間裏，從事雲南伊斯蘭歷史文獻的

搜集，也寫了一些文章，本文是其中之一。」它的主要內容是：

（一）「賽典赤贍思丁的家世。」包括：①贍思丁的生卒年和名號。②關於贍思丁家世的記載。③他原來的國籍。④他的世系。⑤關於他先人的事蹟。⑥他或他的先人歸元經過的問題。⑦綜述。

（二）賽典赤贍思丁在燕京和陝川的政治生活。包括：①贍思丁政治生活的開始。②他在燕京的政治生活。③他在陝川的政治生活。④他離開陝川到雲南去。

（三）賽典赤贍思丁與雲南行省之建制。包括：①贍思丁之統一雲南行政。②他在雲南設置的路、府、州、縣。③他的設置對後來的影響。

（四）賽典赤贍思丁與雲南之屯田、水利及驛道。包括：①贍思丁之創設雲南屯田區。②他對於雲南水利的建設。③他對於雲南驛站道路的建設。

（五）賽典赤贍思丁經營雲南時的策略。包括：①贍思丁在雲南的「惠」政。②他也用武。③他在雲南政治史上的地位。

（六）賽典赤贍思丁與雲南回教。包括：①回教傳人雲南的時期。②在贍思丁以前，到雲南來的穆斯林。③贍思丁與雲南回教。

七、《柳州伊斯蘭與馬雄》。

作者說：「一九三八年十二月自桂林赴昆明，在柳州……翁永修阿訇爲本文提供了不少資料，後來發表在《西南邊疆》第九期。」

在明代末年，伊斯蘭大概已經傳到柳州了。傳說中的鷗鳩台清真寺之爲柳州伊斯蘭的初期建築，據考

證，「似尚近實」。在柳州爲伊斯蘭作建基事業的是馬雄。馬雄先在廣西任總兵，後繼任提督。康熙十三年九月，他投奔吳三桂，康熙帝極想招撫他，但這時他已病死。柳州城內寺，「就是現在潭中路回教禮拜堂」。這規模宏大的清真寺是馬雄在柳州任提督之後，死亡之前經手創建的。柳州伊斯蘭人的公共墓地有三處，但規模較大的是城東柳江西岸窰埠村的「回教墳山」，墓地西南角有經亭一座，著者認爲創建人也是馬雄。馬雄在柳州還聘請了許多著名的經師，如馬明龍、常永華、李延齡、馬君實等人。馬雄死後，柳州伊斯蘭幾經波折，能在好幾個方面提倡伊斯蘭的人，馬雄是空前絕後的。「對於柳州伊斯蘭的功績，他是值得紀念的」。

八、《跋吳鑒〈清淨寺記〉》。

「本文寫於一九四〇年十月……在《雲南大學學報》第二期發表。」

「吳記之爲中國伊斯蘭寺院中可考的最古漢字碑記，世人每能言之。然是記所包含之問題及提供之暗示甚多，亟應有詳細之研究。」

九、《跋〈重建懷聖寺記〉》。

《重建懷聖寺記》原石現存廣州光塔街懷聖寺內，此記與泉州《清淨寺記》，並爲中國最古之漢字伊斯蘭碑記。作跋者提出了兩個問題待研究：一點是懷聖寺的性質問題，是私人所有，還是當地穆斯林公衆所有？又一點，是伊斯蘭的中國化和各宗教間的互相影響問題。

十、《〈古蘭經〉馬譯本序》。

「用漢文正式翻譯《古蘭經》，依我們所知，是始於馬復初譯的《實命真經直解》。」「現在我們印刻的這部《古蘭經》漢譯本的譯者是馬堅教授。」

十一、《〈泉州伊斯蘭教石刻〉序》。

作序者希望各地的伊斯蘭教石刻都能夠陸續彙集起來，編印、出版。這對於伊斯蘭教史的研究將是一個很大的促進。

全書之末有《附錄》，所收爲他人的專論，共六篇。有：陳垣《回回教入中國史略》、龐士謙《中國回教寺院教育之沿革及課本》、《清真教育會紀事》、王寬《〈中國回教俱進會本部通告〉序》、王振武《三十年來之中國回教文化概況》、王靜齋《五十年求學自述》。

本書是作者半個多世紀的研究成果和史料結晶，對於深入研究中國伊斯蘭史具有學術價值。

（羅晉輝）

其

他

中國宗教思想史大綱

〔近代〕王治心

《中國宗教思想史大綱》，一册。近代王治心著，成於一九三一年。通行本有：一九八八年三聯書店《近代名籍重刊》本等。

《中國宗教思想史大綱》是一部系統論述中國宗教思想的起源、發展、演變的歷史的著作。全書共有六章，各章分三至五節不等。作者在書首的《自序》中說：「……自十七年秋起，編輯講義，爲協大同學演講，並一度爲滬大暑校演講，幾經修改，始成此稿」。「純用客觀的態度來考察過去的思想變遷，並不含着主觀的提倡或宣傳的意味，力求避免畸輕畸重的偏見，容許有因材料的關係，詳略不很勻稱，但這不是作者故意如此。」

各章大意如下：

第一章，「緒論」。

第一節，「何謂宗教思想」。「所謂宗教思想者，就是人們對於精神生活的要求，而表現出自然的崇拜行爲，從無意識的動作，進而至於理智的分析。」雖不必人人都有宗教的信仰，卻不能說人人都沒有宗教思想。

宗教思想與哲學沒有顯著的界纖。宗教思想與倫理關係密切，「宗教思想就是一切倫理道德的根源。」一民族的宗教思想是與一民族的生活有不可分離的關係。

第二節，「中華民族與宗教」。中華民族有獨樹一幟的倫理化宗教，其在宗教思想上的特點是：（一）中華民族在宗教思想上沒有人主出奴的成見，信仰有絕對的自由，所以沒有宗教上信仰的爭端，外來的任何宗教莫不宏量地容納。（二）中華民族不很注重宗教上的限制，純憑各個人的自由信仰，所以一個人可以同時信仰幾種不同的宗教，沒有教權集中的流弊。（三）中華民族政教分離得很早，古代政治雖不免含着神權的色彩，但政由天啓的思想，在周代已經打破了。（四）中華民族的宗教信仰，不受崇拜儀式所拘束，祭禮的規定，雖不免有徒重形式的流弊，但是儒家設禮，多含着政治和倫理的作用，與祈禱禮拜等宗教儀式不同。（五）中華民族對天的信仰，雖有若干不同的見解，但是大多數人的心理，莫不承認天爲至高無上的精神主宰，爲一切倫理道德的根源。

第三節，「中華民族宗教的起源」。中華民族宗教的起源，有如下說法：甲、圖騰崇拜；乙、庶物崇拜與群神崇拜；丙、開闢的神話；丁、感生的神話；戊、巫覡與卜筮。原始宗教之中，往往含着帶有魔術性的巫術，中國自亦不能例外。遂使三千年來的中國社會，盡在巫術支配之下。中國巫術發達的原因：（一）民智的幼稚；（二）帝王的信仰；（三）學者的倡導。

第二章，「三代時的宗教思想」。

第一節，「宗教生活概況」。春秋戰國時候，一般人信神祇鬼魅。到了周代，懷疑的思想發生了。在宗教思想上分出了兩條路：一條是懷疑的路向，一條是迷信的路向，前者以老子爲代表，後者以墨子爲代表。由

於說天說鬼頗能迎合普通人民的心理，故對天鬼的信仰一直流傳到現在。

第二節，「夏商的宗教」。到了夏朝，祭天格外虔誠。商朝在祀天之外，又很信鬼，且祭祀權限分得很嚴，不能有絲毫的僭越。「虔誠祀天的人，天必定眷顧他，這是古代牢不可破的宗教信仰。」夏禹是虔誠祀天的，所以他就得到天的特別眷顧，治水成功了。祀祖從黃帝後便開始了。不過，最初的祀祖並不以血統爲標準，乃是以功德爲標準。到夏后氏以後，方始祖宗血統。從此，祀祖與祀天並列，成爲中國古代的二神宗教，即宗教的二元論了。這種風尚，「便成了中國宗法社會的骨幹」。殷人神鬼信仰，比夏朝更要厲害。他們把一切政治都屬之於鬼神，甚至把一切人民的生活，都是好像是爲鬼神的緣故。

第三節，「周代宗教思想的變遷」。明堂是古代政治宗教教育上的一種制度。明堂起源於神農。明堂制度由簡而繁，前後不同。「古代明堂，乃一切行政的中心，現在我們可以歸納做三個大綱，就是德政、施教和祭祖。」祭祀是明堂制度中最重要的。「明堂是法天而治的」，祀祖宗，「這是中國宗法社會的根據」。到了東周，有人對天表示懷疑了，天道觀念起了變化。春秋戰國學者的宗教思想，有三大家爲代表。(一)道家，否認天是有意志的；(二)儒家，不承認有客觀的鬼神；(三)墨家，肯定天有意志。祭祖是「根本反始之意」，即頌揚祖宗功德的意思。古代祭祖必立尸，後來以木主代之。用香，「大約是從外國傳人的，並不是中國固有的風俗」。紙錢，也是從唐朝起頭的。中國的宗教思想，充滿着倫理的精神，倫理的中心就是孝。「所以中國的孝道，實在是一種宗教化的倫理，也可以說是倫理化的宗教。」

第三章，「秦漢時的宗教思想」。

第一節，「宗教生活概況」。秦漢的宗教思想，已由單純的天祖崇拜，漸入於複雜的迷信時代。秦始皇統

一中國後，那些聰明的帝王，爲要保住他那地位和基業，變本加厲地走人到進一步的迷信中去。一方面恢復古代的天鬼崇拜，一方面又倡導儒教，把孔子看作一個宗教的教主。董仲舒是這種迷信開創的先鋒。佛教的輸入、道教的產生，逐漸變成民間的普遍信仰，支配了數千年來全國民衆的生活。

第二節，「制度宗教與迷信」。東漢以後，有組織的固定宗教即制度宗教逐漸形成。佛教的正式傳人在漢明帝時候。此後，佛教傳布很快，成爲中國很普遍的制度宗教。道教分丹鼎、符籙兩派。張道陵是符籙派道教的起頭。這以前方士一派已很盛行了。道教中丹鼎派以長生不死爲標榜，符籙派以驅除疾病爲號召，都是假借老子的學說以行的。五斗米道就是符籙派的起頭。讖與緯本是兩樣東西，並不是同時產生的。緯起於西漢之初，而讖起源還在其前。「光武而後，讖緯混合，歷代鼎革之時，莫不引讖緯爲符瑞。」讖緯學與迷信亦是緊相連的。

第三節，「厭世思想的發端」。

第四章，「魏晉南北朝時的宗教思想」。

第一節，「宗教生活概況」。東漢以後，宗教思想發生轉變，「捨儒學老，捨老學佛，這便成了當時學術思想上的普遍趨勢。老佛學說因而大興，竟奪孔子的地位。」其原因，也可以說半由於喜新厭舊，半由於時局紛擾。修仙學佛，成爲這時代極普遍的趨向。大家以爲神仙可學，不死有方，信從者日益衆多。當時來自西域的僧徒越來越多，譯經建寺，僧尼數達二百萬。南北朝時，在宗教生活方面，深受佛教影響。

第二節，「魏晉的人生觀」。此時的人生觀，清談派足以爲代表。這種消極的人生觀，含有兩種素質：一根於老莊的學說，一源於浮屠的旨趣。此時還有縱樂人生的傾向，亦是厭世思想的一種表現。他們抱着「遇

飲酒時須飲酒，得高歌處且高歌」的態度。「這種悲觀厭世的縱樂主義，也做了道佛宗教發皇的媒介。」

第三節，「佛徒的特興」。佛經傳人後，須譯成漢文。翻譯極盛的時代，在自東漢至中唐約七百年間。鳩摩羅什，爲翻譯事業第一人。佛教輸入後，信佛的帝王不少。南北朝的帝王中，幾無一不信佛教。以後各朝信佛帝王亦非常之多，佛教興「大半因此」。

佛道兩教在晉代以後思想和儀式上都有漸趨於混同之勢。但兩教爭端亦有。「這種爭端，並不是由於兩教本身而起，乃是一般有權勢的人借此以行使他的權威。」在這期間，已有四次佛教遭厄的事。然而這與民間的宗教信仰，絕不發生任何影響，而且因佛教頻受摧毀之故，民間擁護更力。

第四節，「佛教思想的影響」。當時出現了一場靈魂存滅的大討論，發端於范縝著的《神滅論》。這場筆戰可說是宗教史上的奇觀。

六朝時，儒道佛三教同源的意見已較普遍了，其影響於後世亦非常之大。

「隋唐以後，佛教宗派始確然成立，便有普遍所謂十三宗，即毗曇、成實、律、三論、涅槃、地論、淨土、禪、攝論、天台、華嚴、法相、真言……」在當時及後世思想界中發生較大影響的只有幾種，如：念佛、參禪、一切皆空、制欲的戒律與知識論數者而已。

第五章，「唐宋元的宗教思想」。

第一節，「宗教生活概況」。這一時期受到了外來宗教的影響，在朝廷容納下，景教、祆教、摩尼教、回教等陸續傳來，但並不影響佛道的繼續傳布，民間吃素、念佛、修仙學道，非常普遍。

第二節，「景教的輸入與傳布」。景教據考證是基督教。從明天啓五年在西安所掘得的《大秦景教流行

中國碑》所載可知，景教是從唐貞觀九年傳入中國的。這景教即聶斯脫里派的基督教，其教義確與基督教相同。景教與佛教是不相容的，但景教徒摹仿佛教是有證據的。唐代帝王對於景教皆有相當的敬意。其傳教方法一爲翻譯經典，二爲醫治疾病。景教亡於唐武宗會昌五年，「武宗此舉是出發於排他的思想」。

第三節，「回教的輸入與影響」。回教（又稱天方教、清真教、伊斯蘭、回回教），是阿剌伯墨加人穆罕默德所創立的，於永徽二年傳入中國。其經典名《可蘭經》，「教義完全以猶太教與基督教爲背景」。教徒崇拜阿拉，要做念真、禮真、齋戒、課賦、朝覲五種功，在道德方面主張濟貧扶危、忍受苦難等。回教繁盛於中國的原因有：商賈之遠征，兵力之所屆，本族之繁衍，客族之同化。加之對於佛家思想的容納和尊崇。從總體上看，回教在中國千餘年的經過，總算是十分融洽的。

第四節，「儒佛道的相互關係」。在唐代，忽然發生一回極有趣味的對大討論，其發起人要算是韓愈，還有柳宗元、劉禹錫，都是對古代所信仰的天表示懷疑，從超神的而變爲泛神的，從唯心的而變成唯物的，「是中國宗教思想中的一重公案」。此後，宋之歐陽修以及程子、張子、朱子等理學家，皆有反佛的言論。

理學是宋朝特產的哲學，是儒佛思想調和的結晶。理學亦是中國的形而上學。理學家的修養工夫，莫不含有宗教上祈禱面目。因此，我們認爲這也是一種宗教思想的表現。

佛教的全盛時期是唐朝。西來僧徒日愈多，譯經事業亦發達。在佛教史上最著名人物，首推玄奘，玄奘弟子有三千之多。繼玄奘之後，當選義淨。

宋代，佛教皆得國家保護。元代的國教爲喇嘛教。

唐代雖稱爲三教鼎立，但尤尊道教，因爲國姓與老子相同。道教以神仙長生之術誘人信仰。唐朝多位

帝王服食丹藥而死。故雖道教一時得帝王的信仰提倡，偶有一時的興旺，但並無特別發旺的機會。

第五節，「也里可溫教的傳布」。也里可溫是元朝基督教的名稱，與景教同是基督教的一種。元世祖對基督教寬容，使得傳布全國，開一新紀元。也里可溫的興盛，乃至引起佛道二教的排擠。基督教的南北兩派又自相傾軋，自然佛教得收漁翁之利。也里可溫教隨元而亡。它既然是「藉着國家的勢力而興隆，當然要隨着國勢而衰滅，固不單是由於教派傾軋的緣故」。

第六章，「明清及近代的宗教思想」。

第一節，「宗教生活概況」。明清時，對佛道約束較嚴，因而趨於衰落。明末基督教又捲土重來，這主要是靠傳教士的努力，特別是利瑪竇等人的有效宣傳。海禁一開，西洋學說隨着各國商船載入中國，動搖了中國固有的禮教，產生出革命的思想，這也是思想解放中的一種趨勢。

第二節，「耶穌會的輸入與傳布」。耶穌會士利瑪竇來到中國傳教，其生活完全中國化了。他的貢獻有四：贊揚儒教，結交名士，介紹科學，翻譯書籍。傳教士所以能取得朝廷的信任，而有公開傳教的機會，都是由於他們努力於科學和藝術的介紹。在明清之交，先後發生了兩次非教風潮，一次由沈淮發動，一次由楊光先發難。天主教真正衰落的原因，乃起於教會的內訌。內訌的焦點，就是多美它可派、佛蘭西司可派與耶穌會派神學思想的冲突。

第三節，「基督新教百年來的情形」。把基督新教傳來中國的是英國人馬禮遜。自他以後，英美法等列强繼續派傳教士來華傳教。他們爲兒童教育，建立慈善機構，漸得人們信仰，信徒日增。教會大發展後，教徒中的不良分子假借教勢，爲非作歹，導致反教風潮產生。使中國遭受巨大損失的，有好些是以教案爲導火

綫的。民國成立後，教會的名稱漸改爲「中華基督教」，自主自傳聲浪日高，然而教會內部所謂新舊兩派的冲突也是顯著的。

第四節，「太平天國與宗教」。太平天國領袖洪秀全受基督教的影響，創立上帝會，組建了太平軍，在政治軍事上都是宗教化的。其後遭失敗，宗教上的關係很大。天主教和基督教都反對太平天國。另外，它對中國固有的迷信和風俗改革操之過急，引起人民不滿。太把宗教當作一種工具，是太平天國失敗的最大原因。

第五節，「宗教思想的變遷」。秘密社會中的秘密宗教統統立足於迷信，這是宗教思想中最低下的東西。宗教與科學是「互相爲用而必須並存的」。反宗教運動在青年學生中存在。一部份知識青年在搞非基運動。

本書貫串今古，作綜合的系統的研究，又能馭繁就簡，綱舉目張來說明歷史的演化，使讀者閱後，便可了然於中國宗教思想的概況，這是一部較有學術價值的著作。（羅晉華）

宗教心理學

〔近代〕夔德義

《宗教心理學》，一册。近代民國夔德義著，成於一九三五年。通行本有：一九三五年齊魯《神學叢書》

本。

夔德義，生卒年不詳。本世紀二、三十年代我國濟南齊魯神學院教授，長期從事宗教心理學的教學和研究。據作者在自序中介紹，「本書之材料係已往六年間，教授此科與一般預備作宗教事業之人而形成者」。《宗教心理學》共分爲五段，每段又分爲數章不等，作者在書末附列了有關的中文參考書。南京金陵神學院李天祿博士爲此書作了序。《序》說，閱讀本書，「可以了然近代宗教心理學說一切主張之大致」。書前還有作者自序。

各段大意如下：

第一段，概論。主要內容有：

一、指出用心理學的原理和方法研究宗教的重要意義和極端必要性。科學研究有益而無害於宗教經驗。宗教哲學爲宗教課程中的極峰，宗教一切研究的歸宿，奠定宗教生活之理智的基礎，而宗教心理學是宗教哲學基本資料來源之一，倘若人們在宗教哲學中放棄心理學的研究，就會入於玄想的歧途。所以，用心理學原理和方法研究宗教是適宜的，必要的。

二、簡述現代心理學界諸多派別。

三、略述宗教心理學演進的趨向。

四、闡述宗教心理學研究和解釋的方法。

五、論述宗教心理學與神學的關係。

六、對宗教意識作概要研究。對幾種有代表性的宗教定義進行比較，認爲賴漫教授的宗教定義是較爲

適當的。即謂：「宗教是人根據本性，受社會的影響，對於超然者所懷之態度。藉此態度，人可以得到救贖的經驗，並發現和成全人生價值的鼓勵。」

第二段，原始宗教意識的考究。主要內容有：

一、舉例說明原始的宗教意識與行爲。從尚存於地球上的野蠻人的生活以推得原始宗教的心理，但原始宗教心理與今日是不同的。

二、集中探討宗教意識的起源問題。指出，「雖在初時原始的宗教現象可與巫術列爲一類，但在宗教演進的過程中，二者即漸見分離，巫術即漸失其信用」。魂靈主義和宗教二者的起源不同，魂靈主義應被現代學者所鄙棄。而神話卻不一樣，「世界上宗教經典之最早的部份，其中充滿有此種神話。」在人類階段中，「宗教意識，在某種社會情況熏陶之下，顯然是人的經驗和動機之特殊性的融合。」

三、闡述神觀、獻祭及祈禱的發展。神觀、獻祭和祈禱這三者頗有密切的關係，在人類宗教活動發展過程中，祈禱地位顯得更重要了，活動亦增加了。

第三段，宗教在個人內的生成。主要內容有：

一、考察人類本性中的宗教基礎。若將宗教置於人性之基本的需要中，可用「以全部的自我應付全部的環境」一語。「宗教不是一種本能，乃是一種複雜情操，是利用本能所連帶之種種情緒所組合的。……人有全部自我之需要興趣和能量——即人之所以爲人而超越其生理的有機體的部份，宗教在其中，當更佔主要的位置，以滿足自我趨向完成之基本的迫力。」

二、研究個人心理秉賦——習慣、興趣、情操、隱機及人格的長成。

三、考察兒童期的宗教情操。兒童的宗教情操是經教育和感染而來，其自然的憑借是動作和表示，而非默思和長時期的思考。

四、考察青春期宗教情操的發展。青年由兒童期的樸實的、外部性的宗教態度，逐漸進至較深的虔誠的成人宗教意識。

五、考研「改心」的心理學。

六、分析成年人的宗教情操——宗教的種類。「宗教宗派之根本，乃在乎個人和團體之心理的需要和習尚。」

第四段，成人的基督教的宗教意識。

一、分析對於上帝的經驗。「在大自然中經驗上帝」，「在人類社會中經驗上帝」，「在個人靈魂中經驗上帝」。「對於上帝的信念與對上帝的經驗，是有互相關係的。信念和經驗互相效用，互相藉賴，互相維繫，互相促進。」

二、討論崇拜的經驗。舉出基督教崇拜的三個樣式，探析崇拜經驗所憑借的四個主要心理原則（客觀性原則、容受性原則、社會性原則、象徵性原則）。

三、研究析禱的心理學。具體闡述了祈禱與崇拜的區別、析禱的分類、祈禱的解釋、祈禱的原因、祈禱心理的構造、暗示與祈禱的區別、體式與祈禱的關係、私禱的功能、公禱的功能、祈禱的心理功效、祈禱的客觀性。

四、論述神秘經驗。神秘經驗很廣，可分爲宗教的和非宗教的，神秘經驗有「直接性」、「確實性」、「豁

朗」、不能以言語說明等心理特徵。神秘經驗有「自我的發現」、「自我的擴展」、「藉着體會以經驗上帝」等功能。「神秘經驗常是產生宗教自由與內性的助力」。「其綜合的功能，或能取吾人今日所寶貴的社會理想及價值，作爲新的鎔化，給人一種以前未曾出現的社會性的神秘主義。」

五、研究靈感與宗教天才。神秘家爲宗教之天才，靈感和神秘經驗有密切關聯。直觀與靈感也有關聯。舉列數學家靈感的實例並作解釋。「個人藉以獲得經驗及認識之直觀的與潛意識的歷程，實較意識思想之清明的焦點內所顯者更爲深遠。在宗教天才(例如先知)之潛意識中所富藏的內容，不特有其個人之經驗，更有其從民族之宗教遺傳及宗教經驗之融會所得者。」

六、研究道德的奮鬥。分爲上下兩個章節。上一章節講述：(一)試誘的經驗，試誘的內心性質，試誘冲動的種類，試誘的社會關係方面，預想的試誘。(二)罪與罪的心理學的意義，自我統一與罪。(三)有罪之感覺，罪與罪之感覺的不同，罪之感覺是否自餒的隱機，罪之感覺的心理來源。(四)良心，良心緣起與性質諸學說，採納的見解，形成良心因素的縱橫分析，關於良心的解疑，良心的培養。下一章節講述：(一)有罪之感覺的解脫，悔改，認罪及其心理的效驗、調和。(二)應付試誘，積極的自我調整，道德精神的維持，堅固宗教情操的知的方面、情的方面、意欲的方面，注意律，生理的條件，聯繫律。

七、剖析宗教與變態心理。主要講述：(一)精神病的分類。(二)答佛派之宗教爲變態說。(三)心理治療的方法。(四)心理分析家的技術。(五)心理治療需要宗教。(六)宗教的預防功能。(七)祈禱的預防及治療能力。(八)宗教信仰的治療能力。(九)心理治療與宗教需要合作。

第五段，結論，宗教之恒久的功能及價值。本段簡要分析了一些主要宗教學流派，肯定了「宗教信念在

常態人心中之真功用」、「心理學必涉及真理問題」、「宗教經驗對於真理之貢獻」，指出「在宗教活潑的功能之中，尚有此獲得真理之功能，即與人以若許對於宇宙之不可少的認識。」

本書闡明了近代世界宗教心理學說的概貌及趨勢，對於宗教意識、宗教行爲、宗教情操，有發揮獨創的地方，對於信念、崇拜、祈禱、神秘等經驗，各有較透徹的解釋，論述了精神內道德冲突的調劑、變態心理的治療，指出了宗教對人生和人格發展的重要影響，在當時是屬於在宗教學領域內填補空白性質的名著。

（郭建慶）

中國古代宗教與神話考

〔現代〕丁　山

《中國古代宗教與神話考》，一册。現代丁山撰，撰於一九四九年至一九五〇年之間。通行本有：一九六一年龍門聯合書局本、一九八八年上海文藝出版社影印本。

丁山（一九〇一——一九五二），安徽和縣人。一九二九年任中央研究院歷史語言研究所專任研究員。此後歷任中央大學、山東大學、四川大學、東北大學、西北大學、西南聯大、暨南大學等校中文系、歷史系教授。曾開設過文字學、音韻學、尚書學、中國制度史等二十餘門課程。是一位有成就的古文史專家。

《中國古代宗教與神話考》是一部按專題展開的研究我國古代宗教與神話的著作。作者於一九五〇年十二月十五日在青島寫的卷頭語有這樣的文字：「這篇中國古代宗教與神話考，意在探尋中國文化的來源，正是商周史的前編，用比較語文學與比較神話學給史前神話加以初步的分析，距離『宗教史』的成熟時期還是很遠的。……竭盡我的智能，貢獻給當代學者與未來學者」。

本書依照目次，大意如下：

一、自古代祭典說起。

「自然崇拜，是宗教的發軔，任何原始民族都有此共同的俗尚。」中國古代崇拜是動植物崇拜，中國古代盛行多神教。秦祖大業即水中。姜嫄可能就是周人所祀的社神，也即原始「地母」。簡狄即高禖，也即愛神（春神）。

二、后稷與神農。

統治者稱后，實始於夏世，后，實爲中國最古的君稱。秦漢以後的后，遂爲皇帝嫡夫人專稱。后稷與神農，在宗周以前都稱農神，但到了晚周時代，神農壓倒了后稷。田祖，可能是后稷的子孫，也可能是古代農官演變而成。烈山民就是烈山澤而焚之原始田獵時代的生產技術，不一定是古代帝王的名號。

三、后土爲社。

「柱」，《禮祀・祭法》作農。能殖百穀百蔬的「柱」，就是「地母」別名，也就是「后土」省稱。「禹即句龍」，其別名爲「九首蛇身的相柳」。杜宇就是禹。「縱目人所祀的叢帝，確即崇伯鯀，杜宇也該是『禹死爲社』的『社主』。」杜主即爲社主，亦即社，「社即土神」。「在周代，則社母爲姜嫄，社公就是后稷。」「王社，在商稱爲亳

社，在周稱即爲周社。」社神的祭祀，有時帶有圖騰崇拜之意。地道曰方即四方形，五社即中央與四方。

四、社稷五祀。

「句芒即玄鳥」。「熒即孛星」。「滅即房心」。「楚與邾莒不必同祖」。祝融即城隍。玄冥即禺京，禺京即禺疆，禺疆即義京。「嫘即女娃」。「昏即玄冥」。「止若即昌若」。「蓐收亦農神」。

五、月神與日神。

「西王母即月精」，月精即月神或刑神。「東母即日母羲和」。「羲和即有娀氏」。「羲京即姜嫄」。

六、四方之神與風神。

「殷商時代四方風名，確涵有四時節令的意義，其四方神名，則全是天空上的歲次，與『羲和月母』之神的關係很密切，但與周以來『天子有方望之事，無所不通』，更有不可分割的因緣」。

七、五祀與五工正。

社稷五祀是：「句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥」。「木正曰句芒」，「木正即析木」，「火正曰祝融」，「火正即鶉火」，「金正水正互易位」，「龍師即土正」，「鳳鳥即風正」。「郯子傳說古官即社稷五祀」「『五工正』者，攻金、攻木、搏埴、都水、掌火等五種生產工人的首領，昭公廿九年左傳總稱之爲『五行之官』，正是古代統治階級五種專業分工的職官，本來沒有什麼哲學意味存於其中。」「五材就是水、火、木、金、土五種原料，五行，當然也說這五種物質爲一切器用之原。」

八、五行思想之唯物辯證觀。

五行生殖爲萬物成因。墨子之量變論，揭出了辯證法「新陳代謝」的一些道理。「『五行之官』，完全蛻變

於初民的「四大種子」的崇拜，其思想確乎是源遠流長。」「五行學統，直接演變自生產分工的古代「五工正」，間接的傳會那原始宗教的社稷五祀，原是有唯物意味的。」「五行所以爲五行者，殆因古代的軍陣常以五色旗裳分別爲東、西、南、北、中五個行列。」古代社會組織與軍旅編制總是一體的。原始社會，社神爲至尊，所以祭社常用人犧，戰勝歸來亦必獻俘於社。社神，即是古代社會的法官。古代刑罰分爲五種：墨、劓、剕、宮、大辟。「余故謂「五行」共名，實蛻變於「五刑」。」

九、帝五豐臣與四中星。

「商有五工正，即有五行之官，有五行之官，必有五行之神了，這五行之神，甲骨文總稱之爲「帝五臣」。「帝五臣」必以「帝使鳳」爲「麻正」，其餘四臣，或爲四方天神，或爲四方風神。

十、方帝與方望。

「商之舊典，祭四方之神爲「方帝」，周初謂之「三方」，春秋謂之「三望」，《華陽國志》稱「杜宇」曰「望帝」，「望帝」正是「方帝」的語數。由是言之，甲骨文所見「方帝」，該是《詩》所謂「方社」，《禮記》所謂方望之事，也限於四方之神，不涉山川，亦不涉日月星辰之屬。」

十一、天體。

晚周有墨子、孔子、荀子等天體論。中國古代研究天體之學的約分以下三大派：（一）宣夜論，（二）蓋天論，（三）渾天論。《易傳》的宇宙觀，以爲八卦代表天、地、雷、風、水、火、山、澤八個原始文字。「「八卦」正是中國初民所崇拜的比較原始的宗教。這個宗教，不見金屬，最可反映出來石器時代的文化。」石器時代人都認識天爲萬物之原，天就是宇宙間的至高無上的大神。先秦時期對它似乎沒有一定尊號。

十二、帝與上帝。

武丁時代，帝即天神的最古尊號。可以斷言束茅爲籍以象徵上帝，這種宗教儀式的發端，至晚不能遲於殷商中期武丁以後。「大體說來，夏時，地神稱后，天神稱天，其君主生或稱后，死亦配地稱后；殷時，地神稱土，天神稱帝，其君主生稱王，死或配天稱帝。夏忠、殷質，周人尚文，稱地神曰社，曰后土，稱天神曰上帝，其君主生稱王，人稱之則時亦冠以皇號。」

十三、天命論與皇、帝、王、霸之古史退化觀。

到了殷商晚期，帝幾乎成爲天界、空界、地界以至人鬼一切比較尊重的神祇之共名。所謂皇降爲帝、帝降爲王、王降爲霸，這套一蟹不如一蟹的退化論，蓋創自道家，儒、墨、法、縱橫各家，無不蒙其影響。

十四、洪水傳說。

《堯典》洪水即中國歷史的起點。「也是說中國有史時代自「湯湯洪水方割」發軔。禹平水土，當然是中國的闢地大神，所以兩周王朝與列國的重要文獻，一回溯遠祖的歷史，必斷自伯禹了。」

十五、史官與史料。

太史，當然是占代史官的領袖，而小史，也可能即是內史。小史相當於西漢的尚書。尚書秩微而權重，後世的真宰相，都是從內史演變出來。以典機要政令的內史秉國之錫、爲國之底，「這是中國政治史上一件值得注意的大事」。先秦的學術與史料，至少有詩、書、執、禮、樂、箴、誦、諫、賦、世、令、語、圖、法、故態、訓、典、春秋十餘種記載，而春秋爲本。「晚周以後，諸子百家，競說上古，由三王上伸至五帝，再由五帝上伸至三皇，以至天地開闢之初，正是根據宗教神話與古代訓語「層累而成」。……我們要瞭解三皇五帝系統之構成

的原因，必先自宗教祭典中剖析他們各個的神格。」

十六、堯與舜。

堯舜的人格與政治，是跟着晚周諸子思想的本體隨時變化因人而異其趣的。「渾敦即驩兜、丹朱」。「檮杌即雷神」。「饕餮本吉祥神」。「四凶即天神」。「日神月神即堯二女」。「尾爲九子即堯九男」。「堯即東皇太一」。

十七、堯舜禪讓即春歸夏至寓言。

「凡《左傳》、《國語》以來所常贊頌的帝堯，必然是自殷周祭典中『高祖夔』演繹而來。」「……堯爲春神，舜爲夏神，儒、道、墨、雜諸家所傳說『堯禪天下於舜』的故事，正是春歸夏至的寓言，不必論其是非，辨其有無了。」

十八、顓頊與祝融。

顓頊本是北方天神，宜即甲骨文所謂「北方曰歙」的別名。「顓頊即高祖夔」。「顓頊死即復蘇」。「以方位言，他說是北方上帝，以時令言，他說是冬神。他的夫人名『耆』，正是『日行北陸』的寓言。」

十九、帝嚳也是夔。

古代神話無定型，神話中的主人也無定名。「十二宮先於二十八宿」。「四妃即四季神」。「嚳即黃帝」。「咎繇即偕堯」。

二十、高辛與八元八愷。

「八元即八音」。「周代的編鐘編磬所以用八爲節者，當由於樂器的基本物質只有金、石、土、革、絲、本、

匏、竹八種，原始樂律，只有八音。八音者，「八元」也。八音相和，以成愷樂，是爲「八愷」。」「高辛即效用上辛」。

二十一、高陽與高祖湯。

「郊天主日是爲高陽」。「高陽，即是高明的太陽，謂即冬至復活的顓頊，亦無不可。」「高祖湯省稱亦爲高陽」。「湯號大乙即東皇太一」。「他是殷商王朝所尊祀的太陽神」。

二十二、大皡與青陽。

「青陽即月九行的青道」。「大皡爲春神、爲東帝」。青陽「即『執規而治的春』大昊」。

二十三、少皡與熙。

「少皡者，西天之神也」。「總章即西宗」。「熙即噎嗚，亦即太歲」。「太歲即太陰，太陰即月神」。

二十三、炎帝與蚩尤。

從大昊、小昊、少典一串的名字考察，中國古代當然也盛行過拜日教。「炎帝即燧人氏」。赤帝（或炎帝）確即蚩尤。他是中國古人所懼怕的戰神、兵神，也是天神。

二十四、炎帝與山嶽。

「商之嶽祭，不一定登泰山或者登崧高，燔柴祭天，似乎在較高丘陵之上或高臺之上，都能舉例祭儀。由是言之，嶽，可能是祭山神的通名」。「……昆侖山神話是婆羅門教徒由印度輸入中國的」。「軒轅即是昆侖異譯」。

二十五、黃帝。

「黃帝即皇天上帝」。「黃帝簡直成了中國一切文物的創造者，——自天空的安排直至人類的衣履，都是黃帝命令他的官吏分別製作的。這樣，黃帝不就等於《創世記》所謂耶和華上帝嗎？」「伶倫即以琴弦和聲的發明家」。倉頡創造漢字。

二十六、觀象制物的文化史觀。

「生產工具的發明，是人類文化最重要的起點。」「可是，將所有生產工具的重大發明，一一歸之古聖先王，那就謬以千里了。」

二十七、五帝系統說三元。

五色帝說來源：承襲印度「四天王天」，漢高祖增一黑帝。

明堂五帝說來源：取理論於陰陽五行，取神名於訓語神話，殆欲創立中國式的古典宗教。

五帝之聖王觀：正式創說於荀子，這就是五帝性質最大變化，給中國人文史的影響也爲最大。

二十八、三皇說之成立。

三皇名詞，可能是創說於晚周的道家。三皇系統說的來源，「若非直接演自春秋士大夫所常談的天、地、民三事，必然由陰陽三合的理論——天、空、地三界推闡而成」。秦始皇稱「皇帝」，將古代宗教思想作了一個總結。

二十九、史前神話人物世系多出商周祭典。

「所謂燧人、慮犧、有巢、神農、黃帝一類的史前人物，都是自殷商王朝的祭典之神或更取證於當時民族的宗教神話，而逐漸演繹爲古聖先王的。……胚胎於商周王朝的祭典。」

三十、祭典分論。

一切宗教的精神，都是寄托在祭神的儀式上。在商周，大概是按着神的性質不同而舉行各種不同的儀式，從這些祭典形式看，可以決定中國古代確是多神教。

三十一、自祭品中觀察商周農產之一斑。

祭物中自萬物之靈的人，至於人所生產的五穀，無一不可獻於鬼神。宗法即家長制，以不孝爲首惡，「孝是『宗法社會』的基本思想，也即是家族社會所賴於維繫的有力武器。」

三十二、神話觀之夏、商、周、秦建國前的先王世系。

「四代開國前世系皆宗祝僞託」，「都是神話多於史實，又不獨其開國前先公先王那套神話世系而已也。」

三十三、總結。

中國古代也是多神教。古代人不明新陳代謝的自然規律，疑惑有神靈在暗中主持，所以發生禱祈的祭典。圖騰祭顯然是純自然經濟時代漁獵爲生者的宗教。到了新石器時代，無神不祭。這套不修人事但憑鬼神的宗教思想，後被荀卿完全否定了。但人們還是不曾勘破「聽天由命」思想，迎神賽會，舉國若狂。這不能不歸於統治階級欲以神道設教愚弄民衆的荒唐手段。儒家一方面否定了自然神，一方面又推闡氏族家族精神，建立一套「宗法」組織以維繫社會，使社會組織沉浸在封建深淵裏達兩千多年，長期停頓在家族主義的生產關係上。殷周時的教條所尊祀的聖王賢相，只能從訓語與書史之記一類傳說裏，探尋出來各式各樣的天地開闢神話與文化創造神話而已，那只是古代的宗教祭典，說不上歷史的體系。

本書以詳實的資料，深入探討了商周兩王朝的史前文化，着重考證了中國古代的宗教和神話，這對於後人進一步研究中國古代史特別是宗教史具有重要的參考價值。（羅晉華）。